

COLECCION PENSAMIENTO DE NUESTRA AMERICA

JOSE CARLOS
MARIATEGUI

obras

Selección FRANCISCO BAEZA



CASA DE LAS AMERICAS

TOMO I

Edición: Dominica Diez

Diseño: Umberto Peña

CASA DE LAS AMÉRICAS, 3RA. Y G.
EL VEDADO, CIUDAD DE LA HABANA, CUBA

PRÓLOGO

La sinfonía inconclusa

Espíritu sensitivo, fervorosa amiga, compañera de faena intelectual, María Wiese rememora:

—Era un día del año 1928. Se recordaba el centenario de Schubert y en la casa de *Amauta*, conversábamos Mariátegui, el poeta José María Eguren y yo del gran músico, muerto en plena juventud.

Schubert —dijo José Carlos— es el músico de la Viena romántica. Sus *lieder* son la expresión del alma austríaca, tan musical y lírica. Hay que evocar-lo en las hosterías de las campiñas de su tierra, improvisando al piano, ante un grupo de amigos, sus canciones aladas y desbordantes de ternura. A pesar de la evolución de las formas musicales estas canciones perduran por lo que tienen de sinceridad y de emoción.

Su *Serenata* —apuntó Eguren— es como la *María* de Jorge Isaacs, un idilio inocente e inmortal.

¿Y la *Sinfonía inconclusa* —pregunté yo—, qué le parece esa obra que no pudo terminar y de la que sólo se ejecutan dos movimientos en los conciertos?

—Mariátegui calló un momento, antes de contestar:

No hay ninguna obra inconclusa en arte. Ya lo ve usted; esta sinfonía sólo se compone de dos movimientos y, sin embargo, su belleza y su acento patético llegan a todas las sensibilidades, porque el compositor puso en ella, así inacabada, todas las posibilidades de su arte. . .

—Se hizo un silencio. Mariátegui prosiguió:

Habría que publicar una nota en *Amauta* sobre Schubert.

— La vida de José Carlos Mariátegui, que termina a los treinta y cinco años, cuando resplandecía a toda plenitud su talento, es la *Sinfonía inconclusa*, no incompleta. En ella podría encontrarse un signo de su vida y de su obra. Sólo alcanzó a escribir dos movimientos, pero con ellos levantó la arquitectura de una conciencia y de un ideal.

Niñez, adolescencia

¿Lima, 14 de junio de 1895? Casi todos los que escriben sobre José Carlos Mariátegui —biografías, ensayos, estudios críticos, semblanzas— coinciden en señalar ese lugar y esa fecha como los de su nacimiento. El propio Mariátegui, en carta al escritor argentino Enrique Espinosa, en 1927: “Nací el 95”. Ya Luis Alberto Sánchez o Jorge Basadre, Armando Bazán o Jorge del Prado, Eugenio Chang Rodríguez o María Wiese, Genaro Carnero Checa o Jorge Falcón.¹ El año guarda significación histórica para el Perú. Resucita el caudillismo militar. Es el general Avelino Cáceres, convertido en dictador. El pueblo le llama el “brujo de los Andes” o el “héroe de la Breña”, por sus proezas como guerrillero durante la contienda con Chile, en 1879. En la oposición, cada uno por su lado y a su manera, Nicolás de Piérola y Manuel González Prada. Por el camino que éste abre con sus encendidos apóstrofes: “Nuestros militares son unos vándalos, nuestros hombres públicos son unos ventrales, nuestros periodistas son unos venales rastacueros, nuestros partidos políticos son bandas de ineptos arribistas...” marcha la guerra civil que derriba a Cáceres. La encabeza Piérola, “el hombre a caballo”: a sangre y fuego entra en la antigua Ciudad de los Virreyes.

De mano maestra, el poeta José Gálvez retrata ese minuto político:

Cáceres tenía para el vulgo un prestigio extraño que participaba de la valentía y de la crueldad. Se hablaba a media voz del régimen y se propalaban rumores de fusilamientos y torturas; la pampa de Teyes y los calabozos de la Intendencia tenían ante nuestros espíritus infantiles siniestros significados... Las cárceles estaban llenas de presos... Las

¹ Guillermo Rouillón en su Bio-Bibliografía de José Carlos Mariátegui, sostiene que en la Parroquia de Santa Catalina de Moquegua está asentada la partida de José Carlos, con fecha 16 de julio de 1894, lo que rectifica su lugar de nacimiento y la fecha del mismo. Según los datos de GR, no fue en Lima ni en 1895. Fue, pues, en Moquegua en el 94.

gentes aseguraban que en los carretones que reco-gen los cadáveres de los hospitales se conducían armas para los rebeldes... Los muchachos talluditos *cimarroneaban* para alistarse bajo las banderas revolucionarias...

La cruenta marejada arrasa el país. No perdona aldea ni ciudad. 20 000 muertos en 14 meses —cifra considerable para una población de 3 000 000 de habitantes.

Aunque vagos e imprecisos sus fines, se trata de una auténtica eclosión popular, que señala una nueva etapa en la vida del Perú. Los harapientos montoneros, que vencen al ejército de la dictadura, constituyen un factor progresista en el escenario de la nación: empobrecida, abatida en todos los aspectos, sumida en el marasmo y la atonía. Empero, el orden económico y político que inaugura Piérola es esencialmente un orden civilista.² La clase terrateniente restaura su dominio.

1895. Cabe repetirlo. Ese año de los primeros vagidos de Mariátegui registra la desaparición física de dos hombres singulares: “de cara al sol”, en Cuba, como había predicho, cae José Martí, el americano universal. Apenas se abre el capítulo inicial de la Guerra de Independencia de la Isla. Y del otro lado del Atlántico, entre las brumas de Londres, un personaje cimero, Federico Engels, fraterno camarada de Marx, y junto con él fundador del socialismo científico.

² *Civilista* ha sido en el Perú el núcleo político de la plutocracia peruana instrumento del imperialismo británico o yanqui. No corresponde a la verdadera significación del vocablo. La victoria de un civil, Manuel Pardo, después de la convulsiva etapa de los gobiernos militares, hizo que al grupo se le llamara “civilista”. En realidad, nunca fue un verdadero partido político.

Su carencia de doctrina, de programa, de principios normativos, lo mantuvieron siempre como simple clan electoral, listo para asaltar el presupuesto de la nación y enriquecerse con los grandes peculados. Son las grandes familias herederas del virreinato, de la colonia, cuyos representantes han gobernado al Perú a expensas de la explotación de las masas, la corrupción de las fuerzas armadas, la inmoralidad administrativa y fiscal, la traición, el fraude y el crimen “casi erigido a la categoría de instituciones públicas”.

Los “civilistas”, que irrumpieron en la pasada centuria contra el caudillismo militar, devinieron después en rendidos aduladores de las fuerzas armadas. Tiranos de todos los matices, como el general Benavides o el comandante Sánchez Cerro o el general Odría, fueron utilizados por el grupo “civilista” cuando así convenía a sus intereses. Ninguna trapacería criminal ha sido extra-

Entre la pobreza y la miseria transcurre la infancia de José Carlos. El ingenio y la intuición de la antigua raza indígena le viene por la madre, Amalia La Chira, de la provincia de Huacho; la voluntad y la perseverancia, del padre, Francisco Mariátegui, de sangre vasca. Es descendiente del patriota Francisco Javier Mariátegui, escritor, orador y periodista, actor en el orto de la república, quien, a los noventa años, muere sin traicionar su credo liberal. Tan firme actitud provoca la oposición de la Iglesia a que fuera sepultado en el cementerio católico. Anima delicada y vigorosa a la vez la de Mariátegui. Fundidos armoniosamente en este mestizo, como en el Inca Garcilaso de la Vega —el primer prosador peruano—, el conquistador y el hombre primitivo del Perú.

Siete años tiene cuando sufre la caída y el golpe en la rodilla que anquilosa su pierna. No puede jugar, ni correr, ni travesear. De médico en médico, para salvarlo de la invalidez. Y sabe José Carlos Mariátegui, desde esa edad, "del olor del cloroformo, la fría blancura de los cuartos de hospital, el doloroso palpar de las manos del facultativo, la inmovilidad, la soledad, el silencio..." Como la madre tiene que trabajar, el niño pasa las horas solo, en su lecho, esperando, sufriendo. No puede soportar el hábito de la anestesia y en una de las intervenciones quirúrgicas a que es sometido, a los nueve años, pide que no lo duerman. Extiende la pierna sobre la mesa de operaciones y, con el valor de la adultez, resiste la herida del bisturí en la frágil rodilla.

Ya el padre, empleado en el Tribunal Mayor de Cuentas, ha sido trasladado al norte del país. No se sabe más de él. Doña Amalia, curvada sobre la máquina de coser, se ve obligada a mantener a los cuatro hijos. Uno de ellos —Amanda— muere temprano. La miseria pervade el hogar. Y a los catorce años, José Carlos empieza a trabajar para ayudar a los suyos. ¿A dónde irá esta criatura débil, de mirada triste, de actitud silenciosa? El periódico, la imprenta, entre la tinta y el papel va a encarar la vida, a forjarse el hombre. Comienza de mensajero en el diario *La Prensa*: será su escuela primaria.

Renqueando, pues ha quedado lisiado de pequeño, Mariátegui lleva y trae cuartillas del taller. Algunas veces corrige pruebas. A ratos hace un *suelto*. En ausencia de los redactores escribe uno de policía, al azar. Es el inicio de su ruta. Le sorprende, con alegría, su publicación. Lee, estudia, escucha, conversa. Aprendizaje periodístico. Pasan tres años. 1912. El adolescente va a cumplir diecisiete.

Es el minuto cenital del modernismo en la literatura. Apasionan *Los peregrinos de piedra* de Julio Herrera Reissig. *Los crepúsculos del jardín* de Leopoldo Lugones, el énfasis lírico de Santos Chocano en *Alma América*. Rubén Darío arriba al clímax en sus *Cantos de vida y esperanza*. Son los poetas predilectos del instante. Los preferidos también de Mariátegui. Bajo la égida de José Enrique Rodó, la generación de *Ariel* —los García Calderón, Belaúnde, Gálvez, Riva Agüero— rige la vida intelectual. El Perú, provinciano y virreinalista aún, enlaza tardíamente la renovación literaria del novecentismo.

Hay inquietud social en el ámbito peruano. E intensa conturbación política con vista del proceso electoral que se avecina. Sube al poder el popular Guillermo Billinghurst. Simultáneamente, el primer paro obrero y su secuela de prisiones. Dos años después, la clásica revuelta militar, instigada por la oligarquía *civilista* y acaudillada por el coronel Oscar Benavides, derroca al gobierno. "Las incipientes masas populares del Perú", escribiría Bazán, "no eran, por cierto, nada comparables con aquellas que derribaron la Bastilla". González Prada clava en la picota al caporal con su palabra incisiva. *Bajo el oprobio* de la tiranía sufre el país más de un año. Mariátegui roza los veinte. Se le va conociendo por su seudónimo, *Juan Croniqueur*. La agilidad de su estilo periodístico y su lúcida visión de los acontecimientos le abre paso. Cuando se habla de él, salta la frase: "¿El cojito Mariátegui? Es inteligentísimo". Un coetáneo suyo lo describe así: "Nunca, ni aun cuando mayor fue su mal, tuvo el perfil más aguileño, la tez más pálida, los ojos más profundos, negros y brillantes... Negro el chambergo alón sobre la figura magra y resbaladiza".

Cuenta Carnero Checa en su exhaustivo ensayo *La acción escrita* que, por esos días, Mariátegui es entrevistado para un pequeño periódico de Guayaquil, Ecuador, *El Grito del Pueblo*. *Juan Croniqueur* acaba de publicar una de sus leídas crónicas, "Los mendigos", una suerte de cuento breve en que el protagonista muere prematuramente. El autor de la entrevista increpa a José Carlos:

—¿Por qué lo hizo morir, cuando más nos interesaba su acción? Ha sido usted muy cruel, muy inhumano.

Mariátegui sonrió amargamente y sus labios gesticularon, cual si estuvieran aptos para el beso...

Es que esa es la vida, repuso. En ella, sin razón alguna, un personaje se destaca de la muchedumbre.

Se nos acerca, nos maltrata o nos divierte y se va. . . Otro desaparece cuando su presencia nos es más indispensable. . . ¿Quién puede explicarnos tan mayúscula sinrazón? ¿Quién? Hay hombres que mueren en la plenitud de su oriente. . . Por eso, por eso hice morir a ese personaje. . . No he hecho sino copiar una escena de la vida. . .

Y Carnero se pregunta: "¿Quién le iba a decir que estaba adelantando su propia historia?"

El periodista

José Carlos Mariátegui se impone en el diarismo limeño. *Juan Croniqueur* es acatado por su talento hasta en los cenáculos intelectuales. En *La Prensa* trabajaría algunos años. Allí se agrupa Abraham Valdelomar, poeta, cuentista, cronista, espectacular y epicúreo: "hombre nómada, versátil, inquieto como su tiempo"; Félix del Valle, ingeniero y sensible a todo lo relacionado con el arte; César Falcón, lector de Tolstoi y Kropotkin, ya preocupado por las cuestiones sociales, y Mariátegui. Crean su peña, al estilo de la época, en el Palais Concert, conocido restaurante de principios de siglo. Charlan, discuten sobre asuntos literarios, saborean cocteles, los deliciosos *capitanes*, mezcla de pisco y vermouthe. Aún la política no ha permeado seriamente el espíritu de José Carlos. Están de moda Wilde, D'Annunzio. . . Con su cristalina franqueza, evocaría Mariátegui: "Nos nutríamos en nuestra adolescencia de las mismas cosas: decadentismo, modernismo, estetismo, individualismo, escepticismo". Ningún tópico es ajeno a su quehacer de periodista. Escribe sobre literatura, sobre deportes —caballos, toros, boxeo. Le atrae el circo: bohémio, vagabundo, anticapitalista. Se popularizan sus comentarios híficos de *Mundo Limeño* y *Turf*, de la que deviene codirector. Colabora en *Lulú* —revista semanal ilustrada para el mundo femenino— entre 1915 y 1916. En sus páginas, poemas de sabor decadentista. "Plegarias Románticas" y "Gesto de Spleen", junto a editoriales en que se entrevé la garra del crítico político: "La historia de los gobiernos peruanos es la historia de nepotismos continuados, es la dominación de señaladas familias que fingiéndose defensoras de las clases menesterosas se han perpetuado en la holganza, se han mantenido ejerciendo un control abusivo y repugnante".

Estela de la educación materna, lo domina por breve tiempo la emoción religiosa y se sumerge en el Convento de los

Descalzos. De la soledad conventual emerge con su soneto "Elogio de la Celda Ascética", que reza;

Piadosa celda guardas aroma de breviario,
tienes la misteriosa pureza de la cal
y habita en ti el recuerdo de un Gran Solitario
que se purifica del pecado mortal.

Sobre la mesa rústica un devocionario
y dice evocaciones la estampa de un misal:
San Antonio de Padua, exangüe y visionario
tiene el místico ensueño del Cordero Pascual.

Cristo crucificado llora ingratos desvíos.
Mira la calavera con sus ojos vacíos
que fingen en las noches una inquietante luz.

Y en el rumor del campo y de las oraciones
habla a la melancólica paz de los corazones
la soledad sonora de San Juan de la Cruz.

De esta etapa son su crónica "La procesión del Señor de los Milagros", que obtiene el premio municipal de literatura, y un florilegio de sonetos alejandrinos —"Los salmos del dolor"— que formarían su libro *Tristeza*, nunca publicado. Escribe una comedia, "Las tapadas", inspirada en el pasado virreinal, y un drama histórico, *La Mariscala*, en colaboración con Valdelomar. Pertenece todo a lo que Mariátegui denominaría irónicamente su "edad de piedra".

El grupo no se detiene. Acomete la aventura de la revista *Colónida*, de efímera vida: 4 números, pero de resonancia en el clima reaccionario de Lima. Aparece en el verano de 1916. Movimiento insurgente —no revolucionario— contra el colonialismo intelectual. "Un reto a las revistas serias y a las gentes conservadoras". El experimento concluye, "y los escritores que en él intervienen", expresaría Mariátegui, "sobre todo los más jóvenes, empiezan a interesarse por las nuevas corrientes políticas".

La Prensa toma un sesgo no grato a Mariátegui y abandona su redacción. Junto con él se va César Falcón, al cual lo une antigua y estrecha amistad. "Somos, casi desde las primeras jornadas de nuestra experiencia periodística, combatientes de la misma batalla histórica". Hasta entonces, *La Prensa* "combatía todas las mañanas al régimen, a los hombres, a los partidos de gobierno, y esperaba todas las madrugadas el asalto o la clausura que ya se habían producido en la noche tenebrosa del 29 de mayo

de 1909... Cada día se atacaba más enérgicamente al adversario y éste replicaba con mayor dureza... Los jefes eran perseguidos y encarcelados y volvían para hablar más alto". Su cambio de rumbo político lleva a Mariátegui a *El Tiempo*, "diario con perfiles de izquierda".

En el vórtice, la Primera Guerra Mundial. El Perú evoluciona económicamente. Incrementa su riqueza la oligarquía. Multiplican sus utilidades los barones del algodón y el azúcar, productos que demandan los países en pugna. El costo de la vida sube y la suerte del trabajador empeora en proporción geométrica inversa al progreso económico del terrateniente y el exportador. El poder adquisitivo del salario en 1918 es inferior en un 50 % al que percibe el obrero al declararse la conflagración europea. (Eugenio Chang Rodríguez.) El movimiento proletario va articulándose y la inquietud estudiantil conmueve las universidades. Son los preludios de la organización sindical. En el poder está por segunda vez el "civilista" José Pardo.

Mariátegui, que a través de siete años asciende, en *La Prensa*, desde obrero gráfico hasta redactor, reportero y comentarista, inaugura en *El Tiempo* una columna que no tarda en hacerse popular: "Voces". En ella aborda temas artísticos y literarios y desfilan los acontecimientos políticos más importantes. Es también cronista parlamentario, lo que le permite conocer a esa fauna de farsantes de la política que compone la cleptocracia peruana. Esa experiencia, y el haber sido testigo de la quiebra del parlamentarismo europeo ante la acometida del fascismo, determina su diagnóstico de 1925: "Esta democracia se encuentra en decadencia y disolución. El parlamento es el órgano, es el corazón de la democracia. Y el parlamento ha cesado de corresponder a sus fines y ha perdido su autoridad y su función en el organismo democrático. La democracia se muere de mal cardíaco".

Apenas a los veintidós años Mariátegui es dueño de su oficio. Ha cuajado su estilo y se ha formado el diarista, vivaz, sobrio, avisado. Tiene una nueva visión del mundo y de su patria. Aflora su temperamento polémico en la réplica a los ataques de un mediocre pintor, Teófilo Castillo, que pontifica sobre arte:

Me enorgullece mi juventud porque es sana y honrada y porque me conserva esta gran virtud de la sinceridad... No busco embozos ni me agradan disfraces. Me descubro como soy. Escribo como siento... Ninguna influencia me ha malogrado. Mi producción literaria, desde el día en que siendo

niño escribí el primer artículo, ha sido rectilínea y ha vibrado siempre en ella el mismo espíritu. Fue siempre igual.

Se ahondan su anticivilismo y su beligerancia antiaristocratizante. Un episodio resulta revelador: Mariátegui impugna el "Elogio del Inca Garcilaso de la Vega", que pronuncia José de la Riva Agüero en la Universidad Mayor de San Marcos. El jefe del flamante Partido Nacional Democrático —*futuristas* se intitulan sus conmlitones— destaca como vocero de una facción del *civilismo* y apunta su "evidente fidelidad a la colonia". La crítica del joven escritor trasciende lo meramente literario a la iconoclastia política y social. Y detecta en las palabras del conferenciante su futura conducta pública: la de panegirista del fascismo y servidor de las dictaduras pretorianas de su patria.

En *El Tiempo* permanece José Carlos Mariátegui hasta enero de 1919. Todavía mantiene, en las páginas de otras publicaciones o en las mismas de su principal centro de trabajo, los diversos seudónimos que lo han acompañado: *Juan Croniqueur*, *Jack*, *Kendalif*, *Monsieur Camomille*... La huella de su trayectoria social ínsita en *El Tiempo*. Pero aunque el impacto de la Revolución Rusa y la acción proletaria y estudiantil se reflejan en el país, no cabe aseverar que el pensamiento de Mariátegui sea socialista. Va desbrozando su camino, primero, con la edición de *Nuestra Época*, empresa en la que lo secundan César Falcón y Humberto del Águila, más fugaz que *Colónida* —2 números—, y luego, con el cotidiano *La Razón*. Los talleres de *El Tiempo* se cierran pronto para la naciente revista. En cuanto al diario, el Arzobispado, obsecuente con Augusto B. Leguía, de nuevo en la presidencia tras un golpe de Estado, también le cierra su imprenta. A la vez se decreta oficialmente la clausura. El oncenio leguista, el más largo gobierno republicano, comienza de tal forma.

Dos episodios merecen señalarse en la corta duración de *Nuestra Época*, a saber:

1. La presencia de César Vallejo entre sus colaboradores. Luis Monguió dibuja al gran poeta:

Era entonces César, en su apariencia física, un joven de enjuto, bronceado y enérgico pergeño, de gran melena lacia, abundante y negrísima, la cara de líneas duras, de piel oscura, ojos también oscuros

y de intenso brillo, nariz grande, dientes blanquísimos, protuberante barbilla, manos grandes y nudosas. Vestía traje oscuro, camisa blanca y corbata de lazo descuidadamente anudada. Así viene a Lima, conoce a Mariátegui y se inicia en el periodismo. Poco después publica *Los heraldos negros*, "orto de una nueva poesía en el Perú".

2. Un antecedente del gorilismo. ¿La víctima? José Carlos Mariátegui. Motivo: el artículo "Malas tendencias: El deber del Ejército y el deber del Estado". El autor no firma ya *Juan Croniqueur*. Una nota de redacción aclara: "Nuestro compañero José Carlos Mariátegui ha renunciado totalmente a su seudónimo y ha resuelto pedir a Dios y al Público perdón por los muchos pecados que, escribiendo con ese seudónimo, ha cometido".

La crítica a los excesos y favoritismo de los militares, no obstante su mesura, enfurece a un grupo de oficiales cavernícolas. Mariátegui es insultado y golpeado, a pesar de su inferioridad física, en plena calle. La ciudad se indigna y protesta contra la cobardía y la agresión. Intelectuales y periodistas se solidarizan con la víctima. La réplica, sencilla, imperturbable: "La Fuerza es así". La cultura se enfrenta a la prepotencia y la incultura. El Ministro de la Guerra se ve obligado a renunciar.

La Razón puede subsistir durante tres meses. (Del 14 de mayo al 8 de agosto del 19.) Arrastra el tambaleante régimen de Pardo. Apoya la huelga por el abaratamiento de los artículos de primera necesidad y por la libertad de los obreros presos. El gobierno tilda de "bolcheviques" a los trabajadores, en su mayoría anarquistas o sin partido, y temeroso de un alzamiento popular decreta el estado de sitio. El paro triunfa. Son excarcelados sus dirigentes: Nicolás Gutarra, Carlos Barba y Adalberto Fonken. Miles de obreros desfilan con sus líderes a la cabeza: "Homenaje a los libertados".

Gracias a la veracidad de sus informaciones y al propósito justiciero que lo guía, *La Razón* se convierte en un órgano popular. ¡Cuán lejos está para Mariátegui la peña frívola, decadentista del Palais Concert! Es ya un escritor del pueblo e inaugura un periodismo nuevo, en el fondo y en la forma.

Los trabajadores rinden tributo a los directores de *La Razón*. De pie, en uno de los balcones del edificio, Mariátegui habla cálidamente: "La visita del pueblo fortalece los

espíritus de los escritores de *La Razón* [...] *La Razón* es un periódico del pueblo y para el pueblo, y sus escritores están al servicio de las causas nobles [...] *La Razón* inspirará siempre sus campañas en una alta ideología y un profundo amor a la justicia [...]"

Paralelamente, la movilización de los estudiantes. La Reforma penetra en la fosilizada Universidad Mayor de San Marcos, en lucha contra el anacronismo educacional. Haya de la Torre es su líder. Los vientos de fronda de los universitarios argentinos soplan sobre Lima en la voz del profesor Alfredo Palacios. Mariátegui pone las páginas de *La Razón* al servicio de los reformistas. Obreros y estudiantes encuentran en el nuevo diario su mejor vehículo de propaganda. Juntos abren la marcha combativa. Unidos pelearán en lo adelante.

Como protesta contra la censura del Arzobispo, la columna editorial de *La Razón* aparece en blanco. (Años más tarde, *El Sol*, de Madrid, utiliza el mismo método bajo la dictadura de Primo de Rivera.) Su texto, una crítica al gobierno de Leguía y a su régimen, llamado de la "Patria Nueva", es distribuido en volantes. Tan sólo unos días transcurren y Mariátegui y Falcón anuncian en la prensa el fin de *La Razón*.

Hay un capítulo controvertido en la biografía de Mariátegui: su viaje a Europa. Amigos y enemigos del escritor se preguntan por qué acepta la beca, por tres años, que incluye el pasaje de ida y vuelta, de un gobernante como Leguía, que entroniza de inmediato la dictadura y que decapita la prensa opositora, clausurando *La Razón*, dirigido por el propio Mariátegui. María Wiese no oculta la verdad: "Lo criticaron con dureza algunos amigos y compañeros suyos. 'Ha recibido dinero de Leguía', murmuraban. Y cuando una tarde fue a *La Crónica* a despedirse, en compañía de César Falcón, que viajaba en iguales condiciones, fue acogido fríamente por 'unos cuantos' de los presentes".

¿Puede considerarse una claudicación de Mariátegui la aceptación de la beca, otorgada por el hábil y cauteloso mandante de turno? Ni antes ni después de su retorno de Europa sale de su máquina de escribir una sola palabra de elogio para Leguía. Su vida —limpia y generosamente rendida a una idea liberatriz— es una respuesta condigna. De vuelta al suelo natal, el déspota lo veja, lo encarcela en distintas ocasiones, lo persigue con saña. No lo respeta ni en su sillón de inválido.

Europa: aprendizaje y experiencia

8 de octubre de 1919. El cosmopolita y famoso Barrio Latino. El pasaporte de José Carlos Mariátegui consigna: "Profesión: periodista".

No pierde el tiempo el viajero en la ciudad-luz. Mira y remira con avidez todo lo que ve. Visita museos y exposiciones: el Louvre, el Rodin... Escruta ansiosamente. Asiste a conciertos de Bach, Beethoven, Falla, Debussy o Stravinsky, o se va a la Comédie para oír a Corneille, Racine o Molière. Concita su atención el teatro moderno. "Todas las inquietudes, los contrastes y los problemas de la historia contemporánea se reproducen en el mundo del teatro". Es así como adquiere ese conocimiento del arte que se aprecia en sus crónicas y que aflora en toda su obra. Se pone en contacto con los medios proletarios e intelectuales. Concorre a los debates parlamentarios o a los mítines de Belleville, en donde asoman las nevadas cabezas de los sobrevivientes de La Comuna. El rotativo comunista *L'Humanité*, fundado por Jean Jaurés, le arranca un admirable artículo sobre el jefe socialista, asesinado por un fanático nacionalista en vísperas de la primera guerra imperialista:

la más alta, la más noble, la más digna figura de la Troisième République... El asesinato de Jaurés cerró un capítulo de la historia del socialismo francés. El socialismo democrático y parlamentario perdió entonces a su gran líder. La guerra y la crisis posbélica vinieron más tarde a invalidar y a desacreditar el método parlamentario. Toda una época, toda una fase del socialismo concluyó con Jaurés.

Pero un personaje polariza su interés, despierta su mayor admiración: Henri Barbusse. Hacia él endereza sus pasos. Tras la sangrienta carnicería imperialista, la voz apostólica del autor de *El fuego*, vibrante y ardorosa, llama a todos los escritores del mundo a formar la Internacional del Pensamiento. Y con Anatole France y un núcleo reducido de intelectuales levanta el grupo Clarté y la revista del mismo nombre, cuya influencia se siente en América Latina.

Es el primer tramo en la senda que lo conduce a la militancia comunista. Luego explicaría Mariátegui:

que esta era la trayectoria fatal de *Clarté*. No es posible entregarse a medias a la Revolución. La

Revolución es una obra política. Es una realización concreta. Lejos de la muchedumbre que la hace nadie puede servirla eficaz y válidamente. La labor revolucionaria no puede ser aislada, individual, dispersa. Los intelectuales de verdadera filiación revolucionaria no tienen más remedio que aceptar un puesto en una acción colectiva.

Y recordaría José Carlos Mariátegui, en plática con Armando Bazán, cómo había llegado hasta Barbusse:

Una de las obras que más me impresionaron en mi época de intelectual puro es *El infierno*. Las voces y las imágenes que se agitan en ese libro son difíciles de olvidar. Se quedan pegadas a la conciencia de uno en forma extraña por la veracidad del gesto y del acento. Barbusse era, pues, uno de mis ídolos cuando salí del Perú, y abrigaba la remota esperanza de conocerle personalmente. Grande fue mi alegría cuando, al salir del hotel donde vivía, en el boulevard Saint Michel, vi la vidriera de una librería atestada de frescos ejemplares de *Le feu* (El fuego). Compré el libro inmediatamente, y su lectura me causó una de las más hondas emociones de mi vida. Algunos meses después pude ver a Barbusse en las oficinas de *Clarté*, con el objeto de hacerle un reportaje. Por desgracia, mi francés, muy deficiente por esos días, no me permitió entenderle como es debido. El reportaje no fue gran cosa y se quedó sin publicar [...]

Una profunda amistad —aparte de la identificación política— se anuda entre ambos escritores. Perdura por encima de la distancia. Como epitafio en el mausoleo del esciarcido ensayista peruano, en el cementerio de Lima, grabada están las siguientes palabras de Barbusse: "¿Ustedes no saben quién es Mariátegui? Es una nueva luz de América; un espécimen nuevo del hombre americano".

La dimensión humana de otro excepcional personero de la "Francia histórica", Romain Rolland, atrae también a Mariátegui. Del creador de *Juan Cristóbal* y *Vidas heroicas* y su influencia en la juventud latinoamericana de la segunda década del siglo hablaría en 1926: "Su voz es la más noble vibración del alma europea contemporánea... Pertenece a la estirpe de Goethe, de quien desciende ese patrimonio continental que inspiró y animó su protesta contra la guerra. Su obra traduce emociones universales [...]"

Pocos meses reside en París. La humedad, "los grises impertérritos" de su cielo afectan la precaria salud de Mariátegui. Y parte en busca de sol, de un clima que revitalice su débil organismo. Italia es la próxima estación.

Al amparo de la luz mediterránea se recupera físicamente. Camina entre los milenarios monumentos. Se interna en sus templos y museos. Toca las huellas de la Roma cesárea y del luminoso movimiento renacentista. Un regocijo inusitado llena su espíritu. Mas, para Mariátegui, su vocación intelectual es ya inseparable de su proclividad política. Se ha desprendido de prejuicios y taras individualistas. Desde los días de la *Nueva Epoca* y *La Razón* se proyecta hacia el socialismo. No pierde de vista, pues, la escena pública de la península. Percibe el advenimiento en suelo italiano de un orden social distinto. Y no, por cierto, revolucionario.

El fascismo es la reacción. La contrarrevolución. El anti-comunismo. El viajero ve desfilar los primeros *fasci di combattimento*. Observa a Mussolini reclamar el poder, ascender al gobierno en camisa negra, mientras sus brigadas conquistan Roma. Los retoños del alucinado condottiero cantan la *Giovinetta* por las calles.

Italia, conmovida raigalmente. Los gobiernos de la *Entente* le conceden una mezquina parte del botín ganado en la guerra imperialista. El hambre impulsa a la violencia. Los obreros ocupan las fábricas. Los desmovilizados regresan a sus aldeas y villorios y demandan la tierra. Las huelgas se extienden y paralizan la producción. Es la guerra civil.

La burguesía se atemoriza. Arma, nutre y estimula al fascismo. Y lo empuja a la persecución del socialismo, a la destrucción del movimiento sindical y cooperativo, a la liquidación implacable de las insurrecciones y las huelgas. La clase media —disgustada de la burguesía, pero hostil al proletariado— es su mejor aliado. "Encuentra un hogar en el fascismo". Se alinea en las brigadas fascistas. Y aportan su experiencia y su aptitud para la captación de las masas los desertores del sindicalismo.

Por su parte, los socialistas, victoriosos en las elecciones, dueños del parlamento, se baten en retirada. Inepcia y cobardía los tipifica. Sus líderes principales traicionan escandalosamente, como los dirigentes liberales. "Pocos de estos", diría Mariátegui, "rehusaron enrolarse en el séquito del Duce". Así la mayoría de los intelectuales: "Unos se uncieron sin reservas a su carro y a su fortuna; otros, le dieron un consenso pasivo; otros, los más pru-

dentés, le concedieron una neutralidad benévola. La inteligencia gusta de dejarse poseer por la Fuerza. Sobre todo cuando la fuerza es, como en el caso del fascismo, joven, osada, marcial y aventurera".

Entretanto, Mariátegui remite a *El Tiempo* sus "Cartas de Italia". A veces resucita algunos de sus antiguos seudónimos: *Juan Croniqueur* o *Jack*. Son temas sugerentes los que trata: Benedetto Croce y el Dante; Humo Blanco, *habemus papum*; La paz interna y el fascismo; El Partido Socialista Italiano y la Tercera Internacional. Su carnet de periodista y sus recientes relaciones le permiten asistir al Congreso de Livorno. Nace allí el Partido Comunista Italiano, de notable influencia en la formación marxista de Mariátegui. Incursiona entonces por los predios de la novela y escribe su fascinante relato *Siegfried* y *El profesor Canella*, basado en un episodio que domina la atención de los periódicos y lectores italianos.

Florencia es una aurora para José Carlos. Conoce a Ana Chiappe —17 años, natural de Siena, como el Giotto y Fray Angélico— que sería la compañera cabal en su existencia. Y en Roma nace su primogénito Sandro, así bautizado en homenaje a Botticelli. La historia de este amor entre la adolescente italiana y aquel americano pálido y delgado está sintetizada en un hermoso poema en prosa, "La vida que me diste", escrito por Mariátegui a su regreso a la patria:

—Renací en tu carne cuatrocentista como la de la Primavera de Botticelli. Te elegí entre todas, porque te sentí la más diversa y la más distante. Eras el designio de Dios. Como un batel corsario, sin saberlo, buscaba para anclar la rada más serena. Yo era el principio de muerte; tú eres el principio de vida. Tuve el presentimiento de ti en la pintura ingenua del cuatrocientos. Empecé a amarte antes de conocerte, en un cuadro primitivo. Tu salud y tu gracia antiguas esperaban mi tristeza de sudamericano pálido y cenecio. Tus rurales colores de doncella de Siena, fueron mi primera fiesta. Y tu posesión tónica, bajo el cielo latino, enredó en mi alma una serpentina de alegría.

—Por ti, mi ensangrentado camino tiene tres auroras.³ Y ahora que estás un poco marchita, un poco

³ Mariátegui se refiere a sus tres primeros hijos. Aún no había nacido el cuarto y último.

pálida, sin tus antiguos colores de Madonna toscana, siento que la vida que te falta es la vida que me diste.

En Italia traba amistad con el filósofo Croce y sabe del teórico sindicalista francés, Jorge Sorel. La impronta de ambos —el historicismo del primero y la teoría de los mitos del segundo— penetra las ideas de Mariátegui. Agudamente lo anota el colombiano Francisco Posada en *Los orígenes del pensamiento marxista en Latinoamérica*, cuaderno publicado en 1968 por la revista *Casa de las Américas*. Y un espíritu afin encuentra en el marxista italiano Antonio Gramsci, que ofrenda su vida en una prisión fascista, a la sazón también en el surco filosófico croceano.

Para comprender, sobre todo, el rastro soreliano en la prédica socialista del ensayista peruano, basta transcribir este párrafo de su trabajo "El hombre y el mito":

Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito.

Empero, al mito de la huelga general, de la acción directa, preconizado por Sorel, opone Mariátegui el mito de la revolución social, objetivo del movimiento comunista.

1922. Predomina la agresividad fascista. Mussolini —político, astuto, histriónico y audaz— se ha encaramado firmemente en el poder. Al principio signan su propaganda lemas subversivos y demagógicos; luego, desembozadamente se convierte en el gendarme del capitalismo. Su lenguaje es violento, terriblemente peligroso. Al estrenarse como diputado: "Mi discurso será antiparlamentario, antidemocrático, antisocialista [. . .]" Y en la plaza pública: "Nosotros estamos dispuestos a matar, como estamos dispuestos a morir. Al que toque a la Milicia, se le dará bala [. . .]"

Mariátegui constata que los adversarios del fascismo, socialistas o demócratas, son incapaces de arrostrar la nueva situación. Carecen del ímpetu y la aguerrida disciplina que el Duce ha insuflado a sus partidarios. No se detiene por más tiempo en Italia, donde ha permanecido durante dos años y medio. Arranca con Anita y el pequeño Sandro rumbo a Alemania. Los acompaña César Falcón, recién llegado de España.

Berlín. Es la época dorada de la socialdemocracia, mediocre y traidora. Los adalides del surgente movimiento comunista son decapitados en 1919: Rosa Luxemburgo, Carlos Liebknecht, Leviné, Jorgiches. . . Y barrida la heroica juventud espartaquista. Son sus verdugos los dirigentes socialdemócratas —Ebert y Scheideman—, al servicio de los consorcios industriales, atados a los poderosos terratenientes.

La combatividad de la clase obrera, sin embargo, es ostensible a cada paso. La derrota de la revolución no amengua su capacidad de lucha. Y se fortalecen en la pelea cotidiana las filas comunistas. La burguesía, asustada, adopta una postura beligerante; crea cuerpos mercenarios de tipo fascista, que practican el asesinato político, y propicia y alimenta económicamente organizaciones secretas como la Cónsul, para perseguir a los judíos, a la propia socialdemocracia y a los partidos de izquierda. Consigna de la reacción es la lucha "contra la Constitución antinacional de Weimar".

Se incuba el nazismo, que hace acto de presencia, por primera vez, en el frustrado *putsch* de Munich. Se dan la mano allí la vieja casta militarista, con el general Ludendorff a la cabeza, y el cabo Adolfo Hitler, con el naciente Partido Nacionalsocialista integrado por la feroz camarilla que culmina en la horca de Nüremberg.

¿Cómo columbrar el apogeo del nazismo en ese instante? ¿Cómo prever lo que significaría Hitler una década después, si la *Internacional* se canta en los teatros, en las plazas y en los restaurantes y los retratos de Marx y Engels cuelgan en clubes y centros proletarios? Para el alma romántica de Mariátegui son síntomas reconfortantes. Acaricia la idea de una Alemania soviética, al punto de decir a Armando Bazán en 1927: "Ya verá usted cómo por ese lado se rompen las compuertas y la ola formidable se extiende por todos los confines de Europa".

Y acota Bazán: "La muerte, al alejarle tan prematuramente de este mundo, le llevó, por lo menos, con esa deslumbradora esperanza viva y palpitante en el corazón".

El afán de saber es en él como una obsesión. Quiere conocer el alemán y busca los periódicos, entra en las bibliotecas, aborda —nuevo Sócrates— a los transeúntes para conversar, discutir y aprender. Como en otras ciudades europeas, en Berlín concurre a museos, centros de enseñanza, hospitales, teatros. La estada es corta y hay que darse prisa. Se entera de que Máximo Gorki está en un sanatorio, y allá va Mariátegui en función reporteril. En 1928, en páginas imperecederas, se refiere a la entrevista con el insigne novelista ruso:

Máximo Gorki convalecía en Saarow Oat de las jornadas de la Revolución Rusa. Yo me preguntaba, mientras caminaba de la estación al Nuevo Sanatorio, cómo podía trabajar en este pueblo de convalecencia, infantil, albo y lacteado, un rudo vagabundo de la estepa. Saarow Oat no es un pueblo sino un sanatorio. Un sanatorio encantado, con bosques, jardines, lagunas, chalets, tiendas, un café, gente sana y un ambiente sedante, esterilizado, higiénico. Las excitaciones están rigurosamente proscritas. El crepúsculo —espectáculo sentimental y voluptuoso— severamente prohibido. La población parece administrada por una nurse, la naturaleza tiene un delantal blanco y no ha proferido jamás una mala palabra. ¿Qué podía escribir Gorki en esta aldea industrial, bacteriológicamente pura, de cuento de Navidad? Fue la primera cosa que le pregunté, después de estrechar su mano huraña. Gorki había escrito en Saarow Oat el relato de su infancia. Estaba contando a los hombres su historia. Quería contar la de otros hombres. Todos sus recuerdos eran matinales. La serie de sus grandes novelas realistas estaba interrumpida. Ahora acabo de leer *Los Artamonov*, siento que Gorki no podía volver a escribir así bajo los tilos y los pinos del Nuevo Sanatorio. Saarow Oat: en cada convalecencia me visitan tus imágenes.

Pasan seis meses. La beca, vencida. Es el tiempo de volver a la tierra natal. Quisiera, eso sí, visitar la URSS. Las circunstancias no son propicias. Sandro enfermo. Escaso dinero. Estremecida aún la Unión Soviética por la Revolución. Retorna sin ver el país de sus ensueños. Sale de Hamburgo en febrero de 1923 en el vapor "Negada". Treinta y cuatro días después —el 20 de marzo— arriba al Perú. Evocaría a veces, con ese buen humor que el sufrimiento no puede quebrar, la frase inscrita en el buque: "Nuestra comida es mala, pero peor es no comerla".

En Lima, la revista *Varietades* se limita a esta escueta nota de recepción:

—José Carlos Mariátegui, poeta de auténtica inspiración y de refinado sentido estético, irónico comentarista de la cotidiana realidad nacional, acaba de regresar a la patria, después de tres años de provechosa estada en Europa. Junto con nuestro saludo, nuestro agradecimiento por su gentileza al absorber este reportaje.

Él declara:

—Nos habíamos entregado sin reservas, hasta la última célula, con un ansia subconsciente de evasión, a Europa, a su existencia, a su tragedia. Y descubríamos al final, sobre todo, nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispanoamérica. El itinerario de Europa había sido para nosotros el mejor y más tremendo descubrimiento de América [...]

Halla una Lima convulsa. La dictadura de Leguía y el Arzobispado, hermanados, pretenden dedicar el Perú al Corazón de Jesús. Contra tan absurdo propósito se alzan estudiantes y trabajadores. Mariátegui no participa en la campaña. La considera *una lucha liberalizante y sin sentido revolucionario*. Pero la jornada del 23 de mayo de 1923 es abonada con la sangre del estudiante Manuel Alarcón Vidal y el obrero Salomón Ponce. Desbarata la maniobra politiquera de Leguía. Y queda como un hito histórico de la cooperación obrero-estudiantil.

Aunque tarde, los diarios insertan el día 26 una retractación arzobispal. Su texto expresa

que la proyectada consagración de la nación al Corazón de Jesús se ha convertido en arma contra el gobierno legítimamente establecido y contra las instituciones sociales; que la Iglesia tiene misión de paz y fraternidad y que el gobierno, a quien se había invitado para solemnizar el acto, no ha determinado aún nada". Por lo tanto, "suspéndese el acto de Consagración", y lo firma: "Emilio. Arzobispo".

Mariátegui capta rápidamente la importancia de la cruzada. Y se apresura a colaborar con Haya de la Torre, su conductor, quien le presenta a las Universidades Populares González Prada y a la Federación Estudiantil. Cuatro años más tarde escribe en *Siete ensayos*...

El 23 de mayo reveló el alcance social e ideológico del acercamiento de las vanguardias estudiantiles a las clases trabajadoras. En esa fecha tuvo su bautizo histórico la nueva generación que, con la colaboración de circunstancias excepcionalmente favorables, entró a jugar un rol en el desarrollo mismo de nuestra historia, elevando su acción del plano de las inquietudes estudiantiles al de las reivindicaciones colectivas o sociales...

Como Martí, "montado en un relámpago"

Del 23 al 30, la superior faena de José Carlos Mariátegui. Son siete años de creación. Asombra la obra que realiza este hombre, tan frágil físicamente, en una silla de ruedas desde 1924. Vive, como Martí, "montado en un relámpago". Ha dejado atrás al intelectual puro, devoto del esteticismo, de la era de Colónida. Es el político. El Político con mayúscula. Suscribe con su admirado Barbusse que

hacer política es pasar del sueño a las cosas, de lo abstracto a lo concreto. La política es el trabajo efectivo del pensamiento social; la política es la vida. Admitir una solución de continuidad entre la teoría y la práctica, abandonar a sus propios esfuerzos a los realizadores, aunque sea concediéndoles una amable neutralidad, es desertar de la causa humana.

Mariátegui confiesa que "la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la historia".

La Universidad Popular González Prada es su primera tribuna política. En un ciclo de conferencias que abarca cerca de un año, bajo el rubro de "Historia de la crisis mundial", vuelca Mariátegui sus observaciones y experiencias de la Europa posbélica, en la que le ha tocado vivir en el curso de tres años y medio.

Yo dedico, sobre todo, mis disertaciones a esta vanguardia del proletariado peruano, habla con su peculiar sencillez. Nadie más que los grupos proletarios de vanguardia necesitan estudiar la crisis mundial. Yo no tengo la pretensión de venir a esta tribuna libre de una universidad libre a enseñarles la historia de esa crisis mundial, sino a estudiarla yo mismo con ellos. Yo no les enseño, compañeros.

la historia de la crisis mundial, yo la estudio con ustedes [...]

Las disertaciones de Mariátegui trasuntan su pensamiento marxista. Lo ha transformado el viejo continente. El Perú va conociendo a este gigante del periodismo, de las letras y del pensamiento revolucionario. En la rectoría de la Universidad Popular, en las revistas *Variedades* y *Mundial*, cuyas colaboraciones son el único sustento con que cuenta para su familia, y en *Claridad*, que dirige tras la deportación de Haya de la Torre y que convierte en órgano de la Federación Obrera Regional de Lima. En *Mundial* recibe de su compañero Ezequiel Belarezo —Gastón Rogers— la columna "Peruanicemos al Perú". Su primer trabajo: "El Rostro y el Alma del Tahuantinsuyo". Fecha: septiembre de 1925.

Se produce entonces un hecho que pone de relieve el carácter de Mariátegui. Es encarcelado, junto con un grupo de profesores de las Universidades Populares González Prada, cuando se hallan reunidos para protestar por el destierro de Haya y provocar, si posible fuera, una huelga general. Ya en la Intendencia —cuenta Chang Rodríguez en su libro *La literatura política*— se desarrolla una violenta escena: José Carlos se encara al grosero militar que veja a los detenidos. "¡Usted no tiene derecho a insultarnos, coronel! ¡No tiene más que mirarnos a la cara para darse cuenta que no tienen ningún derecho!" El ensoberbecido esbirro se dirige, rápido, a aquel hombre pequeño que osa increparlo. Pero se detiene y se limita a gritar: "¡Siéntese!" José Carlos le desafía con la mirada y continúa de pie. El militarote vuelve el rostro.

Después de varios días de prisión, el grupo es libertado. Mariátegui prosigue su ingente y proteica labor. Habla y organiza a los trabajadores. Informa, con dominio de los más diversos temas: políticos, económicos, sociales, culturales... Relata con pasión, porque ha de "meter toda su sangre en sus ideas", según el querer de Nietzsche. Interpreta, "marxista convicto y confeso", los acontecimientos. "Sé muy bien que mi visión de la época no es bastante objetiva ni bastante anastigmática", dice en ocasión de presentar su primer libro. "No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe". Es el escritor de su tiempo, que suma a su penetrante sabiduría una aguda sensibilidad social.

Es el año 1924. Mariátegui dado a la acción oral y escrita. Culminan sus charlas en la Universidad Popular González Prada con el "Elogio de Lenin", cargado de emoción y de enseñanzas. A su término, estudiantes y profesores acuerdan remitir un cable de condolencia a los "Soviets de Rusia", por la muerte del eximio guía comunista, que acontece el 21 de enero.

El esfuerzo que viene realizando hace mella en su enfermo organismo. Una tarde, Mariátegui cae al suelo, rendida su voluntad de trabajo. Lo abrasa la fiebre, que sube a 42 grados centígrados. La vieja dolencia en crisis. Intervienen los médicos y detectan un tumor maligno a la altura del muslo izquierdo. Está a punto de morir en la plenitud de su floración intelectual. Se trata de soslayar el recurso postrero, la amputación de la pierna; pero éste se impone sin dilación. El inevitable y radical remedio le salva. Nada sospecha José Carlos de lo que le ha ocurrido. Así permanece durante cuatro días. Finalmente, habla a un amigo que le acompaña. "Es curioso. Desde ayer siento la pierna izquierda adormecida". Es como un relámpago. Palpa debajo de la sábana y descubre la verdad. ¡Inválido para toda la vida! Su vida, tan fecunda, aunque tan corta. "Al verse amputado", comenta María Wiese, "al comprobar que iba a ser inválido, tuvo una crisis de llanto verdaderamente patética y se halaba el cabello, en un arranque de desesperación".

Se recupera con la presencia de Anita, su tierna esposa. Es la única vez que lo dobliga el dolor. Mas su coraje triunfa sobre la angustia. Ejemplo magnífico el de este hombre que, desde su sillón de ruedas, cátedra revolucionaria permanente, enseña, alienta, consuela. Todavía en el hospital se dirige a los redactores de *Claridad*, que preparan el número 6, en esta conmovedora epístola:

Queridos compañeros: No quiero estar ausente de ese número de *Claridad*. Si nuestra revista reapareciese sin mi firma, yo sentiría más, mucho más mi quebranto físico. Mi mayor anhelo actual es que esta enfermedad que ha interrumpido mi vida no sea bastante fuerte para desviarla ni debilitarla. Que no deje en mí ninguna huella moral. Que no deposite en mi pensamiento ni en mi corazón ningún gérmen de amargura ni de desesperanza. Es indispensable para mí que mi palabra conserve el mismo acento optimista de antes. Quiero defenderme de toda influencia triste, de toda sugestión melancólica. Y siento más que nunca la necesidad de nuestra fe

común. Estas líneas escritas en la estancia donde paso mis largos días de convalecencia aspiran, pues, a ser al mismo tiempo que un saludo cordial a mis compañeros de *Claridad* una reafirmación de mi fervor y de mis esperanzas. . . Nuestra causa es la gran causa humana. A despecho de los espíritus escépticos y negativos, aliados inconscientes e impotentes de los intereses y privilegios burgueses, un nuevo orden social está en formación. Nuestra burguesía no comprende ni advierte nada de esto. Tanto peor para ella. Obedezcamos la voz de nuestro tiempo. Y preparémonos a ocupar nuestro puesto en la historia.

La amistad hace posible la convalecencia, que la pobreza obstaculiza. Se celebran funciones teatrales, conferencias y veladas artísticas en auxilio del escritor en desgracia. Es un movimiento de simpatía que conquista a intelectuales de todo el país. En el soleado balneario de Miraflores se restablece. Y con renovado entusiasmo se reinstala en su casa de la calle Washington 544.

En el instante más álgido de mi agonía, yo sabía que no podía morir, que no moriría aún, platica con sus íntimos. Estaba seguro. Yo sabía que mi destino no estaba aún terminado. Y ello me daba una fuerza inaudita. Creo que nuestras vidas son como las flechas que deben alcanzar un blanco. La mía no había llegado al suyo.

Vuelve a su "rincón rojo". Junto a sus libros: en inglés, alemán, español, italiano y francés, idiomas que logra conocer. *Das Kapital*, *La Fin de la Philosophie Allemande*, *Les Questions Fundamentales du Marxisme*, *Jean Christophe*, *Clarté*, las *Obras* de Pirandello, Unamuno, Bontempelli, *Tirano Banderas*, de Valle Inclán, *Los de abajo*, de Mariano Azuela. . .

A las ocho de la mañana se instala en su *chaisse-longue* azul. A trabajar. A leer —lector sin fatiga—, a escribir, a estudiar, ahincada y disciplinadamente. A conversar después de las cinco de la tarde, con artistas, escritores, obreros. Y a soñar. Acaso recuerda a Lenin: "Ningún marxista es completo si no sabe soñar".

Su sueño es editar una revista, portadora del mensaje socialista para el Perú que Europa ha vaciado en su alma. ¿Cómo llamarla? ¿Claridad o Vanguardia? Al borde está de inscribirla con este último título.

vez. ¿Y el dinero para un mensual de más de cuarenta páginas dónde hallarlo? Empresa difícil, pero no imposible. A correr el riesgo. El nombre aparece, sugerido por el pintor José Sabogal: *Amauta*. *Amauta*, de entraña peruana. *Amauta*, el poeta, el sabio, el maestro del Tahuantinsuyo.

El periodista, para quien el oficio no esconde secretos, se entrega a la confección de la revista. Él hace el presupuesto. Prepara el formato, que en su primera etapa será de 25 x 35 centímetros. Escoge los tipos de letra. Indica el número de columnas para cada sección. Pide y selecciona las colaboraciones, que se amontonan en su mesa de trabajo. Afluyen de todas partes del mundo ensayos, poemas, artículos, cuentos, dibujos... Él corrige las pruebas, con la ayuda de un grupo de amigos. Un mensajero, como el mismo José Carlos Mariátegui a los catorce años en *La Prensa*, trae el material de la imprenta Minerva, de su hermano Julio César, donde los obreros empiezan a pararlo.

Salta la edición inicial de *Amauta* —“doctrina, arte, literatura, polémica”— en setiembre de 1926. En su portada, la cabeza de un indio; el sumo sacerdote-profeta del Inca. Es obra del vigoroso Sabogal, director artístico de la nueva publicación. El heroico esfuerzo realizado desde un sillón de ruedas en su cenit. En la *presentación*, Mariátegui define y precisa la proyección de la revista:

Esta revista, en el campo intelectual, no representa a un grupo. Representa más bien un movimiento, un espíritu. En el Perú se siente desde hace algún tiempo una corriente, cada día más vigorosa y definida, de renovación. A los autores de esta renovación se les llama vanguardistas, socialistas, revolucionarios, etc. La historia no los ha bautizado definitivamente todavía. Existe entre ellos algunas discrepancias formales, algunas diferencias psicológicas. Pero por encima de lo que los diferencia, todos estos espíritus ponen lo que los aproxima y mancomunada: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo. La inteligencia, la coordinación de los más volitivos de estos elementos progresan gradualmente. El movimiento —intelectual y espiritual— adquiere poco a poco organicidad. Con la aparición de *Amauta* entra en una fase de definición.

—No hace falta declarar expresamente que *Amauta* no es una tribuna libre abierta a todos los vientos

del espíritu. Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura y un arte agnóstico. No le hacemos ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas. Para nosotros hay ideas buenas e ideas malas. En el prólogo de mi libro *La escena contemporánea* escribí que soy un hombre con una filiación y una fe. Lo mismo puedo decir de esta revista, que rechaza todo lo que sea contrario a su ideología, así como lo que no traduce ideología alguna.

—El objeto de esta revista es el de planear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación —políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Perú, primero con los otros pueblos de América, en seguida con los de otros pueblos del mundo.

Nada más agregaré. Habrá que ser muy poco perspicaz para no darse cuenta de que al Perú le nace en este momento una revista histórica.

Desde el principio, *Amauta* registra nombres de todas las latitudes. Y no ciertamente socialistas, pues Mariátegui se propone agrupar hombres de izquierda o simpatizantes de la izquierda, “aun cuando no coincidan en su matiz exacto”. De cualquier modo, *Amauta* es el andamio para levantar el edificio que necesitamos”, o, para decirlo con Juan Ríos, “el acta de nacimiento y la profecía del socialismo en el Perú”.

Aquí están los más avanzados escritores del momento nacional e internacional: Jorge Basadre, César Vallejo, Enrique López Albújar, Xavier Abril, Luis E. Valcárcel, Armando Bazán, César Falcón, Alberto Hidalgo, José María Eguren, Martín Adán, Magda Portal, Serafín del Mar, Esteban Pavletich —desterrado en Cuba y en México, soldado de Sandino—, César Miró y otros; los cubanos José Antonio Fernández de Castro y José A. Foncueva; Unamuno, Barbusse, Silva Herzog, Alfredo Palacios, Diego Rivera, Waldo Frank, Romain Rolland, Luis Aragón, André Bretón, Sanin Cano, Lunatcharsky, Juana de Ibarbourou, Gabriela Mistral, Máximo Gorki...

No falta el grupo capitaneado por Haya de la Torre. Son compañeros de Mariátegui de las Universidades Populares

y de labores intelectuales o periodísticas. Entre ellos, Luis Alberto Sánchez, Alcides Spelucín, Antenor Orrego, Carlos Manuel Cox, Oscar Herrera, Manuel Seoane, Enrique Cornejo Koster, Eudocio Rabines. Este último colabora desde París, donde se encuentra exiliado. Ha de recorrer todas las serventías de la política: aprista primero, comunista luego, hasta devenir abyecto servidor de la burguesía peruana y del imperialismo.

Haya de la Torre también es colaborador. Está unido a Mariátegui desde los días de la reforma universitaria. Juntos han caminado un largo trecho, que se prolongará hasta 1928. El jefe del APRA, desterrado en Londres, se proclama marxista ortodoxo. Se declara enfáticamente "soldado y obrero de una causa de reivindicación social", enemigo del "oro yanqui" y del "capitalismo explotador". Como Rabines, abjuraría de su credo revolucionario.

Vencedor de su destino, Mariátegui pluraliza sus energías. Organiza la Editorial Minerva, que da a la estampa, entre otros, su libro primigenio, *La escena contemporánea*. En él reúne —reflejo de su tránsito por Europa— sus crónicas de *Variedades y Mundial*: "Biología del Fascismo", "La Crisis de la Democracia", "Hechos e Ideas de la Revolución Rusa", "La crisis del Socialismo", "La Revolución y la Inteligencia", "El Mensaje de Oriente", y "Semitismo y Antisemitismo". ("El mayor mérito de *La escena contemporánea* es que sigue siendo contemporánea.") Escribe para publicaciones extranjeras. Y cumple la empeñosa faena de *Amauta*, que logra arribar al número 9. Su prestigio trasvasa las fronteras del Perú. Se la conoce y justiprecia en América y Europa.

Para su época y para siempre

Pero la nación está en crisis. La dictadura de Leguía se encuentra en bancarrota. Hay que buscar una salida al des-gobierno, al entreguismo económico y político. Los corifeos del régimen, enriquecidos a la sombra del poder, inventan un "complot comunista". Es el pretexto para acallar la protesta popular. Los redactores de *Amauta* y su director son encarcelados o deportados. La isla penal de San Lorenzo se nutre de intelectuales y obreros. Los sicarios de la tiranía allanan el hogar de José Carlos. Como *Claridad* y *La Razón*, *Amauta* es clausurada. "Un nuevo género de accidente del trabajo", dice su rector. La burda patraña es coreada por la sobornada prensa limeña. Mariátegui informa a *La Correspondencia Sudamericana* de Buenos Aires sobre la represión policial:

La policía extrajo violentamente de sus domicilios, la misma noche, a los más conocidos agitadores obreros, tanto para paralizar una segura protesta como para dar mayor volumen a su pesquisa. . . Se apresó al escritor Jorge Basadre, responsable sólo de un estudio sobre la penetración económica de los Estados Unidos en Centro y Sudamérica, y particularmente en el Perú. . . Reclusión en la isla de San Lorenzo de cuarenta ciudadanos, entre escritores, intelectuales y obreros; clausura de la revista *Amauta*, órgano de los intelectuales y artistas de vanguardia; deportación de los poetas Magda Portal y Serafín Dalmar a La Habana; acusación y vejámenes a la poetisa uruguaya Blanca Luz Brum, viuda del gran poeta peruano Juan Parra del Ruego; cierre por una semana de los talleres y oficinas de la Editorial Minerva; prisión mía en el Hospital Militar donde permanecí seis días, al cabo de los cuales se me devolvió a mi domicilio con la notificación de que quedaba bajo la vigilancia policial.

Interviene en la clausura de *Amauta* la embajada norteamericana. Como la orientación de sus artículos responde a una línea antimperialista, presiona al gobierno de Leguía para que suspenda su publicación. Y entre los trabajos que suscitan la ira del procónsul yanqui, Poindexter, están los de Basadre y Haya de la Torre. En el primero —*Mientras ellos se extienden*— afirma su autor:

Hay que rechazar el enfeudamiento (al capital extranjero), primeramente porque es condenable en nombre de la humanidad. Todo el progreso que aporte no será más que algo secundario y subordinado a los fines de explotación de nuestro capital territorial, de nuestro capital humano en beneficio de un número ínfimo de intereses, detentadores de privilegios antisociales. . . Y hay que rechazar el enfeudamiento, también, porque es lesivo a nuestra dignidad colectiva, a nuestra misión como pueblo. . .

Del segundo, *Sobre el papel de las clases medias en la lucha por la Independencia de América Latina*, este párrafo:

—Nuestra lucha contra la venta de nuestros países al imperialismo lleva en sus banderas una palabra salvadora: ¡Nacionalización! La nacionalización de nuestra riqueza es la única garantía de nuestra liber-

tad. Entregar la riqueza de nuestros pueblos al extranjero es entregarlos a la esclavitud. No hay libertad política, ni social, ni individual, sin libertad económica. Un pueblo, como un hombre que está en manos de sus acreedores, que tiene hipotecadas sus fuentes de recursos, son pueblo y hombre perdidos. La única palabra y la única acción salvadora es la nacionalización.

Así piensa Haya de la Torre en 1927. ¡Cómo contrasta esta aserción del joven revolucionario con el pensamiento claudicante del senecto caudillo del aprismo!

Libre ya Mariátegui vuelve a la preparación de la revista. No tiene un segundo de reposo. Le acompaña la solidaridad de escritores de todos los pueblos: Unamuno, Barbusse, Ugarte, Rolland, García Monge, Gabriela Mistral, Frugoni y otros.

Seis meses tarda en reaparecer *Amauta*. "... No podía morir. Habría siempre resucitado al tercer día. No ha vivido nunca tanto, dentro y fuera del Perú, como en estos meses de silencio. La hemos sentido defendida por los mejores espíritus de Hispanoamérica". Son las palabras de su timonel en el Segundo Acto, que abre el número 10. Es el año 27.

En Cuba, un mes después, la dictadura de Machado incoa un proceso similar. Es enarbolada igualmente la acusación de *comunista*. Son envueltos en la redada política ciudadanos de tendencias políticas diversas. Caen en ella los exiliados peruanos que, tras su encierro en la antigua cárcel de La Habana, Prado número 1, prosiguen su peregrinar por América y Europa.

José Carlos Mariátegui tiene treintidós años. Le quedan apenas tres de vida. Su voluntad de trabajo es la misma. Y echa sobre sus hombros una nueva función: editar un periódico de orientación sindical: *Labor* —"quincenario de información e ideas"— se rotula y empieza a circular el 10 de noviembre de 1928.

En *Amauta* el acento es literario y artístico, sin subestimar el aspecto doctrinario. Mariátegui no pierde su conexión con el mundo del arte. Pintores como Sabogal, Julia Codesido, Carmen Saco y Camilo Blas colaboran en su autorizado mensual. Concorre a conciertos y exposiciones. Rinde tributo de admiración a Charles Chaplin en artículo memorable. Populariza la obra pictórica de Diego Rivera.

Comenta los libros recientes. Una de sus crónicas postumas se refiere a Chopin o el Poeta, de Guy de Portalés.

En *El artista y su época*, *El alma matinal y otras estancias del hombre de hoy*, *La novela y la vida* y *Signos y obras*, sus hijos —que cumplen "el deber patriótico y filial" de publicar sus obras completas— recopilan una gran parte de la vasta producción intelectual del eminente pensador. Sus ideas sobre el arte brotan de sus páginas, por las cuales cruzan actitudes y escuelas, figuras y paisajes, principios teóricos y procedimientos técnicos y en las que proclama:

El artista que no siente las agitaciones, las inquietudes, las ansias de su pueblo y de su época, es un artista de sensibilidad mediocre, de comprensión anémica... Su ideología no puede salir de las asambleas de estetas; tiene que ser una ideología plena de vida, de emoción, de humanidad y de verdad; no una concepción artificial, literaria y falsa.

Mariátegui no cree que el artista puede vivir marginado de su tiempo, de su pueblo, de su circunstancia. Refleja, invariablemente, los dolores, las esperanzas de sus gentes. Los grandes creadores en materia artística no son apolíticos. Lo que comunica perennidad a una obra maestra es su valor social y político. Aunque no en el sentido estrecho, parroquial o partidista del vocablo. Es un factor presente en la literatura griega —*La Ilíada* y *La Odisea* están basadas en hechos políticos—, en el teatro de Esquilo, Sófocles o Eurípides, en las comedias de Aristófanes. Esa inspiración política mueve la magna obra del Dante, "extrañado de sus patrios lares", según el epitafio que hace grabar en su tumba; en la literatura clásica española: Cervantes, Lope, Quevedo, Calderón, la novela picaresca; en la novelesca rusa: Pushkin, Tolstoi, Gogol, Dostoyevsky, Gorki; en la literatura inglesa, desde Shakespeare a Bernard Shaw o Wells, sin olvidar a Byron y Shelley en la francesa, con Molière, Voltaire y Victor Hugo, Balzac, Anatole France, Rolland y Barbusse.

Sólo el soplo político puede engendrar un arte intemporal, ecuménico. Dos escritores de su patria mencionan Mariátegui como símbolos de ese concepto de la literatura: Ricardo Palma, el inefable ironista y formidable crítico de la era colonial, con sus *Tradiciones peruanas*, y González Prada, "el primer instante lúcido de la conciencia del Perú integral", en cuya panfletaria prosa "se encuentra el germen del nuevo espíritu nacional".

Para Mariátegui, "la literatura no es independiente de las demás categorías de la historia". Elogia la conducta de Unamuno frente al directorio militar que des gobierna a España.

En los períodos tempestuosos de la historia, ningún espíritu sensible puede colocarse al margen de la política. La política en esos períodos no es una menuda actividad burocrática, sino la gestión y el parto de un nuevo orden social... La Inteligencia y el Sentimiento no pueden ser apolíticos. No pueden serlo sobre todo en una época principalmente política. La gran emoción contemporánea es la emoción revolucionaria. ¿Cómo puede, entonces, un artista, un pensador, ser insensible a ella?

Con reiteración subraya esta supeditación del arte a la política. Mas no con un sentido dogmático. A este respecto conviene repetir con Alberto Tauro en el prólogo a *El artista y la época*: "El propio José Carlos Mariátegui es un heterodoxo en materia artística, pues no considera operante la exclusiva adopción a las pautas de una escuela, ni acepta la validez permanente de ningún dogma estético".

Por lo demás, enuncia originales tesis estéticas relacionadas con las mutaciones históricas. Fija el papel que debe jugar la Inteligencia en la lucha social. Apunta a veces contradicciones y formula críticas severas que se resienten por su imprecisión. Al abordar el caso Papini —cuya compleja versatilidad enfoca certeramente— incurre en la generalización de expresar que "el intelectual y el artista están siempre en conflicto con la vida, con la historia"... lo que no se compadece con su apología del autor de *La agonía del cristianismo*, "una de las grandes inteligencias de Occidente". Al final, su fina percepción desbroza el camino y diafaniza toda confusión.

El ensayista peruano establece las diferencias entre el realismo decimonónico y el nuevo realismo. La *defunción* del primero —cita como sus representantes sólo a Stendhal y Zola— le parece irrefutable. He aquí una obra literaria cuya influencia ha periclitado. En su indagación por el universo del arte desemboca Mariátegui en la conclusión de que "esta época de compleja crisis política es también una época de compleja crisis artística. Aparecen en el arte conceptos y formas totalmente adversas a los conceptos y formas clásicos... No envejecen únicamente las formas políticas de una sociedad y una cultura; envejecen también sus formas artísticas. La decadencia y el desgaste de

una época son integrales, unánimes". (Postimpresionismo y cubismo).

Proliferan nuevas escuelas y tendencias artísticas: futurismo, dadaísmo, expresionismo, cubismo, superrealismo, "conjunto de búsquedas, tanteos y pesquisas" a través de los cuales Mariátegui advierte el nacimiento de un arte realista. Mas no el realismo socialista, según el discutido criterio de Zdanov, que reduce el arte a "una especie de propaganda política con elementos *rosa* (héroe positivo, romanticismo revolucionario, descripción completa de la realidad, etc.), que cae al nivel de producciones adocenadas, conservadoras", como acertadamente enfatiza Posada. El sagaz periodista limeño se adhiere a la política que defiende la Revolución de Octubre en su primera etapa de la nueva sociedad. La idílica imagen del mundo, implícita en el realismo burgués, resulta extraña al pensamiento de la joven promoción de escritores y artistas. Las llamadas literaturas de vanguardia, especialmente el superrealismo, asumen una actitud revolucionaria o antiburguesa desde el minuto en que inaugura una era de "preparación para el realismo verdadero".

Mariátegui cree hallar ese realismo en el proceso artístico de la revolución bolchevique. Lo escruta en la novela, en la poesía, y en el teatro de su primer período.

Aparecen desde hace tiempo signos precursores de un arte que, como las catedrales góticas, reposará sobre una fe multitudinaria. En algunos poemas de Alejandro Blok —*enfant du siècle*, como Barbusse— en "Los Escitas", verbigracia, se siente ya el rumor caudaloso de un pueblo en marcha. Vladimir Mayakovski, el poeta de la Revolución Rusa, preludia, más tarde, en su poema "150 millones" una canción de gesta. Los animadores del nuevo teatro ruso ensayan en Moscú representaciones en que intervienen millares de personas y que Bertrand Russell compara con los misterios de la Edad Media por su carácter imponente y religioso. El siglo del Cuarto Estado, el siglo de la revolución social, prepara los materiales de su épica y de sus epopeyas.

Al escudriñador crítico que es Mariátegui no se le escapa la significación de la nueva literatura rusa. Ahí, "la fantasía vuelve por sus fueros"; el arte se reencuentra con la realidad, de la cual el viejo realismo está distante. En la novela *El cemento*, de Fedor Gladkov, está inmerso lo que él define como el "realismo proletario o verdadero". De la

bien sentado que esta "no es una obra de propaganda". El autor

no se ha propuesto absolutamente la seducción de los que esperan, cerca o lejos de Rusia, que la revolución muestre su faz risueña para decidirse a seguirla [...] La verdad y fuerza de esta novela —verdad y fuerza artística, estética y humanas—, residen precisamente en su severo esfuerzo por crear una expresión del heroísmo revolucionario, sin omitir ninguno de los fracasos, de las desilusiones, de los desgarramientos espirituales sobre los que ese heroísmo prevalece [...]

Aunque complejo, el mensaje estético de Mariátegui es siempre diáfano. En ningún momento se nubilan sus ideas, cuya matriz es la propia vida. "El arte se nutre de la vida y la vida se nutre del arte", expresa al referirse al teatro de Pirandello y a la novela de Unamuno. "Es absurdo incomunicarlos y aislarlos. El arte no es acaso sino un síntoma de plenitud de la vida". Y con esa su interpretación dialéctica de las cosas: "La vida es circulación, es movimiento, es marea... La vida no es monólogo. Es un diálogo, es un coloquio".

En un artículo de fines de 1926 —«Arte, revolución y decadencia»—, que ha merecido amplia difusión, Mariátegui precisa las directrices de su credo estético, las relaciones de la creación artística o literaria con su contorno y su paisaje político. El debate en torno al arte nuevo se expande por el mundo de habla hispana, José Ortega y Gasset participa en él con su equívoco *La deshumanización del arte*. La polémica adquiere calor, en España y en este continente. Se escinden los escritores. El director de *Amauta* toma partido junto a las vanguardias. Y plantea:

No todo el arte nuevo es revolucionario, ni es tampoco verdaderamente nuevo. En el mundo contemporáneo coexisten dos almas, las de la revolución y la decadencia. Sólo la presencia de la primera confiere a un poema o un cuadro valor de arte nuevo.

No podemos aceptar como nuevo un arte que no nos trae sino una nueva técnica. La técnica nueva debe corresponder a un espíritu nuevo también. Si no, lo único que cambia es el paramento, el decorado. Y una revolución artística no se contenta de conquistas formales.

La decadencia y la revolución, así como coexisten en el mismo mundo, coexisten también en los mismos individuos. La conciencia del artista es el circo agonal de una lucha entre los dos espíritus. Finalmente, uno de los dos prevalece. El otro queda estrangulado en la arena.

La decadencia de la civilización capitalista se refleja en la atomización, en la disolución de su arte.

Esta anarquía, en la cual muere, irreparablemente escindido y disgregado el espíritu del arte burgués, preludia y prepara un orden nuevo. En esta crisis se elaboran dispersamente los elementos del arte por venir.

El sentido revolucionario de las escuelas o tendencias contemporáneas no está en la creación de una técnica nueva. Está en el repudio, en el desahucio, en la befa del absoluto burgués. La literatura de la decadencia es una literatura sin absoluto. El hombre no puede marchar sin una fe, porque no tener una fe es no tener una meta. El artista que más exasperadamente escéptico y nihilista se confiesa es, generalmente, el que tiene más desesperada necesidad de un mito.

Los futuristas rusos se han adherido al comunismo; los futuristas italianos se han adherido al fascismo. ¿Se quiere mejor demostración de que los artistas no pueden sustraerse a la gravitación política?

Los criterios de José Carlos Mariátegui —novedosos, vitales, orientadores— mantienen su vigencia.

El quincenario *Labor* es una especie de extensión de *Amauta*, proyectado hacia el terreno proletario. Bajo la amenaza de la enfermedad, en acecho la policía, hundido en un sillón de ruedas, Mariátegui escribe directamente para el trabajador manual. *Labor* se convierte en intérprete de los reclamos y necesidades del obrerismo peruano, que percibe que tiene ya en las manos la brújula que marca su ruta. La pasión comunista del piloto se traduce en sus columnas. La campaña es eficaz y el mensaje penetra en las masas populares. Ancla en las más remotas comunidades indígenas.

Clamor de batalla, grito de defensa, *Labor* siembra el temor en los predios del leguismo. La represalia no demora. La dictadura prohíbe su publicación, que sólo ha podido lograr diez números. Eshirros del régimen invaden el

domicilio de Mariátegui, saquean su biblioteca, destruyen libros y documentos valiosos. El peligro de la clausura rodea a *Amauta*.

Su protesta por el atropello cobra inusitada tónica. En carta al Ministro de Gobierno:

Es posible que la existencia de este periódico resulte incómodo a las grandes empresas mineras que infringen las leyes del país en daño de los obreros; es posible que tampoco sea grata al gamonalismo latifundista, que se apropia de las tierras de las comunidades, celosamente amparadas por *Labor*, en su sección "El Ayllu". Pero ni uno ni otro hecho me parece justificar la clausura de este periódico por razones de orden público.

Ante la Asociación Nacional de Periodistas, como miembro activo:

No puedo pensar que la libertad de prensa en el Perú sea indiferente a la ANP, fundada para defender todos los derechos y fueros del periodista. . . Si las noticias e ideas que se consienten divulgar a los periodistas están subordinadas al criterio policial, la prensa se convierte en un comunicado de policía, y en estas condiciones, la dignidad de la función periodística se encuentra atacada y rebajada.

Y en la siguiente edición de *Amauta*, bajo el título, *Labor interdicta*:

Del mismo modo que, suprimida *Amauta* en junio de 1927, no renunciábamos a seguirla publicando, nos negamos a aceptar que una medida de policía cause la desaparición definitiva de *Labor*. Reivindicamos absolutamente nuestro derecho a mantener esta tribuna en defensa de los derechos de las clases trabajadoras. . . Una de las voces de orden del proletariado sindical en su nueva etapa es, conforme al reciente manifiesto de la Confederación General de Trabajadores del Perú, la defensa de la libertad de prensa, de asociación y de reunión para los obreros. Otros grupos o facciones pueden abdicar estos derechos. El proletariado con conciencia clasista, no.

Escribe a un grupo de deportados peruanos en París (30 de diciembre de 1928), y narra su tensa existencia:

El trabajo diario me embarga con una tiranía extenuante. Debo hacer frente a obligaciones innumerables: las de mi trabajo personal, las de mis colaboraciones en las revistas, las de mis estudios y cien más. Todo esto sin olvidar la de *manager* de mis fuerzas, siempre propensas a fallar. Como si *Amauta* no me diera bastante trabajo, nos hemos metido en la empresa de *Labor*, periódico al que vamos dando poco a poco su fisonomía, con la idea de transformarlo en semanario apenas su economía lo consienta.

Siete ensayos . . .

En ese año, entregan las prensas de Minerva la obra fundamental de José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Constituye la primera aplicación del método marxista al estudio de la historia del Perú. El amor a su tierra lo conduce a enjuiciar los problemas cardinales de la nación con voz original y beligerante palabra. Y lo hace sobria y mesuradamente, sin lirismo ni retórica. Observa Jorge del Prado que

sólo a través de estos ensayos, y desde que ellos aparecieron se comenzó a conocer en toda su profundidad, tanto en el extranjero como en nuestro país, la situación económica, jurídica, social de nuestras masas indígenas y campesinas, de sus necesidades más torturantes, del estado económico y del desarrollo cultural de nuestro pueblo, etcétera.

Controversias de todo tipo se desatan en relación a *Siete ensayos*. Principalmente, su ideología es el blanco contra el cual disparan sus flechas con curare los voceros de la reacción. El "civilismo" intelectual, aunque declinante, arremete contra el libro. Considera una herejía enfocar la vida histórica del Perú desde un ángulo científico, moderno. Reprocha a Mariátegui su calidad de autodidacto. No es universitario. No es académico. Se le califica desdeñosamente de periodista. Frente a la opinión de esta inteligencia pasadista, vale la relectura de Bernard Shaw: "El periodismo puede reclamar el derecho de ser la más alta forma de literatura. . . Yo soy también un periodista orgulloso de serlo y cuido de cortar en mis obras todo aquello que no sea periodismo".

Mariátegui pone oídos sordos a la crítica del virreinato intelectual. No obstante su ancha y honda cultura, su destreza estilística, su fácil manejo de datos y estadísticas

desprecia la erudición libresca. "El dato no es sino dato. Yo no me fío demasiado del dato. Lo empleo como material. Me esfuerzo por llegar a la interpretación". Y en la "Advertencia" de los *Siete ensayos*:

Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano. Estoy lo más lejos posible de la técnica profesoral y del espíritu universitario.

Queda ahí, visión meridiana y realista, el escenario nacional, desde la conquista, hecha en nombre de Dios y del rey, con los procedimientos más feroces de esclavitud y exterminio, hasta la república, que se desenvuelve bajo el signo de la tiranía caudillesca, el latrocinio, la anarquía y la supeditación al capitalismo imperialista.

Para el Perú, evidentemente, la independencia es un movimiento ilusorio. Los verdaderos próceres de la libertad son los Tupac Amaru, Los Pumacahua, los Atusparia, porque son los precursores de la libertad del indio que, antes y después de la sedicente emancipación, se debate en la sima de la expoliación y el hambre. A la feudalidad colonial sucede el régimen aniquilador del gamonalismo. Como explica Mariátegui, el gamonalismo que

no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios; sino que entraña todo un fenómeno representado por los gamonales propiamente dichos y que comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. Hasta el indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo.

La víctima de ese fenómeno, por supuesto, es la mayoría indígena, cuya reivindicación económica y social resulta postulado inaplazable en el proceso revolucionario peruano.

"En términos absolutamente inequívocos y netos", plantea Mariátegui en su obra la solución de esta crítica cuestión.

Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio [...] no nos contentamos con reivindicar su derecho a la educa-

ción, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo [...] La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural [...] Comenzamos por proclamar, categóricamente, su derecho a la tierra [...] La redención, la salvación del indio, he ahí el programa y la meta de la redención humana. Los hombres nuevos quieren que el Perú repose sobre sus naturales cimientos biológicos.

Siete ensayos no es un libro orgánico, como bien indica Mariátegui. Reúne "los escritos publicados en *Mundial* y *Amauta* sobre aspectos sustantivos de la realidad peruana [...] Toda esta labor no es sino una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú". Los títulos de los trabajos que encierra son harto elocuentes: "Esquema de la evolución económica"; "El problema del Indio"; "El problema de la tierra"; "El proceso de la instrucción pública"; "El factor religioso"; "Regionalismo y centralismo" y "El proceso de la literatura".

En el primero de dichos ensayos Mariátegui enfoca el proceso económico del Perú, en el que distingue tres etapas:

1. La conquista, que destruye la formidable máquina de producción del imperio de los Incas, colectivista, socialista, para echar sobre sus ruinas las bases de una economía feudal.

Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerzas y medios de producción.

2. La independencia, sobre la cual "el amauta peruano" sostiene la siguiente tesis:

Las ideas de la revolución francesa y de la constitución norteamericana encontraron un clima favorable a su difusión en Sudamérica, a causa de que en Sudamérica existía ya, aunque fuese embrionariamente, una burguesía que, a causa de sus necesidades e intereses económicos, podía y debía contagiarse del humor revolucionario de la burguesía europea. La independencia de Hispanoamérica no se habría realizado, ciertamente, si no hubiese con-

emoción de su época, con capacidad y voluntad para actuar en estos pueblos una verdadera revolución. La independencia, bajo este aspecto, se presenta como una empresa romántica. Pero esto no contradice la tesis de la trama económica de la revolución emancipadora [...]

Bajo el estímulo financiero de los banqueros de Londres se forman las nuevas repúblicas. Mientras España mantiene al Perú como fuente de metales preciosos, Inglaterra lo prefiere como productor de guano y el salitre. Se inicia así el predominio del capitalismo británico en la economía del país.

3. La posguerra (tras el primer conflicto imperialista). Este período se significa por la entrega de los ferrocarriles del Estado a la banca inglesa mediante el contrato Grace. Surgen nuevas inversiones del capital británico. La política del caudillo Piérola se ajusta al criterio económico de la plutocracia civilista. Son fases fundamentales de este capítulo la aparición de la industria moderna, la función del capital financiero; el acortamiento de las distancias a consecuencia de la apertura del Canal de Panamá, que se traduce en el incremento del tráfico entre el Perú y los Estados Unidos y Europa; la gradual superación del poder británico por el poder norteamericano y la participación de éste en la explotación del cobre y del petróleo, convertidos en dos de los mayores productos nacionales; el fortalecimiento de la burguesía; la ilusión del caucho, que adquiere temporalmente valor extraordinario en la economía y en la imaginación del país; se refuerza la hegemonía económica de la costa; la política entreguista de los empréstitos a la banca yanqui con destino a la ejecución de un programa de obras públicas.

Finalmente, Mariátegui apunta que

en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada.

En el segundo ensayo de su libro sobresale un nuevo concepto de la cuestión indígena

que arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los gamonales [...]. El gamonalismo invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. El hacendado, el latifundista, es un señor feudal. Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita. El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio. El juez, el subprefecto, el comisario, el maestro, el recaudador, están enfeudados a la gran propiedad. La ley no puede prevalecer contra los gamonales.

Esta misma opinión la expone Mariátegui en el "Prólogo" al libro *Tempestad en los Andes*, de Luis A. Valcárcel, en el cual escribe:

No es civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo incaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial?

"El problema agrario", insiste Mariátegui, "se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad". Y expresiones de la feudalidad supérstite son el latifundio y la servidumbre del indio. La independencia anula en principio los privilegios de la aristocracia terrateniente, pero deja intacta, de hecho, sus posiciones.

A despecho del liberalismo teórico de la Constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de la economía capitalista, el gamonalismo latifundista se mantuvo como clase dominante. Tratar, pues, de resolver esta cuestión por las vías de la democracia burguesa resulta una gestión baldía. La fórmula individualista —creación del minifundio o

fraccionamiento del latifundio—, ensayada en otros países, ha sido superada. Aparte de fundamentos doctrinales, el sagaz ensayista aprecia un factor incontestable en el problema agrario del Perú: “la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena.

Por otra parte, el virreinato, el colonialismo pervive en el feudalismo, cimiento económico de una clase cuya hegemonía no cancela la revolución de independencia. Y como el régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda nación, “el problema agrario domina todos los problemas de la nuestra”. Asevera concluyentemente Mariátegui que “sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales”.

Se refiere luego al régimen de trabajo en la agricultura, determinado, centralmente, por el régimen de propiedad. Y afirma que “en la misma medida en que sobrevive en el Perú el latifundio feudal, sobrevive también, bajo diversas formas y con distintos nombres, la servidumbre”. Señala las diferencias entre la agricultura de la costa y la de la sierra. En la primera, cuando no es el indio, es el negro o el culí chino el trabajador de la tierra. En el latifundista, parejamente actúan el sentimiento del aristócrata medieval y del colonizador blanco, saturado de prejuicios raciales. El yanaconazgo y el “enganche” son métodos feudales que prevalecen en la agricultura costeña. Todas las actividades de funcionarios políticos o administrativos están sujetas a la autoridad del terrateniente, cuya propiedad se halla fuera de la potestad del Estado. El ámbito de la hacienda es íntegramente señorial. Los grandes propietarios se valen del yanaconazgo y el “enganche” para rechazar el salario libre, inherente a una economía liberal y capitalista.

Mariátegui explica el carácter de ambos sistemas. El “enganche”, que

priva al bracero del derecho de disponer de su persona y su trabajo, mientras no satisfaga las obligaciones contraídas con el propietario, descende inequívocamente del tráfico semiesclavista de culíes; el yanaconazgo es una variedad del régimen de servidumbre a través del cual se ha prolongado la feudalidad hasta nuestra edad capitalista en los pueblos política y económicamente retardados.

La costa padece la falta o insuficiencia de brazos. El yanacona o arrendatario o aparcerero vincula al suelo a la escasa población regnícola, que sin esta mínima garantía de disfrute de la tierra tiende a emigrar; el “enganche” asegura a la agricultura costeña el aporte de los trabajadores serranos que, aunque extraños a su medio, se encuentran mejor remunerados. Así, pues, las condiciones del bracero en las haciendas de la costa es superior a las de los feudos de la sierra, donde el terrateniente es omnipotente y sólo le preocupa su rentabilidad y no la productividad de las tierras. Aquí, “dentro de las sombrías fases de la propiedad y el trabajo precapitalistas”, la forma de arrendamiento, según el autor de *Siete ensayos*, es la siguiente: el propietario se limita a ceder el uso de sus terrenos, mientras el arrendatario pone de su parte capital y trabajo necesarios para que el cultivo se realice. Concluido éste se reparten por igual todos los productos. Eso no es todo: el aparcerero está obligado a intervenir personalmente en las faenas del propietario con el jornal acostumbrado de 25 centavos diarios.

Como culminación de su importante ensayo Mariátegui apunta hechos de singular interés:

—La industrialización, bajo un régimen y una técnica capitalistas, en los valles de la costa se debe al impulso financiero del capital británico y norteamericano en la producción del azúcar y el algodón.

—Los latifundistas dedican sus tierras al cultivo de esos dos productos porque están financiados por poderosas firmas exportadoras.

—Los grandes terratenientes actúan en realidad como intermediarios o agentes del capitalismo extranjero.

Al analizar la trayectoria de la instrucción pública, Mariátegui observa tres influencias: la española —herencia, más bien—, la francesa y la norteamericana. Y la continuidad del virreinato en la república.

Un sentido aristocrático y un concepto eclesiástico y literario de la enseñanza que nos legó España. Dentro de este concepto, que cerraba las puertas de la Universidad a los mestizos, la cultura era un privilegio de casta. El pueblo no tenía derecho a la instrucción. La enseñanza tenía por objeto formar

Un igualitarismo verbal surge con la revolución, pero con vista al criollo, con desdén por el indio.

La reforma de 1920 conlleva el predominio de la influencia norteamericana. Técnicos yanquis asesoran al propugnador de la orientación, el profesor Villarán. Pero la reforma fracasa. Mariátegui explica:

La ejecución de un programa demoliberal resultaba en la práctica entrabada y sabotada por la subsistencia de un régimen de feudalidad en la mayor parte del país. No es posible democratizar la enseñanza de un país, sin democratizar su economía y sin democratizar, por ende, su superestructura política.

No se le escapa a Mariátegui una debatida cuestión en el desarrollo de las ideas en América Latina: la Reforma Universitaria. Del documentado libro de Gabriel del Mazo sobre el tema, extrae criterios esclarecedores de sus causas expuestos por sus principales fautores. Desde la Argentina —cuna del movimiento— hasta el propio Perú, pasando por Chile, Colombia o Cuba, todos los portavoces de la nueva generación estudiantil convienen en que

por su estrecha y creciente relación con el avance de las clases trabajadoras y con el abatimiento de viejos privilegios económicos, no puede ser entendido sino como uno de los aspectos de una profunda renovación latinoamericana. . . No coinciden rigurosamente todas las diversas interpretaciones —agrega—, pero con excepción de las que proceden del sector reaccionario, interesado en limitar el alcance de la Reforma, localizándola en la Universidad y la enseñanza, todas las demás la definen como la afirmación del *espíritu nuevo*, entendido como espíritu revolucionario.

En cuanto al Perú, Mariátegui declara que “por varias razones, el espíritu de la Colonia ha tenido su hogar en la Universidad”. La vieja aristocracia colonial prolonga su dominio en la República, retardando su evolución histórica y enervando su impulso biológico. Por ello, la Universidad no cumple una función progresista y creadora en la vida peruana, a cuyas necesidades profundas y a cuyas corrientes vitales resulta no sólo extraña sino contraria.

La insurgencia estudiantil registra escasos logros. Se siente estimulada al principio por la victoriosa insurrec-

ción de Córdoba y por las palabras admonitorias del profesor Palacios. Pero esas mismas conquistas son escamoteadas un año después del congreso nacional de estudiantes celebrado en el Cuzco en 1920. Mariátegui constata que lo único trascendental de ese evento es la creación de las universidades populares González Prada, destinadas a vincular a los estudiantes revolucionarios con el proletariado y a dar un vasto alcance a la agitación estudiantil. Y, por otro lado, cabe anotar que, al calor de la Reforma, en todos los países latinoamericanos se forman núcleos de estudiantes dedicados al estudio de las teorías marxistas y de economía y sociología, cuyos conocimientos ponen al servicio de la clase obrera, dotando a ésta, en muchos lugares, de verdaderos rectores intelectuales. Asimismo, los propagandistas y actores más entusiastas de la unidad política de América Latina se reclutan entre los líderes de la Reforma Universitaria.

En pocos años, aquí o allá, a lo largo del continente la Reforma resulta frustrada. Mariátegui cita una verdad de Palacios: “Mientras subsista el actual régimen social, la Reforma no podrá tocar las raíces recónditas del problema educacional”.

En el factor religioso lo primero que contempla el ensayista peruano es la religión incaica. Sostiene que el culto del Tahuantinsuyo “carecía de poder espiritual para resistir al Evangelio” y que sus rasgos fundamentales son su colectivismo teocrático y su materialismo. Era un código moral antes que una concepción metafísica.

El Estado y la Iglesia se identificaban absolutamente; la religión y la política reconocían los mismos principios y la misma autoridad. Lo religioso se resolvía en lo social [. . .] Tenía fines temporales más que fines espirituales. Se preocupaba del reino de la tierra antes que del reino del cielo. Constituía una disciplina social más que una disciplina individual. El mismo golpe hirió de muerte a la teocracia y a la teogonía [. . .]

Lo que subsiste en el alma indígena son los ritos agrarios, las prácticas mágicas y el sentimiento panteísta.

Mariátegui califica la conquista como la última cruzada. Su carácter de tal la define como una empresa militar y religiosa. “La realizaron en comandita soldados y misioneros”. Después el coloniaje; una “empresa política y eclesiástica”. El culto y la liturgia suntuosa del catolicismo cautivan al indio. La facilidad de la Iglesia para aclima-

tarse a cualquier tiempo histórico, su poder mimético ya demostrado siglos atrás con la absorción de antiguos mitos y la apropiación de fechas paganas, continuó en el Perú. "El culto de la virgen encontró en el lago Titicaca —donde parecía nacer la teocracia incaica— su más famoso santuario".

Pero la pasividad con que los indios se dejan catequizar y lo fácilmente que se produce la superposición del culto católico al sentimiento indígena enflaquece moralmente al catolicismo. Bajo la obra evangelizadora de misioneros y eclesiásticos subsiste el paganismo aborígen. Como no tienen que velar por la pureza del dogma, los enviados de la Iglesia se limitan a servir de guía a una grey rústica y sencilla, sin inquietud espiritual alguna. Lo mejor de sus energías lo gastan "en sus propias querellas internas, o en la casa del hereje, si no en una constante y activa rivalidad con los representantes del poder temporal".

Fija bien Mariátegui lo que distingue la conquista y colonización anglosajona de la española. La primera es "una aventura absolutamente individualista, que se desarrolla en una tierra casi virgen, que obliga a los hombres que la realizan a una vida de alta tensión". Al colonizador no le preocupa la evangelización de los aborígenes. Ni misioneros, ni predicadores, ni teólogos de convento. El individualismo puritano hace de cada pionero un pastor; el pastor de sí mismo. No tiene que conquistar una cultura y un pueblo sino un territorio. Para la posesión simple y ruda del suelo sobran las milicias aguerridas de catequistas y sacerdotes que movilizan los españoles para su cruzada.

Llama la atención Mariátegui sobre el papel del protestantismo

como levadura espiritual del proceso capitalista [...] La reforma protestante contenía la esencia, el germen del Estado liberal [...] El capitalismo y el industrialismo no han fructificado en ninguna parte como en los pueblos protestantes [...] Han llegado a su plenitud sólo en Inglaterra, Estados Unidos y Alemania. Y dentro de estos Estados, los pueblos de confesión católica han conservado instintivamente gustos y hábitos rurales y medievales [...] Y en cuanto a los Estados católicos, ninguno ha alcanzado un grado superior de industrialización [...] España, el país más clausurado en su tradición católica, presenta la más retrasada y anémica estructura capitalista [...]

Apunta indiscutibles opiniones:

La revolución de la independencia, del mismo modo que no tocó los privilegios feudales, tampoco tocó los privilegios eclesiásticos [...] Amamantado por la catolicidad española, el Estado peruano tenía que constituirse como Estado semifeudal y católico. La república continuó la política española, en éste como en otros terrenos... El liberalismo peruano, débil y formal en el plano económico y político, no podía dejar de serlo en el plano religioso.

Reconoce Mariátegui que el movimiento radical —gonzález-pradista— denuncia y condena el civilismo, el pierolismo y el militarismo que dominan la política peruana y significa la primera agitación anticlerical efectiva, pero no amenaza en lo más mínimo la estructura económico-social del país. Atribuye su debilidad al hecho de que está dirigido por hombres de temperamento más literario o filosófico que político, aparte de que carece de un programa económico-social. "Sus dos lemas centrales —anticentralismo y anticlericalismo— eran por sí solos insuficientes para amenazar los privilegios feudales".

Insiste con Sorel en que "la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos".

"El regionalismo no es en el Perú un movimiento, una corriente, un programa", escribe Mariátegui. "No es sino la expresión vaga de un malestar y de un descontento". A seguidas afirma que las formas de descentralización ensayadas en el curso de la república adolecen del vicio criminal de representar una concepción y un diseño centralistas. Liberales o conservadores, el civilista Manuel Pardo o el caudillo demócrata Nicolás de Piérola, todos proclaman la descentralización administrativa. Los ataques al centralismo se multiplican y parten de todos los sectores. Se habla del federalismo como una solución, mas resulta fórmula de raíz e inspiración feudales. Fines propagandísticos, en realidad, guían la campaña. Fundamentalmente, los clanes políticos no difieren. La polémica entre federalistas y centralistas al fin es superada por anacrónica, como la controversia entre liberales y conservadores.

"Teórica y prácticamente la lucha se desplaza del plano exclusivamente político a un plano social y económico.

A la nueva generación no le preocupa en nuestro régimen lo formal —el mecanismo administrativo—, sino lo sustancial, la estructura económica". Mariátegui plantea que toda descentralización que no se dirija a resolver el problema agrario, la cuestión indígena, no merece ya ni siquiera ser discutida. Lo primero a clarificar es el concepto de regionalismo, para evitar el gamonalismo regional. Luego, optar por el gamonal o el indio. No existe una tercera posición. Y dejar sentado de una vez que "el nuevo regionalismo no es una mera protesta contra el régimen centralista. Es una expresión de la conciencia serena y del sentimiento andino. Los nuevos regionalistas son, ante todo, indigenistas".

Mariátegui recuerda la división geográfica del Perú. Tres regiones: la costa, la sierra y la montaña. Aclara que esta división no es sólo física. Trasciende a la realidad social y económica. La montaña, dice, sociológica y económicamente carece aún de significación. Puede decirse que la montaña, la floresta, es un dominio colonial del Estado peruano. Quedan las dos regiones efectivas, la costa y la sierra, en que se distingue y separa, como el territorio, la población. En la costa arraiga lo español y mestizo, en la sierra se refugia lo indígena. Aquí "se conciertan todos los factores de una regionalidad, si no de una nacionalidad".

En escasas páginas discurre sobre el tema de la capital. Echa una ojeada al mapa de las grandes ciudades-capitales. Las leyes de la biología de las urbes. Sus factores esenciales son tres: el natural o geográfico, el económico y el político. Concluye: "el único que en el caso de Lima conserva íntegra su potencia es el tercero".

Examina la génesis de Lima:

fue un poco arbitraria. Fundada por un conquistador, por un extranjero, aparece en su origen como la tienda de un capitán venido de lejanas tierras [...] Criatura de un siglo aristocrático, Lima nace con un título de nobleza. Se llama, desde su bautismo, Ciudad de los Reyes. Es la hija de la Conquista. No la crea el aborigen, el regnícola; la crea el colonizador, o mejor, el conquistador. Luego, el virreinato la consagra como la sede del poder español en Sudamérica. Y, finalmente, la revolución de la independencia, movimiento de la población criolla y española, no de la población indígena, la proclama capital de la república [...] ¿Será también la capital mañana?

En el proceso de la literatura, declara Mariátegui en el pórtico:

Mi testimonio es convicta y confesamente un testimonio de parte. Todo crítico, todo testigo, cumple consciente o inconscientemente, una misión. Contra lo que baratamente pueda sospecharse, mi voluntad es afirmativa, mi temperamento es de constructor, y nada me es más antitético que el bohemio puramente iconoclasta y disolvente; pero mi misión ante el pasado, parece ser la de votar en contra. No me eximo de cumplirla, ni me excuso por su parcialidad [...] Mi crítica renuncia a ser imparcial o agnóstica... Declaro sin escrúpulo, que traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas [...]

La literatura de la colonia no es peruana: es española. No por estar escrita en idioma español, sino por haber sido concebida con espíritu y sentimiento españoles. Dos excepciones presenta Mariátegui, Garcilaso y Caviedes. Sobre todo el primero resulta incontestable.

En Garcilaso se dan la mano dos edades, dos culturas. Pero Garcilaso es más inca que conquistador, más quechua que español [...] Es el primer peruano, sin dejar de ser español. Su obra pertenece a la épica española. Es inseparable de la máxima epopeya de España: el descubrimiento y conquista de América.

En cuanto a Caviedes, señala que

fue personalísimo en sus agudezas y que en ciertos aspectos de la vida nacional, en la malicia criolla, puede y debe ser considerado como el lejano antepasado de Segura, de Pardo, de Palma y de Paz Soldán... Anuncia el gusto limeño por el tono festivo y burlón [...]

Literatura colonial y colonialista, sin raíces, escribe Mariátegui.

El arte tiene necesidad de alimentarse de la savia de una tradición, de una historia, de un pueblo. Y en el Perú la literatura no ha brotado de la tradición, de la historia, del pueblo indígena. Nació de una importación de literatura española: se nutrió luego de la imitación de la misma literatura... El literato peruano no ha sabido casi nunca sentirse

vinculado al pueblo. Entre el Incario y la Colonia, ha optado por la Colonia.

Tras enjuiciar la literatura de la colonia, Mariátegui la emprende con la llamada generación "futurista", al referirse al autor de *Tradiciones peruanas*. Riva Agüero y sus secuaces gastan

la mejor parte de su elocuencia en acaparar la gloria de Ricardo Palma. Situar su obra dentro de la literatura colonialista es no sólo empequeñecerla sino también deformarla [...] Las *Tradiciones* tienen, política y socialmente, una filiación democrática [...] Su burla roe risueñamente el prestigio del virreinato y el de la aristocracia.

Estudia la figura de González Prada,

el precursor de la transición del período colonial al período cosmopolita. Por ser la menos española, por no ser colonial, su literatura anuncia precisamente la posibilidad de una literatura peruana. Es la liberación de la metrópli. Es, finalmente, la ruptura con el virreinato.

Con González Prada se inicia en el Perú el contacto con otras literaturas. Penetra la influencia francesa y aún la italiana. Se percibe en su verso, que busca "nuevos troqueles y exóticos ritmos". Y en su prosa, que truena contra las academias y los puristas. Su clara inteligencia descubre el nexo oculto entre el conservatismo ideológico y el academicismo literario. Contra ambos combina su ataque don Manuel. No pierde de vista la íntima relación entre toda actitud intelectual y su base económico-política. Pero es el hombre de la idea, no de la acción. Mariátegui escribe que "lo duradero en González Prada es su espíritu, su austero ejemplo moral, su noble y fuerte rebeldía".

Aparece luego Melgar, "el primer expresador del sentimiento indígena en este período de nuestra literatura". Para la crítica pasadista —su vocero, el colonialista Riva Agüero—, el poeta de los yaravíes no es sino "un momento curioso de la literatura peruana". Mariátegui rectifica: "el primer momento peruano de esta literatura".

Y Abelardo Gamarra, "el escritor que con más pureza traduce y expresa las provincias [...] La raíz india está viva en su arte jaranero... Por su sentimiento, por su entonación, su obra es la más genuinamente peruana de medio siglo de imitaciones y balbuceos".

El poeta de "Alma América" es otra cosa. Mariátegui lo ubica en la etapa colonial de la literatura peruana. "Su poesía grandilocua tiene todos sus orígenes en España". Su verbosidad, su exuberancia nada tienen que ver con lo autóctono, con lo esencial americano que una crítica gaseosa le atribuye. En el Perú, donde cabe localizar el caso Chocano, "lo autóctono es lo indígena, vale decir, lo incaico. Y lo indígena, lo incaico, es fundamentalmente sobrio. El arte indio es la antítesis, la contradicción del arte de Chocano".

Dentro del testimonio de Mariátegui no falta un análisis de la generación *futurista*, "como paradójicamente se le apoda", tendencia que "señala un momento de restauración colonialista y civilista en el pensamiento y la literatura del Perú".

Desde su debut en la política, su líder Riva Agüero arremete contra el radicalismo, cuyos componentes se hallan en verdad dispersos. El propio González Prada está "retirado a un displicente ascetismo, desconectado de sus discípulos". El capitán de la milicia intelectual de la reacción civilista puede hablar libremente. Las circunstancias históricas propician la restauración. "Idealiza y glorifica la Colonia, buscando en ella las raíces de la nacionalidad. Superestima la literatura colonialista exaltando enfáticamente a sus mediocres cultores. Trata desdeñosamente el romanticismo de Mariano Melgar. Reprueba a González Prada de lo más válido y fecundo de su obra: su protesta". Para confirmar aún más su tradición plutocrática y civilista la insólita declaración: "Los partidos de principios, no sólo no producirán bienes, sino que crearían males irreparables".

En el proceso de la literatura peruana no puede soslayarse el movimiento Colónida y Valdelomar. Mariátegui, que formó parte del mismo, lo describe:

—Representó una insurrección —decir una revolución sería exagerar su importancia— contra el academicismo y sus oligarquías, su énfasis retórico, su gusto conservador, su galantería dieciochesca y su melancolía mediocre y ojerosa.

—Una efímera revista de Valdelomar dio su nombre a este movimiento. Porque Colónida no fue un grupo, no fue un cenáculo, no fue una escuela, sino un movimiento, una actitud, un estado de ánimo.

—La bizarría, la agresividad, la injusticia y hasta la extravagancia de los "colónidos" fueron útiles.

Cumplieron una función renovadora. Sacudieron la literatura nacional. La denunciaron como una vulgar rapsodia de la más mediocre literatura española. . . Colónida fue una fuerza negativa, disolvente, beligerante.

—El fenómeno “colónido” fue breve. Después de algunas escaramuzas polémicas, el “colonidismo” tramontó definitivamente.

—El “colonidismo” negó e ignoró la política. Su elitismo, su individualismo, lo alejaban de las muchedumbres, lo aislaban de sus emociones.

Los independientes: Domingo Martínez Luján, “bizarro espécimen de la vieja bohemia romántica”; Manuel Beingo-lea, “cuentista de fino humorismo y de exquisita fantasía que cultiva, en el cuento, el decadentismo de lo raro y lo extraordinario”; José María Eguren, “que representa en nuestra historia literaria la poesía *pura*, antes que la poesía simbolista”. Mariátegui considera que este fino poeta “no tiene ascendientes en la literatura peruana. No los tiene tampoco en la propia poesía española. . . Es la reacción contra lo gárrulo y retórico. . . Eguren, en el Perú, no comprende ni conoce al pueblo. Ignora al indio, lejano de su historia y extraño a su enigma”.

Incluido está Alberto Hidalgo en ese mismo grupo. Hidalgo, empero, como él dice, “en la izquierda de la izquierda”. Sobre este poeta, he aquí palabras de Mariátegui:

Si con Valdelomar incorporamos en nuestra sensibilidad, antes estragada por el espeso chocolate escolástico, a D’Anunnzio, con Hidalgo asimilamos a Marinetti, explosivo, trepidante, camorrista, Hidalgo, panfletista y lapidario, continuaba, desde otro punto de vista, la línea de González Prada y More. Era un personaje excesivo para un público sedentario y reumático.

Presente César Vallejo.

Es el poeta de una estirpe, de una raza. En Vallejo se encuentra, por primera vez en nuestra literatura, sentimiento indígena virginalmente expresado [. . .] Pero el sentimiento indígena tiene en sus versos una modulación propia. Su canto es íntegramente suyo. Al poeta no le basta traer un mensaje nuevo. Necesita traer una técnica y un lenguaje nuevos también. Su arte no tolera el equívoco y artificial dualismo

de la esencia y la forma [. . .] Mas lo fundamental, lo característico en su arte es la nota india. Hay en Vallejo un americanismo genuino; no un americanismo descriptivo o localista. Vallejo no recurre al folklore. La palabra quechua, el giro vernáculo no se injertan artificiosamente en su lenguaje; son producto espontáneo, célula propia, elemento orgánico. Se podría decir que Vallejo no elige sus vocablos. Su autoctonismo no es deliberado. Vallejo no se hunde en la tradición, no se interna en la historia, para extraer de su oscuro substractum pérdidas emociones. Su poesía y su lenguaje emanan de su carne y de su ánima. Su mensaje está en él.

Otros poetas. Alberto Guillén, Magda Portal, Alcides Spelucín⁴. . . La corriente indigenista en la literatura del Perú. La Colónida termina.

Contestes están los estudiosos de la problemática americana de que *Siete ensayos* es la primera aportación historiográfica al redescubrimiento del Perú. Numerosas traducciones ha merecido y abundantes comentarios. E innumerables ediciones pueden ser leídas en español. En Cuba, Casa de las Américas lo incluye en su Colección Literatura Latinoamericana. Y en la URSS, pasada la década del 30, en que la obra de Mariátegui es interpretada erróneamente, la crítica soviética le abre el crédito que merece. La contribución del eximio ensayista al conocimiento de su pueblo resulta capital. Ante su ojo avizor se acaban las tierras incógnitas, incorpora a la historia, a la economía, a la sociología del Perú regiones insospechadas. Lega a la posteridad un clásico del pensamiento político: escrito “para su época y para siempre”, como expresa Tucídides que escribió su *Historia de la guerra del Peloponeso*. Hasta su adversario histórico, Haya de la Torre, reconoce: “*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, sin duda el libro más orientador e importante entre los publicados

⁴ Detalle interesante: así Spelucín como Magda Portal residieron en Cuba, el primero allá por 1924, donde ejerció de maestro. Es autor de un solo libro de poemas, *El libro de la nave dorada*. Es, además, un vigoroso prosista. Mariátegui asegura que este poeta, que “se asemeja a Vallejo en la piedad humana”, llega al socialismo a través de “un acto de amor más que de protesta”. En cuanto a Magda, autora de un hermoso libro de versos, *Una esperanza y el mar*, publicado en 1927, el mismo año de su viaje a Cuba, fue deportada de su país acusada de comunista por la dictadura de Leguía. Fue el pretexto que esgrimió la tiranía de Machado para expulsarla de la Isla. Mariátegui la considera “una de las primeras poetisas del continente”.

en este siglo por un hombre de nuestra generación sobre problemas concretos del Perú”.

La parábola de su vida se va cerrando. Pero todavía la flecha no llega a su destino. La clausura de *Labor* es un rudo golpe para Mariátegui. Sabe que por el mismo camino viene la de *Amauta*. Y se apresta a salir del Perú —invitado por amigos y admiradores— rumbo a Buenos Aires, donde proyecta continuar editando su gran revista.

En el curso de 1928 Mariátegui ha sido fautor esencial en la fundación de la Confederación General de Trabajadores del Perú y de la Federación de Campesinos y Yanacunas. Se ha convertido en el creador e ideólogo del Partido Socialista, que a su muerte adopta el nombre de Comunista. Redacta su declaración de principios: “La ideología que adoptamos es la del marxismo-leninismo militante y revolucionario, doctrina que aceptamos en todos sus aspectos: filosófico, político y económico-social. Los métodos que sostenemos y propugnamos son los del socialismo revolucionario y ortodoxo”. Vincula la mujer peruana al proceso político. *Amauta* abraza con calor a escritoras y artistas y a su propia casa entran cotidianamente las mujeres que anhelan intervenir en la lucha revolucionaria.

Trabajadores manuales e intelectuales aprenden del dirigente socialista y devienen militantes abnegados de la revolución, estimulados por su verbo orientador y su pensamiento dialéctico. La conducta social del hombre señala el derrotero histórico.

La segunda jornada

La ruptura con el APRA se produce tras largos y ardorosos debates epistolares con los desterrados peruanos. *Amauta* cierra sus páginas a los apristas y expone con toda claridad su posición política, en “Aniversario y balance”, editorial del número 17, en su segundo cumpleaños.

La primera obligación de toda obra, del género de la que *Amauta* se ha impuesto —precisa— es esta: durar. La historia es duración. No vale el grito aislado, por muy largo que sea su eco; vale la práctica constante, continua, 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. *Amauta* no es una diversión ni un juego de intelectuales puros; profesa una idea

histórica, confiesa una fe activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo. En la lucha entre dos sistemas, entre dos ideas, no se nos ocurre sentirnos espectadores ni inventar un tercer término. La originalidad a ultranza es una preocupación literaria y anárquica. En nuestra bandera inscribimos esta sola, sencilla y grande palabra: Socialismo. (Con este lema afirmamos nuestra absoluta independencia frente a la idea de un partido nacionalista pequeño burgués y demagógico).

Hemos querido que *Amauta* tuviese un desarrollo orgánico, autónomo, individual, nacional. Por esto, empezamos por buscar su título en la tradición peruana. *Amauta* no debía ser un plagio, ni una traducción. Tomábamos una palabra incaica para crearla de nuevo. Para que el Perú indio, la América indígena, sintieran que esta revista era suya. Y presentamos a *Amauta* como la voz de un movimiento y de una generación. *Amauta* ha sido, en estos dos años, una revista de definición ideológica, que ha recogido en sus páginas las proposiciones de cuantos, con título de sinceridad y competencia, han querido hablar a nombre de esta generación y de este movimiento.

El trabajo de definición ideológica nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate se abre para los que opinan, no para los que callan. La primera jornada de *Amauta* ha concluido. En la segunda jornada, no necesita llamarse ya revista de la “nueva generación”, de la “vanguardia”, de las “izquierdas”. Para ser fiel a la Revolución, le basta ser una revista socialista.

La misma palabra Revolución, en esta América de las pequeñas revoluciones, se presta bastante al equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que restituírle su sentido estricto y cabal. La revolución latinoamericana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será, simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agrega, según los casos, todos los adjetivos que queráis: “antimperialista”, “agrarista”, “nacionalista-revolucionaria”. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos.

Y como para responder a la infundada acusación del jefe del APRA: "Usted está lleno de europeísmo [...] Póngase en la realidad y trate de disciplinarse no con Europa revolucionaria, sino con América revolucionaria", esta definitiva declaración:

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 indoamericano. He ahí una misión digna de una generación nueva.

A un grupo de compatriotas residentes en París:

Cualquiera que sea el sesgo que siga la política nacional, y en particular la acción de los elementos con que hasta ayer habíamos colaborado identificados en apariencia —hemos descubierto ahora que era en apariencia— los intelectuales que nos hemos entregado al socialismo, tenemos la obligación de reivindicar el derecho de la clase obrera a organizarse en un partido autónomo. Por parte de Haya y los amigos de México hay una desviación evidente. Negarse a admitirla, por motivos puramente sentimentales, sería indigno no sólo de una inteligencia crítica, sino hasta de una elemental honradez. Haya sufre demasiado el demonio del caudillismo y del personalismo [...]

Yo no he venido al socialismo por el camino de las universidades populares y menos todavía de la camaradería estudiantil con Haya. No tengo por qué atenerme a su inspiración providencial de caudillo. Me he elevado del periodismo a la doctrina, al pensamiento, a través de un trabajo de superación del medio que acusa cierta decidida voluntad de oponerme, con todas mis fuerzas, dialécticamente, a su atraso y a sus vicios. Sé que el caudillismo puede ser aún útil; pero sólo a condición de que esté férreamente subordinado a una doctrina, a un grupo. A Haya no le importa el lenguaje; a mí sí, y no por preocupación literaria sino ideológica y moral [...]. No suscribo, por otra parte, la esperanza en la pequeña burguesía, supervalorizada por el aprismo [...]

Muere el año 1928, y Mariátegui se dirige a Haya de la Torre, en carta que suscriben también César Vallejo y Eudocio Rabines, rompiendo con el APRA

En 1929 es electo miembro del Consejo General de la Liga Internacional contra el Imperialismo en el congreso de Berlín. Y desde su tribuna de inválido interviene en la constitución de la Confederación Sindical Latinoamericana, celebrada en Montevideo, y en la primera conferencia de partidos comunistas, que tiene como sede a la ciudad de Buenos Aires. Ponencias de trascendencia para la clase obrera y el movimiento revolucionario peruano son presentadas por José Carlos Mariátegui.

La lucha contra el revisionismo

Mariátegui sale al paso del libro *Más allá del marxismo* del socialista belga Henri de Man con su *Defensa del marxismo*. Es su obra póstuma. Enfrenta en ella la praxis reformista de De Man a la par que el obsoleto socialismo europeo, que se empeña en revisar la concepción materialista de la historia con las armas de las teorías psicológicas de moda. Sobresalen en los escritos de los nuevos impugnadores de Marx los nombres de Freud, Adler, Jung, y otros.

Aunque sin la resonancia de De Man, el cubano Alberto Lamar Schweyer surge con *La biología de la democracia*, "que pretende entender y explicar los fenómenos de la democracia latinoamericana sin el auxilio de la ciencia económica", y que suscita encendidas polémicas en la Isla. El Grupo Minorista lo expulsa de su seno en declaración que redacta Rubén Martínez Villena. (ALS, alabardero de la dictadura de Machado, muere oscuramente en la década del 40.)

Todas las tesis del reformista belga son desmenuzadas en *Defensa del marxismo*. Mariátegui pone al desnudo el derrotismo y la negatividad de las opiniones, ya políticas, económicas, filosóficas o culturales de De Man contra el gran teórico de *El capital*, revela el falso cientificismo del norteamericano Max Eastman, que ataca el materialismo dialéctico en *La ciencia de la Revolución*, en nombre del psicoanálisis de Freud, a quien encuentra afinidad con Marx. Coinciden ambos en su tendencia a estudiar el marxismo con los datos de la nueva psicología. Ahora bien, "Henri de Man es un hereje del reformismo o la socialdemocracia y Max Eastman es un hereje de la revolución. Su criticismo de intelectual supertrotsquista lo divorció de los Soviets a cuyos jefes, en especial Stalin, atacó violentamente en su libro *Después de la muerte de Lenin*."

A todas las tentativas revisionistas del marxismo se refiere Mariátegui, desde la celeberrima de Bernstein, hasta la de De Man, pasando por las de Adler y Masaryk. Dichas ofensivas, operadas con idénticos o análogos argumentos, desembocan en el fracaso. "La herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma. . . Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina. . ." Según Mariátegui, la única contribución creadora, al desenvolvimiento del marxismo, es la del sindicalista Sorel:

—Jorge 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 parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica.

Sorel, esclareciendo el rol histórico de la violencia, es el continuador más vigoroso de Marx en ese período de parlamentarismo socialdemocrático, cuyo efecto más evidente, fue, en la crisis revolucionaria posbélica, la resistencia psicológica e intelectual de los líderes obreros a la toma del poder a que los empujaban las masas.

De Man tiene razón —acepta Mariátegui— en su crítica del socialismo mediocre y burocrático de la anteguerra de 1914, pero su criterio no puede extenderse al marxismo militante y revolucionario que proyecta la Revolución Rusa, "el acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo".

Defensa del marxismo sirve a Mariátegui, por otro lado, para explicar sus ideas germinales. "El socialismo no puede ser consecuencia automática de una bancarrota; tiene que ser el resultado de un tenaz y esforzado trabajo de ascensión", sustenta en una de sus páginas. En otra: "El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario —vale decir donde ha sido marxismo— no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido". Al explorar el proceso de la literatura francesa: "La posición marxista, para el intelectual contemporáneo, no utopista, es la única posición que le ofrece una vía de libertad y de avance". Y ratifica un criterio que mantiene desde su retorno de Europa:

La revolución no se hace, desgraciadamente, con ayunos. Los revolucionarios de todas las latitudes tienen que elegir entre sufrir la violencia o usarla. Si no se quiere que el espíritu y la inteligencia estén a órdenes de la fuerza hay que resolverse a poner la fuerza a órdenes de la inteligencia y del espíritu.

Nada explica mejor su defensa del marxismo y define su posición que esta frase del libro: "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".

Mariátegui quiere dejar aclarado que cuando se habla de la ética del socialismo no se trata del humanitarismo seudocristiano que pregona la pequeña burguesía.

El socialismo ético, seudocristiano, 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 masa amorfa de parias y de oprimidos, guiada por evangélicos predicadores del bien. La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de compasión ni 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 productor", muy distante y distinta de la "moral de esclavos", de que oficialmente 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 no 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.

El libro de polémica revolucionaria, tan rico en contenido doctrinario, de "estilo preciso como de ingeniero y aséptico como de médico", demora, sin embargo, algunos años en ver la luz. Su legítima primera edición corresponde a 1959. Entretanto, el autor prepara sus maletas. Le esperan en Santiago de Chile estudiantes y obreros, que aclaman su nombre al anunciar su viaje. Hinchido de esperanza en el restablecimiento de la salud y en su faena futura, Mariátegui se dirige a escritores chilenos amigos —Joaquín Edwards Bello y Eduardo Barrios—. Este último comenta: "Hay tan desesperado optimismo en esta carta que tiene un sabor a testamento".

Listo para partir, primero a la República austral, luego a la Argentina, donde se dispone a desarrollar su potencia creadora con entera libertad. Pero la vieja enfermedad reaparece. Vuelve a cortar el bisturí la carne adolorida. Inútilmente ahora. El "pequeño gran Amauta del Perú" agoniza: el nombre amado —"Anita, adiós"— premiosamente repetido. Un grupo de artistas, discípulos fervorosos, dibujan su rostro, en el umbral de la muerte, y el escultor Artemio Ocaña prepara el yeso para la mascarilla. Es el 16 de abril de 1930. No ha cumplido aún los 35 años. A las 8 de la mañana de ese día, el generoso corazón de José Carlos Mariátegui deja de latir. *Amauta*, al timón Ricardo Martínez de la Torre, anuncia: "El más grande cerebro de América Latina ha dejado para siempre de pensar".

El dolor de un pueblo. Se inclinan todas las banderas. Estudiantes, obreros, intelectuales, hastas sus adversarios rinden tributo al apóstol caído: "a su espíritu y sus obras, por encima de todas las diferencias y suspicacias, malévolas y sectarias", expone el conservador *Mercurio Peruano*.

Y el sepelio —que un núcleo de amigos sufraga—, multitudinario, estremecedor por lo espontáneo. En hombros de los trabajadores va el féretro hasta el cementerio. Y como un sollozo: "Camarada, camarada..." *Por primera vez se escucha en las calles de Lima los sonos de la Internacional*, afirmaría Carnero Checa.

Un boletín extraordinario

El número 30 de *Amauta*, en su tercera época, inserta un boletín extraordinario sobre la muerte del milite ejemplar. Es el 17 de abril, "ante el cadáver de José Carlos Mariátegui".

Tenemos aún entre nosotros el cuerpo de nuestro líder inmovilizado por la muerte. Su desaparición conmociona los más nobles sectores de América y engendra en las masas una sensación de estupor.

Nadie antes que Mariátegui, en el Perú, supo condensar más nítida, más concretamente, la esencia y los contornos del pensamiento nuevo que estremece la sociedad contemporánea. "Marxista convicto y confeso", no fue tan sólo un prosélito y un militante, sino un acérrimo propugnador, un calificado defensor de la ciencia, del pensamiento marxista.

Mariátegui se sobrevive, no sólo en el recuerdo sentimental de las gentes, sino en la obra múltiple que nos lega. En toda ella sopla la racha de energía, de afirmación que animaba al forjador. En toda ella, su visión es internacional, su concepción, materialista, su desenvolvimiento dialéctico y determinista.

En *La escena contemporánea* pasan las "figuras y aspectos de la vida mundial", clarívidentemente enfocadas, severamente analizadas. Allí se examinan las situaciones y los hombres determinados por esas situaciones, de todos los sectores del mundo. En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* surge el primer sociólogo nacional, derrumbando prejuicios, abatiendo las categorías ficticias del charlatanismo ambiente, forjando los moldes de la nueva interpretación. En su *Defensa del marxismo* reaparece el combatiente íntegro de siempre, desmenuzando la tendencia revisionista de pequeños burgueses descontentos y sentimentales. Más tarde, el público conocerá su obra póstuma. La clase proletaria y la vanguardia intelectual encontrarán en ella el esclarecimiento del camino, la visión ampliada de panoramas nuevos.

Mariátegui ha vitalizado y ha dado su vida a una corriente que yacía adormecida en la conciencia nacional. Arquetipo del autodidacto, del hombre que consigue hacerse a sí mismo, se distingue fundamentalmente por su cualidad de realizador. La corriente histórica, las realizaciones a las que dio todo su elan, toda su sangre, continuarán acrecentándose y engrandeciéndose, gracias al impulso que les dio en el terreno de las ideas y en el campo de la acción.

Pragmático, científico realista, encarnó estrechamente con la realidad y tuvo la inteligencia y el valor de encarnarla: he aquí la razón de la perdurabilidad de su obra, el secreto de la continuidad de su acción, más allá de su propia vida.

La enseñanza indestructible que deja, la orientación activa que ha trazado, sobrevivirá a todas contingencias, se desenvolverá en la trayectoria de los hombres que pongan su voluntad y su pasión en seguir el heroico derrotero que él y su obra dejan señalado.

¡Aquí tenemos todavía el organismo aniquilado que guardó hasta el fin su posición de combatiente!

Inclinados ante él, sacudidos por la realidad dolorosa de su muerte, afirmamos el propósito de hacer perdurable su obra en el pensamiento y en la acción: como nunca, hoy, se plantea ante todos, obreros, estudiantes, intelectuales libres, el imperativo de continuar el camino que deja trazado.

Acompañamos sus restos, bajo la pesadumbre implacable de no contarle ya entre nosotros, pero poseídos también de la voluntad afirmativa de sostener colectivamente en nuestras manos la bandera de la que Mariátegui fue insigne portador.

¡ADIOS, CAMARADA!

¡ADIOS, MAESTRO!

¡ADIOS, JEFE!

José Carlos Mariátegui "vino a cumplir el radiante destino de un sembrador de ideas". No le fue dado el puño acorado de González Prada, pero sí la amplia mano que arroja, en *pausa de música*, el grano de la idea en el surco vertical del hombre. Para que Mariátegui cumpliera su jornada, fue necesario que González Prada realizara antes, la suya. Desde su inmovilidad, que algo tuvo en la fecunda inmovilidad del árbol, Mariátegui llevó a cabo su copiosa labor de expositor, suscitador, confrontador y discriminador de ideas, principios y sistemas. Su palabra y su pensamiento —¡simbólica revancha!— se movilizaron por todo lo que su creador, físicamente, estaba impedido de hacerlo. A su meridiana inteligencia nada le fue extraño: desde el sesudo estudio del problema peruano hasta el comentario ágil del instante europeo; desde la acción organizadora en los sindicatos proletarios hasta la esforzada empresa edito-

rial. Y en todo, al par que una generosa vibración humana, supo verter grandes dosis de optimismo y de fe. Mariátegui construyó pacientemente su tribuna: *Amauta*; nos dejó su visión del viejo mundo: *La escena contemporánea*; su interpretación de nuestra realidad: *Siete ensayos*; una *Invitación a la vida heroica* y una *Defensa del marxismo*. Y por si esto no fuera bastante, Mariátegui nos dejó, también, el ejemplo de sí mismo; es decir, el ejemplo del hombre que abandona la fácil ruta de Sibaris y se hunde, íntegra, total, absolutamente, en la selva de los grandes dolores y de las grandes anunciaciones humanas.

Enrique de la Osa

BIBLIOGRAFÍA

- AGRAMONTE, ROBERTO: *Biología contra la democracia*, La Habana, 1927.
- ANDERSON IMBERT, E.: *Historia de la literatura iberoamericana*, México, 1957.
- BADÍA, GILBERTO: *Historia de la Alemania contemporánea*, La Habana, 1966.
- BARBUSSE, HENRI: *El infierno*, Madrid, 1924.
- : *El fuego*, Madrid, 1927.
- : *Encadenamientos*, Madrid, 1927.
- : *Jesús*, Madrid, 1927.
- : *Con el cuchillo entre los dientes*, Madrid, 1927.
- BASADRE, JORGE: *Historia de la República del Perú*, Lima, 1949.
- : *La multitud, la ciudad y el campo*, Lima, 1929.
- : *Perú: problema y posibilidad*, Lima, 1931.
- BAZÁN, ARMANDO: *Biografía de José Carlos Mariátegui*, Santiago de Chile, 1939.
- CARNERO CHECA, GENARO: *La acción escrita*, Lima, 1964.
- CARRIÓN, BENJAMÍN: *José Carlos Mariátegui*, Guayaquil, 1930.
- CASTRO, FIDEL: *Palabras a los intelectuales*, La Habana, 1961.
- COLECCIÓN DE LA REVISTA AMAUTA: Lima, 1926 a 1930.
- CORNEJO POLAR, ANTONIO: "Para una interpretación de la novela indigenista", en *Revista Casa de las Américas*, La Habana, 1977, n. 100, pp. 40-48.
- CROCE, BENEDETTO: *Materialismo histórico y economía marxista*, México, 1939.
- : *La historia como hazaña de la libertad*, Madrid, 1943.
- CHANG RODRÍGUEZ, EUGENIO: *La literatura política*, México, 1957.
- DARÍO, RUBÉN: *Obras poéticas completas*, Madrid, 1941.
- DE LA RIVA AGÜERO, JOSÉ: *Elogio del Inca Garcilaso*, Perú, 1938.

- DE LA TORRE, HAYA: *Por la emancipación de la América Latina*, París, 1927.
- DE LA TORRE, HAYA: *Por la emancipación de la América Latina*, —————: *30 años de aprismo*, México, 1954.
- París, 1927.
- DE MIAN, HENRI: *Más allá del marxismo. La idea socialista*, Madrid, 1934.
- DEL MAZO, GABRIEL: *La Reforma Universitaria*, Buenos Aires, 1927.
- DESSAU, ADALBERT: "Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui", en revista *Casa de las Américas*, La Habana, 1974, n. 84.
- DÍAZ, FILIBERTO: *Mariátegui y los 7 Ensayos*, México, 1972.
- EASTMAN, MAX: *La ciencia y la revolución*, Madrid, 1927.
- FALCÓN, JORGE: *Mariátegui: el hombre hecho conciencia*, Lima, 1955.
- FRANK, WALDO: Carta Abierta a la revista *Presente*, Lima, 1930.
- : "Nuestra América", Buenos Aires, 1930.
- GONZÁLEZ PRADA, MANUEL: *Horas de lucha*, Lima, 1949.
- : *Bajo el oprobio*, París, 1933.
- : *Páginas libres*, París, 1933.
- HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO: *Las corrientes literarias en la América Hispana*, México, 1954.
- HENRÍQUEZ UREÑA, MAX: *Breve historia del modernismo*, México, 1954.
- HERRERA Y REISSIG, JULIO: *Poesías completas*, Buenos Aires, 1942.
- JESUALDO: *José Carlos Mariátegui*, Montevideo, 1930.
- LAMAR SCHWEYER, ALBERTO: *Biología de la democracia*, La Habana, 1927.
- LENIN, W. I.: *Obras escogidas*, Moscú, 1960.
- LUGONES, LEOPOLDO: *Obras poéticas completas*, Madrid, 1952.
- LUNA VEGAS, RICARDO: "A los 49 años de la muerte de Mariátegui: dos preguntas autocríticas", en revista *Casa de las Américas*, La Habana, 1979, n. 115, pp. 134-136.
- MANIFIESTO del Grupo Minorista, La Habana, 1927.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS: *Obras completas*, Lima, 1959.
- MARTÍ, JOSÉ: "Francisco de Paula González Vigil", en *Nuestra América*, La Habana, 1965.
- MARINELLO, JUAN: *El Amauta José Carlos Mariátegui*, La Habana, 1930.

_____ : *Literatura hispanoamericana*, México, 1937.

_____ : "Discurso en la Universidad de Santiago de Chile", Chile, 1939.

MASSOUL, HENRI: *La lección de Mussolini*, Santiago de Chile, 1934.

MELIS, ANTONIO: *Mariátegui, primer marxista de América*, La Habana, 1968.

MONGUIÓ, LUIS: *La poesía posmodernista en el Perú*, México, 1954.

MORETIC, YERCO: *José Carlos Mariátegui. Su vida e ideario. Su concepción del realismo*, La Habana, 1973.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *La deshumanización del arte*, Madrid, 1950.

ORRILLO, WINSTON: "Carlos Rafael Rodríguez habla de Mariátegui", en *El Caimán Barbudo*, La Habana, 1978, n. 132.

PALACIOS, ALFREDO L.: *Por la Universidad democrática*, Buenos Aires, 1926.

PARTIDO APRISTA PERUANO: *El proceso Haya de la Torre*, Guayaquil, 1933.

PORRAS BARRENECHEA, RAÚL: "Prólogo" a *Tradiciones peruanas*, Buenos Aires, 1945.

POSADA, FRANCISCO: *Los orígenes del pensamiento marxista en la tinoamérica*, La Habana, 1968.

RAZZETO, MARIO: *Perú*, La Habana, 1969.

ROLLAND, ROMAIN: *Juan Cristóbal*, París, 1921.

_____ : *Teatro de la Revolución*, Madrid, 1927.

_____ : *Vidas ejemplares*, México, 1924.

_____ : *Quince años de combate*, Santiago de Chile, 1933.

_____ : *El alma encantada*, Madrid, 1927.

SALAZAR BONDY, SEBASTIÁN: *Lima la horrible*, La Habana, 1967.

SÁNCHEZ, LUIS ALBERTO: *Don Manuel*, Lima, 1930.

_____ : *Haya de la Torre o El Político*, Santiago de Chile, 1934.

_____ : *Semblanza para una biografía de Mariátegui*, Lima, 1930.

_____ : *La literatura del Perú*, Buenos Aires, 1946.

_____ : *Vida y pasión de la cultura en América*, Santiago de Chile, 1936.

_____ : *Historia de la literatura americana*, Santiago de Chile, 1941.

_____ : *Balance y liquidación de Novecientos*, Santiago de Chile, 1940.

SANÍN CANO, BALDOMERO: *José Carlos Mariátegui*, Bogotá, 1930.

SANTOS CHOCANO, JOSÉ: *Poesías*, Buenos Aires, 1941.

SARDÓN, RUBÉN: *Mariátegui y la realidad boliviana*, La Paz, 1930.

SOREL, JORGE: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, 1934.

VALLEJO, CÉSAR: "Prólogo" de *Los heraldos negros*, Lima, 1959.

VITIER, MEDARDO: *Ensayos de José Carlos Mariátegui*, La Habana, 1930.

WIESSE, MARÍA: *José Carlos Mariátegui*, Lima, 1945.

ZUM FELDE, ALBERTO: *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*, México, 1954.

_____ : *Proceso intelectual del Uruguay*, Buenos Aires, 1941.

SIETE ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN
DE LA REALIDAD PERUANA

EL PROBLEMA DE LA TIERRA

El problema agrario y el problema del indio

Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos, en que, como una prolongación de la apostólica batalla del padre Las Casas, se apoyaba la antigua compañía pro-indígena. Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico. Insurgimos primeramente, contra la tendencia instintiva —y defensiva— del criollo o "misti", a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía. Por esto, el más absurdo de los reproches que se nos pueden dirigir es el de lirismo o literaturismo. Colocando en primer plano el problema económico-social, asumimos la actitud menos lírica y menos literaria posible. No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. Esta reivindicación perfectamente materialista, debería bastar para que no se nos confundiese con los herederos o repetidores del verbo evangélico del gran fraile español, a quien, de otra parte, tanto materialismo no nos impide admirar y estimar fervorosamente.

Y este problema de la tierra —cuya solidaridad con el problema del indio es demasiado evidente— tampoco nos avenimos a atenuarlo o adelgazarlo oportunistamente. Todo lo contrario. Por mi parte, yo trato de plantearlo en términos absolutamente inequívocos y netos.

El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por el régimen demo-burgués formalmente establecido por la revolución de la Independencia. Pero en el Perú no hemos tenido en

cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista. La antigua clase feudal —camuflada o disfrazada de burguesía republicana— ha conservado sus posiciones. La política de desamortización de la propiedad agraria iniciada por la revolución de la Independencia —como una consecuencia lógica de su ideología— no condujo al desenvolvimiento de la pequeña propiedad. La vieja clase terrateniente no había perdido su predominio. La supervivencia de un régimen de latifundistas produjo, en la práctica, el mantenimiento del latifundio. Sabido es que la desamortización atacó más bien a la comunidad. Y el hecho es que durante un siglo de República, la gran propiedad agraria se ha reforzado y engrandecido a despecho del liberalismo teórico de nuestra Constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de nuestra economía capitalista.

Las expresiones de la feudalidad sobreviviente son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio.

Planteado así el problema agrario del Perú, no se presta a deformaciones equívocas. Aparece en toda su magnitud de problema económico-social —y por tanto político— del dominio de los hombres que actúan en este plano de hechos e ideas. Y resulta vano todo empeño de convertirlo, por ejemplo, en un problema técnico-agrícola del dominio de los agrónomos.

Nadie ignora que la solución liberal de este problema sería, conforme a la ideología individualista, el fraccionamiento de los latifundios, para crear la pequeña propiedad. Es tan desmesurado el desconocimiento, que se constata a cada paso, entre nosotros, de los principios elementales del socialismo, que no será nunca obvio ni ocioso insistir en que esta fórmula —fraccionamiento de los latifundios en favor de la pequeña propiedad— no es utopista, ni herética, ni revolucionaria, ni bolchevique, ni vanguardista, sino ortodoxa, constitucional, democrática, capitalista y burguesa. Y que tiene su origen en el ideario liberal en que se inspiran los Estatutos constitucionales de todos los Estados demo-burgueses. Y que en los países de la Europa Central y Oriental —donde la crisis bélica trajo por tierra las últimas murallas de la feudalidad, con el consenso del capitalismo de Occidente que desde entonces opone precisamente a Rusia este bloque de países antibolcheviques—, en Checoslovaquia, Rumania, Polonia, Bulgaria, etcétera,

se han sancionado leyes agrarias que limitan, en principio, la propiedad de la tierra, al máximo de 500 hectáreas.

Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas.

Pero quienes se mantienen dentro de la doctrina demoliberal —si buscan de veras una solución al problema del indio, que redima a éste, ante todo, de su servidumbre— pueden dirigir la mirada a la experiencia checa o rumana, dado que la mexicana, por su inspiración y su proceso, les parece un ejemplo peligroso. Para ellos es aún tiempo de propugnar la fórmula liberal. Si lo hicieran, lograrían, al menos, que en el debate del problema agrario provocado por la nueva generación, no estuviese del todo ausente el pensamiento liberal, que según la historia escrita, rige la vida del Perú desde la fundación de la República.

Colonialismo-feudalismo

El problema de la tierra esclarece la actitud vanguardista o socialista, ante las supervivencias del Virreinato. El "perricholismo" literario no nos interesa sino como signo o reflejo del colonialismo económico. La herencia colonial que queremos liquidar no es, fundamentalmente, la de "tapadas" y celosías, sino la del régimen económico feudal, cuyas expresiones son el gamonalismo, el latifundio y la servidumbre. La literatura colonialista —evocación nostálgica del Virreinato y de sus fastos— no es para mí sino el mediocre producto de un espíritu engendrado y alimentado por ese régimen. El Virreinato no sobrevive en el "perricholismo" de algunos trovadores y algunos cronistas. Sobrevive en el feudalismo, en el cual se asienta, sin imponerle todavía su ley, un capitalismo larvado e incipiente. No renegamos propiamente, la herencia española; renegamos la herencia feudal.

España nos trajo el Medioevo: inquisición, feudalidad, etcétera. Nos trajo luego, la Contrarreforma: espíritu reaccionario, método jesuítico, casuismo escolástico. De la mayor parte de estas cosas nos hemos ido liberando penosamente, mediante la asimilación de la cultura occidental, obtenida a veces a través de la propia España. Pero de su cimiento

económico, arraigado en los intereses de una clase cuya hegemonía no canceló la revolución de la Independencia, no nos hemos liberado todavía. Los raigones de la feudalidad están intactos. Su subsistencia es responsable, por ejemplo, del retardamiento de nuestro desarrollo capitalista.

El régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda nación. El problema agrario —que la República no ha podido hasta ahora resolver— domina todos los problemas de la nuestra. Sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales.

En lo que concierne al problema indígena, la subordinación al problema de la tierra resulta más absoluta aún, por razones especiales. La raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo inkaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y el pastoreo. Las industrias, las artes, tenían un carácter doméstico y rural. En el Perú de los Inkas era más cierto que en pueblo alguno el principio de que “la vida viene de la tierra”. Los trabajos públicos, las obras colectivas más admirables del Tahuantinsuyo, tuvieron un objeto militar, religioso o agrícola. Los canales de irrigación de la sierra y de la costa, los andenes y terrazas de cultivo de los Andes quedan como los mejores testimonios del grado de organización económica alcanzado por el Perú inkaico. Su civilización se caracterizaba en todos sus rasgos dominantes, como una civilización agraria. “La tierra —escribe Valcárcel estudiando la vida económica del Tahuantinsuyo— en la tradición regnícola, es la madre común. de sus entrañas no sólo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la Mama Pacha es par de la heliolatría y como el sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanados los dos conceptos en la ideología aborígen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día”.¹

Al comunismo inkaico —que no puede ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo el régimen autocrático de los inkas— se le designa por esto como comunismo agrario. Los caracteres fundamentales de la economía inkaica —según César Ugarte, que define en general los rasgos de nuestro proceso con suma ponderación— eran los siguientes: “Propiedad colectiva de la tierra cul-

tivable por “ayllu” o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la “marca” o tribu, o sea, la federación de “ayllus” establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos”.²

La destrucción de esta economía —y por ende de la cultura que se nutría de su savia— es una de las responsabilidades menos discutibles del coloniaje, no por haber constituido la destrucción de las formas autóctonas, sino por no haber traído consigo su sustitución por formas superiores. El régimen colonial desorganizó y aniquiló la economía agraria inkaica, sin reemplazarla por una economía de mayores rendimientos. Bajo una aristocracia indígena, los nativos componían una nación de diez millones de hombres, con un Estado eficiente y orgánico cuya acción arriba a todos los ámbitos de su soberanía; bajo una aristocracia extranjera los nativos se redujeron a una dispersa y anárquica masa de un millón de hombres, caídos en la servidumbre y el “felahísmo”.

El dato demográfico es, a este respecto, el más fehaciente y decisivo. Contra todos los reproches que —en el nombre de conceptos liberales, esto es modernos, de libertad y justicia— se puedan hacer al régimen inkaico, está el hecho histórico —positivo, material— de que aseguraba la subsistencia y el crecimiento de una población que, cuando arribaron al Perú los conquistadores, ascendía a diez millones y que, en tres siglos de dominio español, descendió a un millón. Este hecho condena al coloniaje y no desde los puntos de vista abstractos o teóricos o morales —o como quiera calificárseles— de la justicia, sino desde los puntos de vista prácticos, concretos y materiales de la utilidad.

El coloniaje, impotente para organizar en el Perú al menos una economía feudal, injertó en ésta elementos de economía esclavista.

La política del coloniaje: despoblación y esclavitud

Que el régimen colonial español resultara incapaz de organizar en el Perú una economía de puro tipo feudal se explica claramente. No es posible organizar una economía sin el claro entendimiento y segura estimación, si no de

¹ Luis E. Valcárcel: *del ayllu al imperio*, p. 166.

² César Antonio Ugarte: *Bosquejo de la historia económica del*

sus principios, al menos de sus necesidades. Una economía indígena, orgánica, nativa, se forma sola. Ella misma determina espontáneamente sus instituciones. Pero una economía colonial se establece sobre bases en parte artificiales y extranjeras, subordinadas al interés del colonizador. Su desarrollo regular depende de la aptitud de éste para adaptarse a las condiciones ambientales o para transformarlas.

El colonizador español carecía radicalmente de esta aptitud. Tenía una idea, un poco fantástica, del valor económico de los tesoros de la naturaleza, pero no tenía casi idea alguna del valor económico del hombre.

La práctica de exterminio de la población indígena y de destrucción de sus instituciones —en contraste muchas veces con las leyes y providencias de la metrópoli— empobrecía y desangraba al fabuloso país ganado por los conquistadores para el rey de España, en una medida que éstos no eran capaces de percibir y apreciar. Formulando un principio de la economía de su época, un estadista sudamericano del siglo XIX debía decir más tarde, impresionado por el espectáculo de un continente semidesierto: "Gobernar es poblar". El colonizador español, infinitamente lejano de este criterio, implantó en el Perú un régimen de despoblación.

La persecución y esclavizamiento de los indios deshacía velozmente un capital subestimado en grado inverosímil por los colonizadores: el capital humano. Los españoles se encontraron cada día más necesitados de brazos para la explotación y aprovechamiento de las riquezas conquistadas. Recurrieron entonces al sistema más antisocial y primitivo de colonización: el de la importación de esclavos. El colonizador renunciaba así, de otro lado, a la empresa para la cual antes se sintió apto el conquistador: la de asimilar al indio. La raza negra traída por él le tenía que servir, entre otras cosas, para reducir el desequilibrio demográfico entre el blanco y el indio.

La codicia de los metales preciosos —absolutamente lógica en un siglo en que tierras tan distantes casi no podían mandar a Europa otros productos— empujó a los españoles a ocuparse preferentemente en la minería. Su interés pugnaba por convertir en un pueblo minero al que, bajo sus inkas y desde sus más remotos orígenes, había sido un pueblo fundamentalmente agrario. De este hecho nació la necesidad de imponer al indio la dura ley de la esclavitud. El trabajo del agro, dentro de un régimen naturalmente feudal, hubiera hecho del indio un siervo vinculán-

dolo a la tierra. El trabajo de las minas y las ciudades, debía hacer de él, un esclavo. Los españoles establecieron, con el sistema de las mitas, el trabajo forzado, arrancando al indio de su suelo y de sus costumbres.

La importación de esclavos negros que abasteció de braceros y domésticos a la población española de la costa, donde se encontraba la sede y corte del Virreinato, contribuyó a que España no advirtiera su error económico y político. El esclavismo se arraigó en el régimen, viciándolo y enfermándolo.

El profesor Javier Prado, desde puntos de vista que no son naturalmente los míos, arribó en su estudio sobre el estado social del Perú del coloniaje a conclusiones que contemplan precisamente un aspecto de este fracaso de la empresa colonizadora: "Los negros, dice, considerados como mercancía comercial, e importados a la América como máquinas humanas de trabajo, debían regar la tierra con el sudor de su frente; pero sin fecundarla, sin dejar frutos provechosos. Es la liquidación constante siempre igual que hace la civilización en la historia de los pueblos: el esclavo es improductivo en el trabajo como lo fue en el Imperio Romano y como lo ha sido en el Perú; y es en el organismo social un cáncer que va corrompiendo los sentimientos y los ideales nacionales. De esta suerte ha desaparecido el esclavo en el Perú, sin dejar los campos cultivados; y después de haberse vengado de la raza blanca, mezclando su sangre con la de ésta, y rebajando en ese contubernio el criterio moral e intelectual, de los que fueron al principio sus crueles amos, y más tarde sus padriños, sus compañeros y sus hermanos".³

La responsabilidad de que se puede acusar hoy al coloniaje, no es la de haber traído una raza inferior —éste era el reproche esencial de los sociólogos de hace medio siglo—; sino la de haber traído con los esclavos, la esclavitud, destinada a fracasar como medio de explotación y organización económica de la colonia, a la vez que a reforzar un régimen fundado sólo en la conquista y en la fuerza.

El carácter colonial de la agricultura de la costa, que no consigue aún librarse de esta tara, proviene en gran parte del sistema esclavista. El latifundista costeño no ha reclamado nunca para fecundar sus tierras, hombres sino brazos. Por esto, cuando le faltaron los esclavos negros, les

³ Javier Prado: "Estado social del Perú durante la dominación española", en *Anales Universitarios del Perú*, tomo XXII, pp. 125 y 126.

buscó un sucedáneo en los culíes chinos. Esta otra importación típica de un régimen de "encomenderos" contrariaba y entrababa como la de los negros la formación regular de una economía liberal congruente con el orden político establecido por la revolución de la Independencia. César Ugarte lo reconoce en su estudio ya citado sobre la economía peruana, afirmando resueltamente que lo que Perú necesitaba no era "brazos" sino "hombres".⁴

El colonizador español

La incapacidad del coloniaje para organizar la economía peruana sobre sus naturales bases agrícolas, se explica por el tipo de colonizador que nos tocó. Mientras en Norteamérica la colonización depositó los gérmenes de un espíritu y una economía que se plasmaba entonces en Europa y a los cuales pertenecía el porvenir, a la América española trajó los efectos y los métodos de un espíritu y una economía que declinaban ya y a los cuales no pertenecía sino el pasado. Esta tesis puede aparecer demasiado simplista a quienes consideran sólo su aspecto de tesis económica y, supérstites, aunque lo ignoren, del viejo escolasticismo retórico, muestran esa falta de aptitud para entender el hecho económico que constituye el defecto capital de nuestros aficionados a la historia. Me complace por esto encontrar en el reciente libro de José Vasconcelos *Indología*, un juicio que tiene el valor de venir de un pensador a quien no se puede atribuir ni mucho marxismo ni poco hispanismo.

Si no hubiese tantas otras causas de orden moral y de orden físico —escribe Vasconcelos— que expliquen perfectamente el espectáculo aparentemente desesperado del enorme progreso de los sajones en el Norte y el lento paso desorientado de los latinos del Sur, sólo la comparación de los dos sistemas, de los dos regímenes de propiedad, bastaría para explicar las razones del contraste. En el Norte no hubo reyes que estuviesen disponiendo de la tierra ajena como de cosa propia. Sin mayor gracia de parte de sus monarcas y más bien en cierto estado de rebelión moral contra el monarca inglés, los colonizadores del Norte fueron desarrollando un sistema de propiedad privada en el cual cada quien pagaba el precio de su tierra y no ocupaba sino la extensión que podía cultivar. Así fue que en lugar de encomiendas hubo cultivos. Y en vez de una aristocracia

guerrera y agrícola, con timbres de turbio abolengo real, abolengo cortesano de abyección y homicidio, se desarrolló una aristocracia de la aptitud que es lo que se llama democracia, una democracia que en sus comienzos no reconoció más preceptos que los del lema francés: libertad, igualdad, fraternidad. Los hombres del Norte fueron conquistando la selva virgen, pero no permitían que el general victorioso en la lucha contra los indios se apoderase, a la manera antigua nuestra, "hasta donde alcanza la vista". Las tierras recién conquistadas no quedaban tampoco a merced del soberano para que las repartiese a su arbitrio y crease nobleza de doble condición moral: lacayuna ante el soberano e insolente y opresora del más débil. En el Norte la República coincidió con el gran movimiento de expansión y la República apartó una buena cantidad de las tierras buenas, creó grandes reservas sustraídas al comercio privado, pero no las empleó en crear ducados, ni en premiar servicios patrióticos, sino que las destinó al fomento de la instrucción popular. Y así, a medida que una población crecía, el aumento del valor de las tierras bastaba para asegurar el servicio de la enseñanza. Y cada vez que se levantaba una nueva ciudad en medio del desierto no era el régimen de concesión, el régimen de favor el que privaba, sino el remate público de los lotes en que previamente se subdividía el plano de la futura urbe. Y con la limitación de que una sola persona no pudiera adquirir muchos lotes a la vez. De este sabio, de este justiciero régimen social procede el gran poderío norteamericano. Por no haber procedido en forma semejante, nosotros hemos ido caminando tantas veces para atrás.⁵

La feudalidad es, como resulta del juicio de Vasconcelos, la tara que nos dejó el coloniaje. Los países que, después de la Independencia, han conseguido curarse de esa tara son los que han progresado; los que no lo han logrado todavía, son los retardados. Ya hemos visto cómo a la tara de la feudalidad, se juntó la tara del esclavismo.

El español no tenía las condiciones de colonización del anglosajón. La creación de los EE. UU. se presenta como la obra del *pionnier*. España después de la epopeya de la conquista, no nos mandó casi sino nobles, clérigos y villa-

⁴ Ugarte: ob. cit., p. 64.

nos. Los conquistadores eran de una estirpe heroica; los colonizadores no. Se sentían señores, no se sentían *pionniers*. Los que pensaron que la riqueza del Perú eran sus metales preciosos, convirtieron a la minería, con la práctica de las mitas, en un factor de aniquilamiento del capital humano y de decadencia de la agricultura. En el propio repertorio civilista encontramos testimonios de acusación. Javier Prado escribe que "el estado que presenta la agricultura en el virreinato del Perú es del todo lamentable debido al absurdo sistema económico mantenido por los españoles", y que de la despoblación del país era culpable su régimen de explotación.⁶

El colonizador, que en vez de establecerse en los campos se estableció en las minas, tenía la psicología del buscador de oro. No era, por consiguiente, un creador de riqueza. Una economía, una sociedad, son la obra de los que colonizan y vivifican la tierra; no de los que precariamente extraen los tesoros de su subsuelo. La historia del florecimiento y decadencia de no pocas poblaciones coloniales de la sierra, determinados por el descubrimiento y el abandono de minas prontamente agotadas o relegadas, demuestran ampliamente entre nosotros esta ley histórica.

Tal vez las únicas falanges de verdaderos colonizadores que nos envió España fueron las misiones de jesuitas y dominicos. Ambas congregaciones, especialmente la de jesuitas, crearon en el Perú varios interesantes núcleos de producción. Los jesuitas asociaron en su empresa los factores religioso, político y económico, no en la misma medida que en el Paraguay, donde realizaron su más famoso y extenso experimento, pero sí de acuerdo con los mismos principios.

Esta función de las congregaciones no sólo se conforma con toda la política de los jesuitas en la América española, sino con la tradición misma de los monasterios en el Medio. Los monasterios tuvieron en la sociedad medieval, entre otros, un rol económico. En una época guerrera y mística, se encargaron de salvar la técnica de los oficios y las artes, disciplinando y cultivando elementos sobre los cuales debía constituirse más tarde la industria burguesa. Jorge Sorel es uno de los economistas modernos que mejor remarca y define el papel de los monasterios en la economía europea, estudiando a la orden benedictina como el prototipo del monasterio —empresa industrial.

⁶ Javier Prado: *ob. cit.*, p. 37.

Hallar capitales —apunta Sorel— era en ese tiempo un problema muy difícil de resolver; para los monjes era asaz simple. Muy rápidamente las donaciones de ricas familias les prodigaron grandes cantidades de metales preciosos; la acumulación primitiva resultaba muy facilitada. Por otra parte, los conventos gastaban poco y la estricta economía que imponían las reglas recuerda los hábitos parsimoniosos de los primeros capitalistas. Durante largo tiempo los monjes estuvieron en grado de hacer operaciones excelentes para aumentar su fortuna.

Sorel nos expone, cómo "después de haber prestado a Europa servicios eminentes que todo el mundo reconoce, estas instituciones declinaron rápidamente" y cómo los benedictinos "cesaron de ser obreros agrupados en un taller casi capitalista y se convirtieron en burgueses retirados de los negocios, que no pensaban sino en vivir en una dulce ociosidad en la campiña".⁷

Este aspecto de la colonización, como otros muchos de nuestra economía, no ha sido aún estudiado. Me ha correspondido a mí, marxista convicto y confeso, su constatación. Juzgo este estudio fundamental para la justificación económica de las medidas que, en la futura política agraria, concernirán a los fondos de los conventos y congregaciones, porque establecerá concluyentemente la caducidad práctica de su dominio y de los títulos reales en que reposaba.

La "comunidad" bajo el coloniaje

Las leyes de Indias amparaban la propiedad indígena y reconocían su organización comunista. La legislación relativa a las "comunidades" indígenas, se adaptó a la necesidad de no atacar las instituciones ni las costumbres indiferentes al espíritu religioso y al carácter político del coloniaje. El comunismo agrario del "ayllu", una vez destruido el Estado Inkaico, no era incompatible con el uno ni con el otro. Todo lo contrario. Los jesuitas aprovecharon precisamente el comunismo indígena en el Perú, en México y en mayor escala aún en el Paraguay, para sus fines de catequización. El régimen medieval, teórica y prácticamente, conciliaba la propiedad feudal con la propiedad comunitaria.

⁷ George Sorel: *Introduction à l'économie moderne*, pp. 120 y 130.

El reconocimiento de las comunidades y de sus costumbres económicas por las leyes de Indias, no acusa simplemente sagacidad realista de la política colonial sino se ajusta absolutamente a la teoría y la práctica feudales. Las disposiciones de las leyes coloniales sobre la comunidad, que mantenían sin inconveniente el mecanismo económico de ésta, reformaban, en cambio, lógicamente, las costumbres contrarias a la doctrina católica (la prueba matrimonial, etc.) y tendían a convertir la comunidad en una rueda de su maquinaria administrativa y fiscal. La comunidad podía y debía subsistir, para la mayor gloria y provecho del Rey y de la Iglesia.

Sabemos bien que esta legislación en gran parte quedó únicamente escrita. La propiedad indígena no pudo ser suficientemente amparada por razones dependientes de la práctica colonial. Sobre este hecho están de acuerdo todos los testimonios. Ugarte hace las siguientes constataciones:

Ni las medidas previsoras de Toledo, ni las que en diferentes oportunidades trataron de ponerse en práctica, impidieron que una gran parte de la propiedad indígena pasara legal o ilegalmente a manos de los españoles o criollos. Una de las instituciones que facilitó este despojo disimulado fue de las "Encomiendas". Conforme al concepto legal de la institución, el encomendero era un encargado del cobro de los tributos y de la organización y cristianización de sus tributarios. Pero en la realidad de las cosas, era un señor feudal, dueño de vidas y haciendas, pues disponía de los indios como si fueran árboles del bosque y muertos ellos o ausentes, se apoderaba por uno u otro medio de sus tierras. En resumen, el régimen agrario colonial determinó la sustitución de una gran parte de las comunidades agrarias indígenas por latifundios de propiedad individual, cultivados por los indios, bajo una organización feudal. Estos grandes feudos, lejos de dividirse con el transcurso del tiempo, se concentraron y consolidaron en pocas manos a causa de que la propiedad inmueble estaba sujeta a innumerables trabas y gravámenes perpetuos que la inmovilizaron, tales como los mayorazgos, las capellanías, las fundaciones, los patronatos y demás vinculaciones de la propiedad.⁸

⁸ Ugarte: ob. cit., p. 24.

La feudalidad dejó análogamente subsistentes las comunas rurales en Rusia, país con el cual es siempre interesante el paralelo porque a su proceso histórico se aproxima el de estos países agrícolas y semif feudales mucho más que al de los países capitalistas de Occidente. Eugène Schkaff, estudiando la evolución del *mir* en Rusia, escribe:

Como los señores respondían por los impuestos, quisieron que cada campesino tuviera más o menos la misma superficie de tierra para que cada uno contribuyera con su trabajo a pagar los impuestos; y para que la efectividad de éstos estuviera asegurada, establecieron la responsabilidad solidaria. El gobierno la extendió a los demás campesinos. Los repartos tenían lugar cuando el número de siervos había variado. El feudalismo y el absolutismo transformaron poco a poco la organización comunal de los campesinos en instrumentos de explotación. La emancipación de los siervos no aportó, bajo este aspecto, ningún cambio.⁹

Bajo el régimen de propiedad señorial, el *mir* ruso, como la comunidad peruana, experimentó una completa desnaturalización. La superficie de tierras disponibles para los comuneros resultaba cada vez más insuficiente y su repartición cada vez más defectuosa. El *mir* no garantizaba a los campesinos la tierra necesaria para su sustento; en cambio garantizaba a los propietarios la provisión de brazos indispensables para el trabajo de sus latifundios. Cuando en 1861 se abolió la servidumbre, los propietarios encontraron el modo de subrogarla reduciendo los lotes concedidos a sus campesinos a una extensión que no les consintiese subsistir de sus propios productos. La agricultura rusa conservó, de este modo, su carácter feudal. El latifundista empleó en su provecho la reforma. Se había dado cuenta ya de que estaba en su interés otorgar a los campesinos una parcela, siempre que no bastara para la subsistencia de él y de su familia. No había medio más seguro para vincular el campesino a la tierra, limitando al mismo tiempo, al mínimo, su emigración. El campesino se veía forzado a prestar sus servicios al propietario, quien contaba para obligarlo al trabajo en su latifundio —si no hubiese bastado la miseria a que lo condenaba la ínfima parcela— con el dominio de prados, bosques, molinos, aguas, etcétera.

La convivencia de "comunidad" y latifundio en el Perú, está, pues, perfectamente explicada, no sólo por las características del régimen del coloniaje sino también por la experiencia de la Europa feudal. Pero la comunidad, bajo este régimen, no podía ser verdaderamente amparada sino apenas tolerada. El latifundista imponía la ley de su fuerza despótica sin control posible del Estado. La comunidad sobrevivía, pero dentro de un régimen de servidumbre. Antes había sido la célula misma del Estado, que le aseguraba el dinamismo necesario para el bienestar de sus miembros. El coloniaje la petrificaba dentro de la gran propiedad, base de un Estado nuevo, extraño a su destino.

El liberalismo de las leyes de la República, impotente para destruir la feudalidad y para crear el capitalismo, debió, más tarde, negarle el amparo formal que le había concedido el absolutismo de las leyes de la Colonia.

La revolución de la Independencia y la propiedad agraria

Entremos a examinar ahora cómo se presenta el problema de la tierra bajo la República. Para precisar mis puntos de vista sobre este período, en lo que concierne a la cuestión agraria, debo insistir en un concepto que ya he expresado respecto al carácter de la revolución de la Independencia en el Perú. La revolución encontró al Perú retrasado en la formación de su burguesía. Los elementos de una economía capitalista eran en nuestro país más embrionarios que en otros países de América donde la revolución contó con una burguesía menos larvada, menos incipiente.

Si la revolución hubiese sido un movimiento de las masas indígenas o hubiese representado sus reivindicaciones, habría tenido necesariamente una fisonomía agrarista. Está ya bien estudiado cómo la Revolución Francesa benefició particularmente a la clase rural, en la cual tuvo que apoyarse para evitar el retorno del antiguo régimen. Este fenómeno, además, parece peculiar en general así a la revolución burguesa como a la revolución socialista, a juzgar por las consecuencias mejor definidas y más estables del abatimiento de la feudalidad en la Europa central y del zarismo en Rusia. Dirigidas y actuadas principalmente por la burguesía urbana y el proletariado urbano, una y otra revolución han tenido como inmediatos usufructuarios a los campesinos. Particularmente en Rusia, ha sido ésta la clase que ha cosechado los primeros frutos de la revolución bolchevique, debido a que en ese país no se había operado aún una revolución burguesa que a su

tiempo hubiera liquidado la feudalidad y el absolutismo e instaurado en su lugar un régimen demo-liberal.

Pero para que la revolución demo-liberal haya tenido estos efectos, dos premisas han sido necesarias: la existencia de una burguesía consciente de los fines y los intereses de su acción y la existencia de un estado de ánimo revolucionario en la clase campesina y, sobre todo, su reivindicación del derecho a la tierra en términos incompatibles con el poder de la aristocracia terrateniente. En el Perú, menos todavía que en otros países de América, la revolución de la Independencia no respondía a estas premisas. La revolución había triunfado por la obligada solidaridad continental de los pueblos que se rebelaban contra el dominio de España y porque las circunstancias políticas y económicas del mundo trabajaban a su favor. El nacionalismo continental de los revolucionarios hispanoamericanos se juntaba a esa mancomunidad forzosa de sus destinos, para nivelar a los pueblos más avanzados en su marcha al capitalismo con los más retrasados en la misma vía.

Estudiando la revolución argentina y, por ende, la americana, Echevarría clasifica las clases en la siguiente forma:

La sociedad americana, dice, estaba dividida en tres clases opuestas en intereses, sin vínculo alguno de sociabilidad moral y política. Componían la primera los togados, el clero y los mandones; la segunda los enriquecidos por el monopolio y el capricho de la fortuna; la tercera los villanos, llamados "gauchos" y "compadritos" en el Río de la Plata, "cholos" en el Perú, "rotos" en Chile, "léperos" en México. Las castas indígenas y africanas eran esclavas y tenían una existencia extrasocial. La primera gozaba sin producir, y tenía el poder y fuero del hidalgo; era la aristocracia compuesta en su mayor parte de españoles y de muy pocos americanos. La segunda gozaba, ejerciendo tranquilamente su industria y comercio, era la clase media que se sentaba en los cabildos; la tercera, única productora por el trabajo manual, componíase de artesanos y proletarios de todo género. Los descendientes americanos de las dos primeras clases que recibían alguna educación en América o en la Península fueron los que levantaron el estandarte de la revolución.¹⁰

¹⁰ Esteban Echevarría: *Antecedentes y primeros pasos de la revolución de mayo.*

La revolución americana, en vez del conflicto entre la nobleza terrateniente y la burguesía comerciante, produjo en muchos casos su colaboración, ya por la impregnación de ideas liberales que acusaba la aristocracia, ya porque ésta en muchos casos no veía en esa revolución sino un movimiento de emancipación de la corona de España. La población campesina, que en el Perú era indígena, no tenía en la revolución una presencia directa, activa. El programa revolucionario no representaba sus reivindicaciones.

Mas este programa se inspiraba en el ideario liberal. La revolución no podía prescindir de principios que consideraban existentes reivindicaciones agrarias, fundadas en la necesidad práctica y en la justicia teórica de liberar el dominio de la tierra de las trabas feudales. La República insertó en su estatuto estos principios. El Perú no tenía una clase burguesa que los aplicase en armonía con sus intereses económicos y su doctrina política y jurídica. Pero la República —porque éste era el curso y el mandato de la historia— debía constituirse sobre principios liberales y burgueses. Sólo que las consecuencias prácticas de la revolución en lo que se relacionaba con la propiedad agraria, no podían dejar de detenerse en el límite que les fijaban los intereses de los grandes propietarios.

Por esto, la política de desvinculación de la propiedad agraria, impuesta por los fundamentos políticos de la República, no atacó al latifundio. Y —aunque en compensación las nuevas leyes ordenaban el reparto de tierra a los indígenas— atacó, en cambio, en el nombre de los postulados liberales, a la "comunidad".

Se inauguró así un régimen que, cualesquiera que fuesen sus principios, empeoraba en cierto grado la condición de los indígenas, en vez de mejorarla. Y esto no era culpa del ideario que inspiraba la nueva política y que, rectamente aplicado, debía haber dado fin al dominio feudal de la tierra convirtiendo a los indígenas en pequeños propietarios.

La nueva política abolía formalmente las "mitas", encomiendas, etc. Comprendía un conjunto de medidas que significaban la emancipación del indígena como siervo. Pero como, de otro lado, dejaba intactos el poder y la fuerza de la propiedad feudal, invalidaba sus propias medidas de protección de la pequeña propiedad y del trabajador de la tierra.

La aristocracia terrateniente, si no sus privilegios de principio, conservaba sus posiciones de hecho. Seguía siendo

en el Perú la clase dominante. La revolución no había realmente elevado al poder a una nueva clase. La burguesía profesional y comerciante era muy débil para gobernar. La abolición de la servidumbre no pasaba, por esto, de ser una declaración teórica. Porque la revolución no había tocado el latifundio. Y la servidumbre no es sino una de las caras de la feudalidad, pero no la feudalidad misma.

Política agraria de la República

Durante el período de caudillaje militar que siguió a la revolución de la Independencia, no pudo lógicamente desarrollarse, ni esbozarse siquiera, una política liberal sobre la propiedad agraria. El caudillaje militar era el producto natural de un período revolucionario que no había podido crear una nueva clase dirigente. El poder, dentro de esta situación, tenía que ser ejercido por los militares de la revolución que, de un lado, gozaban del prestigio marcial de sus laureles de guerra y, de otro lado, estaban en grado de mantenerse en el gobierno por la fuerza de las armas. Por supuesto, el caudillo no podía sustraerse al influjo de los intereses de clase o de las fuerzas históricas en contraste. Se apoyaba en el liberalismo inconsistente y retórico del "demos" urbano o el conservativismo colonialista de la casta terrateniente. Se inspiraba en la clientela de tribunos y abogados de la democracia ciudadana o de literatos y retores de la aristocracia latifundista. Porque, en el conflicto de intereses entre liberales y conservadores, faltaba una directa y activa reivindicación campesina que obligase a los primeros a incluir en su programa la redistribución de la propiedad agraria.

Este problema básico habría sido advertido y apreciado de todos modos por un estadista superior. Pero ninguno de nuestros caciques militares de este período lo era.

El caudillaje militar, por otra parte, parece orgánicamente incapaz de una reforma de esta envergadura, que requiere ante todo un avisado criterio jurídico y económico. Sus violencias producen una atmósfera adversa a la experimentación de los principios de un derecho y de una economía nuevos. Vasconcelos observa a este respecto lo siguiente:

En el orden económico es constantemente el caudillo el principal sostén del latifundio. Aunque a veces se proclamen enemigos de la propiedad, casi no hay caudillo que no remate en hacendado. Lo cierto es que el poder militar trae fatalmente consigo

el delito de apropiación exclusiva de la tierra; llámese el soldado, caudillo, Rey o Emperador: despotismo y latifundio son términos correlativos. Y es natural, los derechos económicos, lo mismo que los políticos, sólo se pueden conservar y defender dentro de un régimen de libertad. El absolutismo conduce fatalmente a la miseria de los muchos y al boato y al abuso de los pocos. Sólo la democracia, a pesar de todos sus defectos, ha podido acercarnos a las mejores realizaciones de la justicia social, por lo menos la democracia antes de que degenerare en los imperialismos de las repúblicas demasiado prósperas que se ven rodeadas de pueblos en decadencia. De todas maneras, entre nosotros el caudillo y el gobierno de los militares han cooperado al desarrollo del latifundio. Un examen siquiera superficial de los títulos de propiedad de nuestros grandes terratenientes bastaría para demostrar que casi todos deben su haber, en un principio a la merced de la Corona española, después a concesiones y favores ilegítimos acordados a los generales influyentes de nuestras falsas repúblicas. Las mercedes y las concesiones se han acordado, a cada paso, sin tener en cuenta los derechos de poblaciones enteras de indígenas o de mestizos que carecieron de fuerza para hacer valer su dominio.¹¹

Un nuevo orden jurídico y económico no puede ser en todo caso, la obra de un caudillo sino de una clase. Cuando la clase existe, el caudillo funciona como su intérprete y su fiduciario. No es ya su arbitrio personal, sino un conjunto de intereses y necesidades colectivas, lo que decide su política. El Perú carecía de una clase burguesa capaz de organizar un Estado fuerte y apto. El militarismo representaba un orden elemental y provisorio, que apenas dejase de ser indispensable, tenía que ser sustituido por un orden más avanzado y orgánico. No era posible que comprendiese ni considerase siquiera el problema agrario. Problemas rudimentarios y momentáneos acaparaban su limitada acción. Con Castilla rindió su máximo fruto el caudillaje militar. Su oportunismo sagaz, su malicia aguda,

¹¹ Vasconcelos, conferencia sobre "El Nacionalismo en la América Latina" en *Amauta*, no. 4, p. 15. Ese juicio, exacto en lo que respecta a las relaciones entre caudillaje militar y propiedad agraria en América, no es igualmente válido para todas las épocas y situaciones históricas. No es posible suscribirlo sin esta precisa reserva.

su espíritu mal cultivado, su empirismo absoluto, no le consintieron practicar hasta el fin una política liberal. Castilla se dio cuenta de que los liberales de su tiempo constituían un cenáculo, una agrupación, mas no una clase. Esto le indujo a evitar con cautela todo acto seriamente opuesto a los intereses y principios de la clase conservadora. Pero los méritos de su política residen en lo que tuvo de reformadora y progresista. Sus actos de mayor significación histórica, la abolición de la esclavitud de los negros y de la contribución de indígenas, representaban su actitud liberal.

Desde la promulgación del Código Civil se entró en el Perú en un período de organización gradual. Casi no hace falta remarcar que esto acusaba entre otras cosas la decadencia del militarismo. El Código inspirado en los mismos principios que los primeros decretos de la República sobre la tierra, reforzaba y continuaba la política de desvinculación y movilización de la propiedad agraria. Ugarte, registrando las consecuencias de este progreso de la legislación nacional en lo que concierne a la tierra, anota que el Código "confirmó la abolición legal de las comunidades indígenas y de las vinculaciones de dominio; innovando la legislación precedente, estableció la ocupación como uno de los modos de adquirir los inmuebles sin dueños; en las reglas sobre sucesiones, trató de favorecer la pequeña propiedad".¹²

Francisco García Calderón atribuye al Código Civil efectos que en verdad no tuvo o que, por lo menos, no revistieron el alcance radical y absoluto que su optimismo le asigna.

La constitución —escribe— había destruido los privilegios y la ley civil dividía las propiedades y arruinaba la igualdad de derecho en las familias. Las consecuencias de esta disposición eran, en el orden político, la condenación de toda oligarquía, de toda aristocracia de los latifundios; en el orden social, la ascensión de la burguesía y del mestizaje [...]. Bajo el aspecto económico, la partición igualitaria de las sucesiones favoreció la formación de la pequeña propiedad antes entrabada por los grandes dominios señoriales.¹³

Esto estaba sin duda en la intención de los codificadores del derecho en el Perú. Pero el Código Civil no es sino

¹² Ugarte: ob. cit., p. 57.

¹³ *Le Pérou contemporain*, pp. 98 y 99

uno de los instrumentos de la política liberal y de la práctica capitalista. Como lo reconoce Ugarte, en la legislación peruana "se ve el propósito de favorecer la democratización de la propiedad rural, pero por medios puramente negativos, aboliendo las trabas más bien que prestando a los agricultores una protección positiva".¹⁴ En ninguna parte la división de la propiedad agraria, o mejor, su redistribución, ha sido posible sin leyes especiales de expropiación que han transferido el dominio del suelo a la clase que lo trabaja.

No obstante el Código, la pequeña propiedad no ha prosperado en el Perú. Por el contrario, el latifundio se ha consolidado y extendido. Y la propiedad de la comunidad indígena ha sido la única que ha sufrido las consecuencias de este liberalismo deformado.

La gran propiedad y el poder político

Los dos factores que se opusieron a que la revolución de la Independencia planteara y abordara en el Perú el problema agrario —extrema incipiencia de la burguesía urbana y situación extrasocial, como la define Echevarría, de los indígenas—, impidieron más tarde que los gobiernos de la República desarrollasen una política dirigida en alguna forma a una distribución menos desigual e injusta de la tierra.

Durante el período del caudillaje militar, en vez de fortalecerse el "demos" urbano, se robusteció la aristocracia latifundista. En poder de extranjeros el comercio y la finanza, no era posible económicamente el surgimiento de una vigorosa burguesía urbana. La educación española, extraña radicalmente a los fines y necesidades del industrialismo y del capitalismo, no preparaba comerciantes ni técnicos sino abogados, literatos, teólogos, etcétera. Estos, a menos de sentir una especial vocación por el jacobinismo o la demagogia, tenían que constituir la clientela de la casta propietaria. El capital comercial, casi exclusivamente extranjero, no podía a su vez hacer otra cosa que entenderse y asociarse con esta aristocracia, que, por otra parte, tácita o explícitamente, conservaba su predominio político. Fue así como la aristocracia terrateniente y sus "ralliés" resultaron usufructuarios de la política fiscal y de la explotación del guano y del salitre. Fue así también como esta casta, forzada por su rol económico, asumió en

el Perú la función de clase burguesa, aunque sin perder sus resabios y prejuicios coloniales y aristocráticos. Fue así, en fin, como las categorías burguesas urbanas —profesionales, comerciantes— concluyeron por ser absorbidas por el civilismo.

El poder de esta clase —civilistas o "neogodos"— procedía en buena cuenta de la propiedad de la tierra. En los primeros años de la Independencia, no era precisamente una clase de capitalistas sino una clase de propietarios. Su condición de clase propietaria —y no de clase ilustrada— le había consentido solidarizar sus intereses con los de los comerciantes y prestamistas extranjeros y traficar a este título con el Estado y la riqueza pública. La propiedad de la tierra, debida al Virreinato, le había dado bajo la República la posesión del capital comercial. Los privilegios de la colonia habían engendrado los privilegios de la República.

Era, por consiguiente, natural e instintivo en esta clase el criterio más conservador respecto al dominio de la tierra. La subsistencia de la condición extrasocial de los indígenas, de otro lado, no oponía a los intereses feudales del latifundismo las reivindicaciones de masas campesinas conscientes.

Estos han sido los factores principales del mantenimiento y desarrollo de la gran propiedad. El liberalismo de la legislación republicana, inerte ante la propiedad feudal, se sentía activo sólo ante la propiedad comunitaria. Si no podía nada contra el latifundio, podía mucho contra la "comunidad". En un pueblo de tradición comunista, disolver la "comunidad" no servía a crear la pequeña propiedad. No se transforma artificialmente a una sociedad. Menos aún a una sociedad campesina, profundamente adherida a su tradición y a sus instituciones jurídicas. El individualismo no ha tenido su origen en ningún país ni en la Constitución del Estado ni en el Código Civil. Su formación ha tenido siempre un proceso a la vez más complicado y más espontáneo. Destruir las comunidades no significaba convertir a los indígenas en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela. El latifundista encontraba así, más fácilmente, el modo de vincular el indígena al latifundio.

Se pretende que el resorte de la concentración de la propiedad agraria en la costa ha sido la necesidad de los propietarios de disponer pacíficamente de suficiente canti-

¹⁴ Ugarte: ob. cit., p. 58.

dad de agua. La agricultura de riego, en valles formados por ríos de escaso caudal, ha determinado, según esta tesis, el florecimiento de la gran propiedad y el sofocamiento de la media y la pequeña. Pero ésta es una tesis especiosa y sólo en mínima parte exacta. Porque la razón técnica o material que superestima, únicamente influye en la concentración de la propiedad desde que se han establecido y desarrollado en la costa, vastos cultivos industriales. Antes de que esto prosperara, antes de que la agricultura de la costa adquiriera una organización capitalista, el móvil de los riesgos era demasiado débil para decidir la concentración de la propiedad. Es cierto que la escasez de las aguas de regadío, por las dificultades de su distribución entre múltiples regantes, favorece a la gran propiedad. Mas no es cierto que ésta sea el origen de que la propiedad no se haya subdividido. Los orígenes del latifundio costeño se remontan al régimen colonial. La despoblación de la costa, a consecuencia de la práctica colonial, he ahí, a la vez que una de las consecuencias, una de las razones del régimen de gran propiedad. El problema de los brazos, el único que ha sentido el terrateniente costeño, tiene todas sus raíces en el latifundio. Los terratenientes quisieron resolverlo con el esclavo negro en los tiempos de la Colonia, con el culí chino en los de la República. Vano empeño. No se puebla ya la tierra con esclavos. Y sobre todo no se la fecunda. Debido a su política, los grandes propietarios tienen en la costa toda la tierra que se puede poseer; pero en cambio no tienen hombres bastantes para vivificarla y explotarla. Esta es la defensa de la gran propiedad. Mas es también su miseria y su tara.

La situación agraria de la sierra demuestra por otra parte lo artificioso de la tesis antes citada. En la sierra no existe el problema del agua. Las lluvias abundantes permiten, al latifundista como al comunero, los mismos cultivos. Sin embargo, también en la sierra se constata el fenómeno de la concentración de la propiedad agraria. Este hecho prueba el carácter esencialmente político-social de la cuestión.

El desarrollo de cultivos industriales, de una agricultura de exportación, en las haciendas de la costa, aparece íntegramente subordinado a la colonización económica de los países de América Latina por el capitalismo occidental. Los comerciantes y prestamistas británicos se interesaron por la explotación de estas tierras cuando comprobaron la posibilidad de dedicarlas con ventaja a la producción de azúcar primero y de algodón después. Las hipotecas de

la propiedad agraria las colocaban, en buena parte, desde época muy lejana, bajo el control de las firmas extranjeras. Los hacendados, deudores a los comerciantes, prestamistas extranjeros, servían de intermediarios, casi de yanacones, al capitalismo anglosajón para asegurarle la explotación de campos cultivados a un costo mínimo por braceros esclavizados y miserables, curvados sobre la tierra bajo el látigo de los "negreros" coloniales.

Pero en la costa el latifundio ha alcanzado un grado más o menos avanzado de técnica capitalista, aunque su explotación repose aún sobre prácticas y principios feudales. Los coeficientes de producción de algodón y caña corresponden al sistema capitalista. Las empresas cuentan con capitales poderosos y las tierras son trabajadas con máquinas y procedimientos modernos. Para el beneficio de los productos funcionan poderosas plantas industriales. Mientras tanto, en la sierra las cifras de producción de las tierras de latifundio no son generalmente mayores a las tierras de la comunidad. Y, si la justificación de un sistema de producción está en sus resultados, como lo quiere un criterio económico objetivo, este solo dato condena en la sierra de manera irremediable el régimen de la propiedad agraria.

La "comunidad" bajo la República

Hemos visto ya cómo el liberalismo formal de la legislación republicana no se ha mostrado activo sino frente a la "comunidad" indígena. Puede decirse que el concepto de propiedad individual casi ha tenido una función antisocial en la República a causa de su conflicto con la subsistencia de la "comunidad". En efecto, si la disolución y expropiación de ésta hubiese sido decretada y realizada por un capitalismo en vigoroso y autónomo crecimiento, habría aparecido como una imposición del progreso económico. El indio entonces habría pasado a un régimen de salario libre. Este cambio lo habría desnaturalizado un poco; pero lo habría puesto en grado de organizarse y emanciparse como clase, por la vía de los demás proletariados del mundo. En tanto, la expropiación y absorción graduales de la "comunidad" por el latifundismo, de un lado lo hundía más en la servidumbre y de otro destruía la institución económica y jurídica que salvaguardaba en parte el espíritu y la materia de su antigua civilización.¹⁵

¹⁵ Si la evidencia histórica del comunismo inkaico no apareciera incontestable, la comunidad, órgano específico del comunismo,

Durante el período republicano, los escritores y legisladores nacionales han mostrado una tendencia más o menos uniforme de condenar la "comunidad" como un rezago de una sociedad primitiva o como una supervivencia de la organización colonial. Esta actitud ha respondido en unos casos al interés del gamonalismo terrateniente y en otros al pensamiento individualista y liberal que dominaba automáticamente una cultura demasiado verbalista y extática.

Un estudio del doctor M. V. Villarán, uno de los intelectuales que con más aptitud crítica y mayor coherencia doctrinal representa este pensamiento en nuestra primera centuria, señaló el principio de una revisión prudente de sus conclusiones respecto a la "comunidad" indígena. El doctor Villarán mantenía teóricamente su posición liberal, propugnando en principio la individualización de la propiedad, pero prácticamente aceptaba la protección de las comunidades contra el latifundismo, reconociéndoles una función a la que el Estado debía su tutela.

Mas la primera defensa orgánica y documentada de la "comunidad" indígena tenía que inspirarse en el pensamiento socialista y reposar en un estudio concreto de su naturaleza, efectuado conforme a los métodos de investigación de la sociología y la economía modernas. El libro de Hildebrando Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena*, así lo comprueba. Castro Pozo, en este interesante estudio, se presenta exento de preconcepciones liberales. Esto le permite abordar el problema de la "comunidad" con una mente apta para valorarla y entenderla. Castro Pozo no

bastaría para despejar cualquier duda. El "despotismo" de los inkas ha herido, sin embargo, los escrúpulos liberales de algunos espíritus de nuestro tiempo. Quiero reafirmar aquí la defensa que hice del comunismo inkaico objetando la tesis de su más reciente impugnador, Augusto Aguirre Morales, autor de la novela *El pueblo del sol*.

El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender, el hombre de estudio que explora el Tahuantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los Inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incógnita semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace

sólo nos descubre que la "comunidad" indígena, malogrando los ataques del formalismo liberal puesto al servicio de un régimen de feudalidad, es todavía un organismo viviente, sino que, a pesar del medio hostil dentro del cual vegeta sofocada y deformada, manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo.

Sostiene Castro Pozo que "el ayllu o comunidad, ha conservado su natural idiosincrasia, su carácter de institución casi familiar en cuyo seno continuaron subsistentes, después de la conquista, sus principales factores constitutivos".¹⁶

En esto se presenta, pues, de acuerdo con Valcárcel, cuyas proposiciones respecto del "ayllu", parecen a algunos excesivamente dominadas por su ideal de resurgimiento indígena.

¿Qué son y cómo funcionan las "comunidades" actualmente? Castro Pozo cree que se les puede distinguir conforme a la siguiente clasificación:

Primero, Comunidades agrícolas; Segundo, Comunidades agrícolas ganaderas; Tercero, Comunidades de pastos y aguas y Cuarto, Comunidades de usufructuación. Debiendo tenerse en cuenta que en un país como el nuestro, donde una misma institución adquiere diversos caracteres, según el medio en que se ha desarrollado, ningún tipo de los que en esta clasificación se presume se encuentra en la realidad, tan preciso y tan distinto de los otros que, por sí solo, pudiera objetivarse en un modelo. Todo lo

¹⁶ Castro Pozo: *Nuestra comunidad indígena*.

falta un poco de relativismo histórico. De otra suerte se corre el riesgo cierto de caer en los clamorosos errores en que ha caído Víctor Andrés Belaúnde en una tentativa de este género.

Los cronistas de la conquista y de la colonia miraron al panorama indígena con ojos medievales. Su testimonio indudablemente no puede ser aceptado, sin beneficio de inventario.

Sus juicios corresponden inflexiblemente a sus puntos de vista españoles y católicos. Pero Aguirre Morales es, a su turno, víctima del falaz punto de vista. Su posición en el estudio del Imperio Inkaico no es una posición relativista. Aguirre considera y examina el Imperio con apriorismos liberales e individualistas. Y piensa que el pueblo inkaico fue un pueblo esclavo e infeliz porque careció de libertad.

La libertad individual es un aspecto del complejo fenómeno liberal. Una crítica realista puede definirla como la base jurídica de la civilización capitalista. (Sin el libre arbitrio no habría libre tráfico, ni libre concurrencia, ni libre industria.) Una crí-

contrario, en el primer tipo de las comunidades agrícolas se encuentran caracteres correspondientes a los otros y en éstos, algunos concernientes a aquél; pero como el conjunto de factores externos ha impuesto a cada uno de estos grupos un determinado género de vida en sus costumbres, usos y sistemas de trabajo, en sus propiedades e industrias, priman los caracteres agrícolas, ganaderos, ganaderos en pastos y aguas comunales o sólo los dos últimos y los de falta absoluta o relativa de propiedad de las tierras y la usufructuación de éstas por el "ayllu" que, indudablemente, fue su único propietario.¹⁷

Estas diferencias se han venido elaborando no por evolución o degeneración natural de la antigua "comunidad" sino al influjo de una legislación dirigida a la individualización de la propiedad y, sobre todo, por efecto de la expropiación de las tierras comunales en favor del latifundismo. Demuestran, por ende, la vitalidad del comunismo indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación. El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista. Y esto no proviene de que sea refractario al progreso como pretende el simplismo de sus interesados detractores. Depende, más bien, de que el individualismo, bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse. El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente sino dentro de un régi-

¹⁷ Castro Pozo: ob. cit., pp. 16 y 17.

tica idealista puede definirla como una adquisición del espíritu humano de la edad moderna. En ningún caso, esta libertad cabía en la vida inkaica. El hombre del Tahuantinsuyo no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual. Así como no sentía absolutamente, por ejemplo, ninguna necesidad de libertad de imprenta. La libertad de imprenta puede servirnos para algo a Aguirre Morales y a mí; pero los indios podían ser felices sin conocerla y aun sin concebirla. La vida y el espíritu del indio no estaban atormentados por el afán de especulación y de creación intelectuales. No estaban tampoco subordinados a la necesidad de comerciar, de contratar, de traficar. ¿Para qué podría servirle, por consiguiente, al indio esta libertad inventada por nuestra civilización? Si el espíritu de la libertad se reveló al quechua fue sin duda en una fórmula o, más bien, en una emoción diferente de la fórmula liberal, jacobina e individualista de la libertad. La revelación de la libertad, como la revelación de Dios, varía con las edades, los pueblos y los climas.

men de libre concurrencia. Y el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo.

Por esto, en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La comunidad corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la "comunidad", el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rechazarla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual. Como escribe Castro Pozo: "La costumbre ha quedado reducida a las 'mingas' o reuniones de todo el 'ayllu' para hacer gratuitamente un trabajo en el cerco, acequia o casa de algún comunero, el cual quehacer efectúan al son de arpas y violines, consumiendo algunas arrobas de aguardiente de caña, cajetillas de cigarros y mascada de coca." Estas costumbres han llevado a los indígenas a la práctica —incipiente y rudimentaria por supuesto— del contrato colectivo de trabajo, más bien que del contrato individual. No son los individuos aislados los que alquilan su trabajo a un propietario o contratista; son mancomunadamente todos los hombres útiles de la "parcialidad".

La "comunidad" y el latifundio

La defensa de la "comunidad" indígena no reposa en principios abstractos de justicia ni en sentimentales conside-

concretas de una libertad con gorro frigio —hija del protestantismo y del renacimiento y de la Revolución Francesa— es dejarse coger por una ilusión que depende tal vez de un mero, aunque no desinteresado, astigmatismo filosófico de la burguesía y de su democracia.

La tesis de Aguirre, negando el carácter comunista de la sociedad inkaica, descansa íntegramente en un concepto erróneo. Aguirre parte de la idea de que autocracia y comunismo son dos términos inconciliables. El régimen inkaico —constata— fue despótico y teocrático, luego —afirma— no fue comunista. Mas el comunismo no supone, históricamente, libertad individual ni sufragio popular. La autocracia y el comunismo son incompatibles en nuestra época; pero no lo fueron en sociedades primitivas. Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo —otras épocas han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres— es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre

raciones tradicionalistas, sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social. La propiedad comunal no representa en el Perú una economía primitiva a la que haya reemplazado gradualmente una economía progresiva fundada en la propiedad individual. No; las "comunidades" han sido despojadas de sus tierras en provecho del latifundio feudal o semifeudal, constitucionalmente incapaz de progreso técnico.¹⁸

En la costa, el latifundio ha evolucionado —desde el punto de vista de los cultivos— de la rutina feudal a la técnica capitalista, mientras la comunidad indígena ha desaparecido como explotación comunista de la tierra. Pero en la sierra, el latifundio ha conservado íntegramente su carácter feudal, oponiendo una resistencia mucho mayor que la "comunidad" al desenvolvimiento de la economía capitalista. La "comunidad", en efecto, cuando se ha articulado, por el paso de un ferrocarril, con el sistema comercial y las vías de transporte centrales, ha llegado a transformarse espontáneamente en una cooperativa. Castro Pozo, que como jefe de la sección de asuntos indígenas del Ministerio de Fomento acopió abundantes datos sobre la vida de las comunidades, señala y destaca el sugestivo caso de la parcialidad de Muquiyauyo, de la cual dice que presenta los caracteres de las cooperativas de producción, consumo y crédito.

Dueña de una magnífica instalación o planta eléctrica en las orillas del Mantaro, por medio de la cual proporciona luz y fuerza motriz, para pequeñas industrias a los distritos del Jauja, Concepción, Mito, Muqui, Sincos, Huaripampa y Muquiyauyo, se

¹⁸ Escrito este trabajo, encuentro en el libro de Haya de la Torre *Por la emancipación de la América Latina* conceptos que coinciden absolutamente con los míos sobre la cuestión agraria en general y sobre la comunidad indígena en particular. Partimos de los mismos puntos de vista, de manera que es forzoso que nuestras conclusiones sean también las mismas.

de su experiencia. No desdén ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea liberal tiene de positivo; condena y ataca sólo lo que en esta idea hay de negativo y temporal.

Teocrático y despótico fue, ciertamente, el régimen inkaico. Pero éste es un rasgo común de todos los regímenes de la antigüedad. Todas las monarquías de la historia se han apoyado en el sentimiento religioso de sus pueblos. El divorcio del poder temporal y del poder espiritual es un hecho nuevo. Y más que un divorcio es una separación de cuerpos. Hasta Guillermo de Hohenzollern los monarcas han invocado su derecho divino.

ha transformado en la institución comunal por excelencia; en la que no se han relajado sus costumbres indígenas, y antes bien han aprovechado de ellas para llevar a cabo la obra de la empresa; han sabido disponer del dinero que poseían empleándolo en la adquisición de las grandes maquinarias y ahorrando el valor de la mano de obra que la parcialidad ha ejecutado, lo mismo que si se tratara de la construcción de un edificio comunal: por "mingas" en las que hasta las mujeres y niños han sido elementos útiles en el acarreo de los materiales de construcción.¹⁹

La comparación de la "comunidad" y el latifundio como empresa de producción agrícola, es desfavorable para el latifundio. Dentro del régimen capitalista, la gran propiedad sustituye y desaloja a la pequeña propiedad agrícola por su aptitud para intensificar la producción mediante el empleo de una técnica avanzada de cultivo. La industrialización de la agricultura, trae aparejada la concentración de la propiedad agraria. La gran propiedad parece entonces justificada por el interés de la producción, identificado, teóricamente por lo menos, con el interés de la sociedad. Pero el latifundio no tiene el mismo efecto, ni responde, por consiguiente, a una necesidad económica. Salvo los casos de las haciendas de caña —que se dedican a la producción de aguardiente con destino a la intoxicación y embrutecimiento del campesino indígena— los cultivos de los latifundios serranos, son generalmente los mismos de las comunidades. Y las cifras de la producción

¹⁹ Castro Pozo: ob. cit., pp. 66 y 67.

No es posible hablar de tiranía abstractamente. Una tiranía es un hecho concreto. Y es real sólo en la medida en que oprime la voluntad de un pueblo o en que contraría y sofoca su impulso vital. Muchas veces, en la antigüedad, un régimen absolutista y teocrático ha encarnado y representado, por el contrario, esa voluntad y ese impulso. Este parece haber sido el caso del Imperio Inkaico. No creo en la obra taumatúrgica de los Inkás. Juzgo evidente su capacidad política; pero juzgo no menos evidente que su obra consistió en construir el Imperio con los materiales humanos y los elementos morales allegados por los siglos. El "ayllu" —la comunidad—, fue la célula del Imperio. Los Inkas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los Inkas reprodujo, sin duda, el Estado natural pre-existente. Los Inkas no violentaron nada. Está bien que se exalte su obra; no que se desprecie y disminuya la gesta milenaria y multitudinaria de la cual esa obra no es sino una expresión y una consecuencia.

no difieren. La falta de estadística agrícola no permite establecer con exactitud las diferencias parciales; pero todos los datos disponibles autorizan a sostener que los rendimientos de los cultivos de las comunidades, no son, en su promedio, inferiores a los cultivos de los latifundios. La única estadística de producción de la sierra, la del trigo, sufraga esta conclusión. Castro Pozo, resumiendo los datos de esta estadística en 1917-1918, escribe lo siguiente:

La cosecha resultó término medio, en 450 y 580 kilos por cada hectárea para la propiedad comunal e individual respectivamente. Si se tiene en cuenta que las mejores tierras de producción han pasado a poder de los terratenientes, pues la lucha por aquellas en los departamentos del Sur ha llegado hasta el extremo de eliminar al poseedor indígena por la violencia o masacrándolo, y que la ignorancia del comunero lo lleva de preferencia a ocultar los datos exactos relativos al monto de la cosecha, disminuyéndola por temor de nuevos impuestos o exacciones de parte de las autoridades políticas subalternas o recaudadores de éstos; se colegirá fácilmente que la diferencia en la producción por hectárea a favor del bien de la propiedad individual no es exacta y que razonablemente, se la debe dar por no existente, por cuanto los medios de producción y de cultivo, en una y otras propiedades, son idénticos.²⁰

En la Rusia feudal del siglo pasado, el latifundio tenía rendimientos mayores que los de la pequeña propiedad.

²⁰ Castro Pozo: ob. cit., p. 434.

No se debe empequeñecer, ni mucho menos negar, lo que en esa obra pertenece a la masa. Aguirre, literato individualista, se complace en ignorar en la historia a la muchedumbre. Su mirada de romántico busca exclusivamente al héroe.

Los vestigios de la civilización inkaica declaran unánimemente, contra la requisitoria de Aguirre Morales. El autor de *El pueblo del sol* invoca el testimonio de los millares de huacos que han desfilado ante sus ojos. Y bien. Esos huacos dicen que el arte inkaico fue un arte popular. Y el mejor documento de la civilización inkaica es, acaso, su arte. La cerámica estilizada sintetista de los indios no puede haber sido producida por un pueblo grosero y bárbaro.

James George Frazer —muy distante espiritual y físicamente de los cronistas de la colonia— escribe: "Remontando el curso de la historia, se encontrará que no es por un puro accidente que los primeros grandes pasos hacia la civilización han sido hechos bajo gobiernos despóticos y teocráticos como los de la China, del Perú, países en todos los cuales el jefe supremo exigía y

Las cifras en hectolitros y por hectáreas eran las siguientes: para el centeno: 11,5 contra 9,4; para el trigo: 11 contra 9,1; para la avena: 15,4 contra 12,7; para la cebada: 11,5 contra 10,5; para las patatas: 92,3 contra 72.²¹

El latifundio de la sierra peruana resulta, pues, por debajo del execrado latifundio de la Rusia zarista como factor de producción.

La "comunidad" en cambio, de una parte acusa capacidad efectiva de desarrollo y transformación y de otra parte se presenta como un sistema de producción que mantiene vivos en el indio los estímulos morales necesarios para su máximo rendimiento como trabajador. Castro Pozo hace una observación muy justa cuando escribe que "la comunidad indígena conserva dos grandes principios económicos sociales que hasta el presente ni la ciencia sociológica ni el empirismo de los grandes industriales han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple de trabajo y la realización de éste con menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo".²²

Disolviendo o relajando la "comunidad", el régimen del latifundio feudal, no sólo ha atacado una institución económica sino también, y sobre todo, una institución social que defiende la tradición indígena, que conserva la función de la familia campesina y que traduce ese sentimiento

²¹ Schkaff: ob. cit., p. 188.

²² Castro Pozo: ob. cit., p. 47. El autor tiene observaciones muy interesantes sobre los elementos espirituales de la economía comunitaria. "La energía, perseverancia e interés —apunta— con que un comunero siega, gavilla el trigo o la cebada "quipicha" (*quipichar*: cargar a la espalda, costumbre indígena extendida en toda la sierra; los cargadores, fleteros y estibadores de la costa, cargan sobre el hombro) y desfila, a paso ligero, hacia la era alegre, corriéndole una broma al compañero o sufriendo la del que va detrás halándole el extremo de la manta, constituyen una honda y decisiva diferencia, comparados con la desidia, frialdad, laxitud del ánimo y, al parecer, cansancio, con que prestan sus servicios los yanacones, en idénticos trabajos u otros de la misma naturaleza, que a primera vista salta el abismo que diversifica el valor de ambos estados psicofísicos, y la primera interrogación que se insinúa al espíritu, es la de qué influencia ejerce en el proceso del trabajo su "objetivación y finalidad concreta inmediata".

obtenía la obediencia servil de sus súbditos por su doble carácter de rey y de dios. Sería apenas una exageración decir que en esa época de lejanía el despotismo es el más grande amigo de la humanidad y por paradójico que esto parezca, de la liber-

jurídico popular al que tan alto valor asignan Proudhon y Sorel.²³

El régimen de trabajo, servidumbre y salariado

El régimen de trabajo está determinado principalmente, en la agricultura, por el régimen de propiedad. No es posible, por tanto, sorprenderse de que en la misma medida en que sobrevive en el Perú el latifundio feudal, sobreviva también, bajo diversas formas y con distintos nombres, la servidumbre. La diferencia entre la agricultura de la costa y la agricultura de la sierra, aparece menor en lo que concierne al trabajo que en lo que respecta a la técnica. La agricultura de la costa ha evolucionado con más o menos prontitud hacia una táctica capitalista en el cultivo del suelo y la transformación y comercio de los productos. Pero, en cambio, se ha mantenido demasiado estacionaria en su criterio y conducta respecto al trabajo. Acerca del trabajador, el latifundio colonial no ha renunciado a sus hábitos feudales sino cuando las circunstancias se lo han exigido de modo perentorio.

Este fenómeno se explica, no sólo por el hecho de haber conservado la propiedad de la tierra los antiguos señores feudales, que han adoptado, como intermediarios del capital extranjero, la práctica, mas no el espíritu del capitalismo moderno. Se explica además por la mentalidad colonial de esta casta de propietarios, acostumbrados a

²³ Sorel, que tanta atención ha dedicado a los conceptos de Proudhon y Le Play sobre el rol de la familia en la estructura y el espíritu de la sociedad, ha considerado con buida y sagaz penetración "la parte espiritual del medio económico". Si algo ha echado de menos en Marx, ha sido un insuficiente espíritu jurídico, aunque haya convenido en que este aspecto de la producción no escapaba al dialéctico de Tréveris. "Se sabe —escribe en su *Introducción a l'économie moderne*— que la observación de las costumbres de las familias de la plana sajona impresionó mucho a Le Play en el comienzo de sus viajes y ejerció una influencia decisiva sobre su pensamiento. Me he preguntado si Marx no había pensado en estas antiguas costumbres cuando ha acusado al capitalismo de hacer del proletario un hombre sin familia". Con relación a las observaciones de Castro Pozo, quiero recordar otro concepto de Sorel. "El trabajo depende, en muy alta medida, de los sentimientos que experimentan los obreros ante su tarea."

tad. Pues después de todo, hay más libertad, en el mejor sentido de la palabra —libertad de pensar nuestros pensamientos y de modelar nuestros destinos— bajo el despotismo más absoluto y la tiranía más opresora que bajo la aparente libertad de

considerar el trabajo con el criterio de esclavistas y "negreros". En Europa, el señor feudal encarnaba, hasta cierto punto, la primitiva tradición patriarcal, de suerte que respecto de sus siervos se sentía naturalmente superior, pero no étnica ni nacionalmente diverso. Al propio terrateniente aristócrata de Europa le ha sido doble aceptar un nuevo concepto y una nueva práctica en sus relaciones con el trabajador de la tierra. En la América colonial, mientras tanto, se ha opuesto a esta evolución la orgullosa y arraigada convicción del blanco de la inferioridad de los hombres de color.

En la costa peruana el trabajador de la tierra, cuando no ha sido el indio, ha sido el negro esclavo, el culí chino, mirados, si cabe con mayor desprecio. En el latifundista costeño han actuado a la vez los sentimientos del aristócrata medieval y del colonizador blanco, saturador de prejuicios de raza.

El yanaconazgo y el "enganche" no son la única expresión de la subsistencia de métodos más o menos feudales en la agricultura costeña. El ambiente de la hacienda se mantiene íntegramente señorial. Las leyes del Estado no son válidas en el latifundio, mientras no obtienen el consenso tácito formal de los grandes propietarios. La autoridad de los funcionarios políticos o administrativos, se encuentra de hecho sometida a la autoridad del terrateniente en el territorio de su dominio. Éste considera prácticamente a su latifundio fuera de la potestad del Estado, sin preocuparse mínimamente de los derechos civiles de la población

la vida salvaje, en la cual la suerte del individuo de la cuna a la tumba, es vaciada en el molde rígido de las costumbres." (*The Golden Bough*, Part. 1.)

Aguirre Morales dice que en la sociedad inkaica se desconocía el robo por una simple falta de imaginación para el mal. Pero no se destruye con una frase de ingenioso humorismo literario un hecho social que prueba, precisamente, lo que Aguirre se obstina en negar: el comunismo inkaico. El economista francés Charles Gide piensa que, más exacta que la célebre fórmula de Proudhon, es la siguiente fórmula: "El robo es la propiedad". En la sociedad inkaica no existía el robo porque no existía la propiedad. O, si se quiere, porque existía una organización socialista de la propiedad.

Invalidemos y anulemos, si hace falta, el testimonio de los cronistas de la colonia. Pero es el caso que la teoría de Aguirre busca amparo, justamente, en la interpretación, medieval en su espíritu, de esos cronistas de la forma de distribución de las tierras y de los productos.

Los frutos del suelo no son atesorables. No es verosímil por consiguiente, que las dos terceras partes fuesen acaparadas para

que vive dentro de los confines de su propiedad. Cobra arbitrios, otorga monopolios, establece sanciones contrarias siempre a la libertad de los braceros y de sus familias. Los transportes, los negocios y hasta las costumbres están sujetas al control del propietario dentro de la hacienda. Y con frecuencia las rancherías que alojan a la población obrera, no difieren grandemente de los galpones que albergan a la población esclava.

Los grandes propietarios costenos no tienen legalmente este orden de derechos feudales o semif feudales; pero su condición de clase dominante y el acaparamiento ilimitado de la propiedad de la tierra en un territorio sin industrias y sin transportes les permite prácticamente un poder casi incontrolable. Mediante el "enganche" y el yanacazgo, los grandes propietarios resisten el establecimiento del régimen del salario libre, funcionalmente necesario en una economía liberal y capitalista. El "enganche" que priva al bracero del derecho de disponer de su persona y su trabajo, mientras no satisfaga las obligaciones contraídas con el propietario, desciende inequívocamente del tráfico semiesclavista de culíes; el yanacazgo es una variedad del sistema de servidumbre a través del cual se ha prolongado la feudalidad hasta nuestra edad capitalista en los pueblos política y económicamente retardados. El sistema peruano del yanacazgo se identifica, por ejemplo, con el sistema ruso del "polovnischestyo" dentro del cual los frutos de la tierra, en unos casos, se dividían en partes iguales entre el propietario y el campesino y en otros casos éste último no recibía sino una tercera parte.²⁴ La escasa población de la costa representa para las empresas agrícolas una constante amenaza de carencia o insuficiencia de brazos. El yanacazgo vincula a la tierra a la poca población regnícola, que sin esta mínima garantía de usufructo de tierra, tendería a disminuir y emigrar. El "enganche" asegura a la agricultura de la costa el concurso de los braceros de la sierra que, si bien encuentran en las haciendas costeñas un suelo y un medio extraños, obtienen al menos un trabajo mejor remunerado.

²⁴ Schkaff: ob. cit., p. 135.

el consumo de los funcionarios y sacerdotes del Imperio. Mucho más verosímil es que los frutos que se supone reservados para los nobles y el inka, estuviesen destinados a constituir los depósitos del Estado.

Y que representasen, una suma, un acto de providencia social, recíproca y característico de un orden socialista.

Esto indica que, a pesar de todo y aunque no sea sino aparente o parcialmente,²⁵ la situación del bracero en los fundos de la costa es mejor que en los feudos de la sierra, donde el feudalismo mantiene intacta su omnipotencia. Los terratenientes costeños, se ven obligados a admitir, aunque sea restringido y atenuado, el régimen del salario y del trabajo libres. El carácter de bracero conserva, aunque sólo sea relativamente, su libertad de emigrar así como de rehusar su fuerza de trabajo al patrón que lo oprime demasiado. La vecindad de puertos y ciudades; la conexión con las vías modernas de tráfico y comercio, ofrecen de otro lado, al bracero, la posibilidad de escapar a su destino rural y de ensayar otro medio de ganar su subsistencia.

Si la agricultura de la costa hubiera tenido otro carácter más progresista, más capitalista, habría tendido a resolver de manera lógica, el problema de los brazos sobre el cual tanto se ha declamado. Proprietarios más avisados, se habrían dado cuenta de que tal como funciona hasta ahora, el latifundio es un agente de despoblación y de que, por consiguiente, el problema de los brazos constituye una de sus más claras y lógicas consecuencias.²⁶ En la misma medida en que progresa en la agricultura de la costa la técnica capitalista, el salariado reemplaza al yanacazgo. El cultivo científico —empleo de máquinas, abonos, etc.— no se aviene con un régimen de trabajo peculiar de una agricultura rutinaria y primitiva. Pero el factor demográfico —"el problema de los brazos"— opone una resistencia seria a este proceso de desarrollo capitalista. El yanacazgo y sus variedades sirven para mantener en los valles una base demográfica que garantice a las negociaciones el mínimo de brazos necesarios para las labores permanentes. El jornalero inmigrante no ofrece las mismas seguridades de continuidad en el trabajo que el colono nativo o el yanacón regnícola. Este último representa, además, el

²⁵ No hay que olvidar, por lo que toca a los braceros serranos, el efecto extenuante de la costa cálida e insalubre en el organismo del indio de la sierra, presa segura del paludismo, que lo amenaza y predispone a la tuberculosis. Tampoco hay que olvidar el profundo apego del indio a sus lares y a su naturaleza. En la costa se siente un exiliado, un "mitimae".

²⁶ Una de las constataciones más importantes a que este tópico conduce es la de la íntima solidaridad de nuestro problema agrario con nuestro problema demográfico. La concentración de las tierras en manos de los gamonales constituye un freno, un cáncer de la demografía nacional. Sólo cuando se haya roto esa traba del progreso peruano, se habrá adoptado realmente el principio sudamericano: "Gobernar es poblar".

arraigo de una familia campesina, cuyos hijos mayores se encontrarán más o menos forzados a alquilar sus brazos al hacendado.

La constatación de este hecho, conduce ahora a los propios grandes propietarios a considerar la conveniencia de establecer muy gradual y prudentemente, sin sombra de ataque a sus intereses, colonias o núcleos de pequeños propietarios. Una parte de las tierras irrigadas en el imperial han sido reservadas así a la pequeña propiedad. Hay el propósito de aplicar el mismo principio en las otras zonas donde se realizan trabajos de irrigación. Un rico propietario inteligente y experimentado que conversaba conmigo últimamente, me decía que la existencia de la pequeña propiedad, al lado de la gran propiedad, era indispensable a la formación de su población, sin la cual la explotación de la tierra, estará siempre a merced de las posibilidades de la inmigración o del "enganche". El programa de la Compañía de Subdivisión Agraria, es otra de las expresiones de una política agraria tendiente al establecimiento paulatino de la pequeña propiedad.²⁷

Pero, como esta política evita sistemáticamente la expropiación, o, más precisamente, la expropiación en vasta escala por el Estado, por razón de utilidad pública o justicia distributiva, y sus restringidas posibilidades de desenvolvimiento están por el momento circunscritas a pocos valles, no resulta probable que la pequeña propiedad reemplace oportuna y ampliamente al yanaconazgo en su función demográfica. En los valles a los cuales el "enganche" de braceros de la sierra no sea capaz de abastecer de brazos, en condiciones ventajosas para los hacendados, el yana-

²⁷ El proyecto concebido por el Gobierno con el objeto de crear la pequeña propiedad agraria se inspira en el criterio económico liberal y capitalista. En la costa su aplicación, subordinada a la expropiación de fundos y a la irrigación de tierras eriazas, puede corresponder aun a posibilidades más o menos amplias de colonización. En la sierra sus efectos serían mucho más restringidos y dudosos. Como todas las tentativas de dotación de tierras, que registra nuestra historia republicana, se caracteriza por su prescindencia del valor social de la "comunidad" y por su timidez ante el latifundista cuyos intereses salvaguarda con expresivo celo. Estableciendo el pago de la parcela al contado o en 20 anualidades, resulta inaplicable en las regiones de tierras donde no existe todavía una economía comercial monetaria. El pago, en estos casos, debería ser estipulado no en dinero sino en productos. El sistema del Estado de adquirir fundos para repartirlos entre los indios manifiesta un extremado miramiento por los latifundistas, a los cuales ofrece la ocasión de vender fundos poco productivos o mal explotados, en condiciones ventajosas.

conazgo subsistirá, pues, por algún tiempo, en sus diversas variedades, junto con el salariado.

Las formas de yanaconazgo, aparcería o arrendamiento, varían en la costa y en la sierra según las regiones, los usos o los cultivos. Tienen también diversos nombres. Pero en su misma variedad se identifican en general con los métodos precapitalistas de explotación de la tierra observados en otros países de agricultura semifeudal. Verbigracia, en la Rusia zarista. El sistema del "otrabortki" ruso presentaba todas las variedades del arrendamiento por trabajo, dinero o frutos existentes en el Perú. Para comprobarlo no hay sino que leer lo que acerca de ese sistema escribe Schkaff en su documentado libro sobre la cuestión agraria en Rusia:

Entre el antiguo trabajo servil en que la violencia o la coacción juegan un rol tan grande y el trabajo libre en que la única coacción que subsiste es una coacción puramente económica, aparece todo un sistema transitorio de formas extremadamente variadas que unen los rasgos de la "barchtchina" y del salariado. Es el "otrabortotschnaia" sistema. El salario es pagado sea en dinero en caso de locación de servicios, sea en productos, sea en tierra; en este último caso ("otrabortki" en el sentido estricto de la palabra) el propietario presta su tierra al campesino a guisa de salario por el trabajo efectuado por éste en los campos señoriales [...] El pago del trabajo, en el sistema de "otrabortki", es siempre inferior al salario del libre alquiler capitalista. La retribución en productos hace a los propietarios más independientes de las variaciones de precios observados en los mercados del trigo y del trabajo. Encuentran en los campesinos de su vecindad una mano de obra más barata y gozan así de un verdadero monopolio local [...] El arrendamiento pagado por el campesino reviste formas diversas: a veces además de su trabajo, el campesino debe dar dinero y productos. Por una deciatina que recibirá, se comprometerá a trabajar una y media deciatina de tierra señorial, a dar diez huevos y una gallina. Entregará también el estiércol de su ganado, pues todo, hasta el estiércol, se vuelve objeto de pago. Frecuentemente aún el campesino se obliga "a hacer todo lo que exigirá el propietario", a transportar las cosechas, a cortar la leña, a cargar los fardos.²⁸

En la agricultura de la sierra se encuentran particular y exactamente estos rasgos de propiedad y trabajo feudales. El régimen del salario libre no se ha desarrollado ahí. El hacendado no se preocupa de la productividad de las tierras. Sólo se preocupa de su rentabilidad. Los factores de la producción se reducen para él casi únicamente a dos: la tierra y el indio. La propiedad de la tierra le permite explotar ilimitadamente la fuerza de trabajo —que se traduce en la miseria del indio— se suma a la renta de la tierra, calculada al tipo usual de arrendamiento. El hacendado se reserva las mejores tierras y reparte las menos productivas entre sus braceros indios, quienes se obligan a trabajar de preferencia y gratuitamente las primeras y a contentarse para su sustento con los frutos de las segundas. El arrendamiento del suelo es pagado por el indio en trabajo o frutos, muy rara vez en dinero (por ser la fuerza del indio lo que mayor valor tiene para el propietario), más comúnmente en formas combinadas o mixtas. Un estudio del doctor Ponce de León de la Universidad del Cuzco, que entre otros informes tengo a la vista, y que reviste con documentación de primera mano todas las variedades de arrendamiento y yanaconazgo en ese vasto departamento, presenta un cuadro bastante objetivo —a pesar de las conclusiones del autor, respetuosas a los privilegios de los propietarios— de la explotación feudal. He aquí algunas de sus constataciones:

En la provincia de Paucartambo el propietario concede el uso de sus terrenos a un grupo de indígenas con la condición de que hagan todo el trabajo que requiere el cultivo de los terrenos de la hacienda, que se ha reservado el dueño o patrón durante todo el año. Tienen además los arrendatarios o yanacunas, como se les llama en esta provincia, la obligación de acarrear en sus propias bestias la cosecha del hacendado a esta ciudad sin remuneración; y la de servir de pongos en la misma hacienda o más comúnmente en el Cuzco, donde preferentemente residen los propietarios. [...] Cosa igual ocurre en Chumbivilcas. Los arrendatarios cultivan la extensión que pueden, debiendo en cambio trabajar para el patrón cuantas veces lo exija. Esta forma de arrendamiento puede simplificarse así: el propietario propone al arrendatario: utiliza la extensión de terreno que puedas, con la condición de trabajar en mi provecho siempre que yo lo necesite [...] En la provincia de Anta el propietario

diciones: el arrendatario pone de su parte el capital [semilla, abonos] y el trabajo necesario para que el cultivo se realice hasta sus últimos momentos [cosecha]. Una vez concluido, el arrendatario y el propietario se dividen por igual todos los productos. Es decir que cada uno de ellos recoge el 50 por ciento de la producción sin que el propietario haya hecho otra cosa que ceder el uso de sus terrenos sin abonarlos siquiera. Pero no es esto todo. El aparcerero está obligado a concurrir personalmente a los trabajos del propietario si bien con la remuneración acostumbrada de 25 centavos diarios.²⁹

La confrontación entre estos datos y los de Schkaff, basta para persuadir de que ninguna de las sombrías fases de la propiedad y el trabajo precapitalistas falta en la sierra feudal.

"Colonialismo" de nuestra agricultura costeña

El grado de desarrollo alcanzado por la industrialización de la agricultura, bajo un régimen y una técnica capitalistas, en los valles de la costa, tiene su principal factor en el interesamiento del capital británico y norteamericano en la producción peruana de azúcar y algodón. De la extensión de estos cultivos no es un agente primario la aptitud industrial ni la capacidad capitalista de los terratenientes. Éstos dedican sus tierras a la producción de algodón y caña financiados o habilitados por fuertes firmas exportadoras.

Las mejores tierras de los valles de la costa están sembradas de algodón y caña, no precisamente porque sean apropiadas sólo a estos cultivos, sino porque únicamente ellos importan, en la actualidad, a los comerciantes ingleses y yanquis. El crédito agrícola —subordinado absolutamente a los intereses de estas firmas, mientras no se establezca el Banco Agrícola Nacional— no impulsa ningún otro cultivo. Los de frutos alimenticios, destinados al mercado interno, están generalmente en manos de pequeños propietarios y arrendatarios. Sólo en los valles de Lima, por la vecindad de mercados urbanos de importancia, existen fundos extensos dedicados por sus propietarios a

²⁹ Francisco Ponce de León: *Sistema de arrendamiento de terrenos de cultivo en el departamento del Cuzco y el problema de la tierra.*

la producción de frutos alimenticios. En las haciendas algodonerías o azucareras, no se cultivan estos frutos, en muchos casos, ni en la medida necesaria para el abastecimiento de la propia población rural.

El mismo pequeño propietario, o pequeño arrendatario, se encuentra empujado al cultivo del algodón por esta corriente que tampoco tiene en cuenta las necesidades particulares de la economía nacional. El desplazamiento de los tradicionales cultivos alimenticios por el del algodón en las campiñas de la costa donde subsiste la pequeña propiedad, ha constituido una de las causas más visibles del encarecimiento de las subsistencias en las poblaciones de la costa.

Casi únicamente para el cultivo del algodón, el agricultor encuentra facilidades comerciales. Las habilitaciones están reservadas, de arriba a abajo, casi exclusivamente al algodón. La producción de algodón no está regida por ningún criterio de economía nacional. Se produce para el mercado mundial, sin un control que prevea en el interés de esta economía, las posibles bajas de los precios derivados de períodos de crisis industrial o de superproducción algodonería.

Un ganadero me observaba últimamente, que mientras sobre una cosecha de algodón el crédito que se puede conseguir no está limitado sino por las fluctuaciones de los precios, sobre un rebaño o un criadero, el crédito es completamente convencional o inseguro. Los ganaderos de la costa no pueden contar con préstamos bancarios considerables para el desarrollo de sus negocios. En la misma condición, están todos los agricultores que no pueden ofrecer como garantía de sus empréstitos, cosechas de algodón o caña de azúcar.

Si las necesidades del consumo nacional estuviesen satisfechas por la producción agrícola del país, este fenómeno no tendría ciertamente tanto de artificial. Pero no es así. El suelo del país no produce aún todo lo que la población necesita para su subsistencia. El capítulo más alto de nuestras importaciones es el de "víveres y especias": Lp. 3 620 235, en el año 1924. Esta cifra, dentro de una importación total de dieciocho millones de libras, denuncia uno de los problemas de nuestra economía. No es posible la supresión de todas nuestras importaciones de víveres y especias, pero sí de sus fuertes renglones. El más grueso de todos es la importación de trigo y harina, que en 1924 ascendió a más de doce millones de soles

Un interés urgente y claro de la economía peruana exige, desde hace mucho tiempo, que el país produzca el trigo necesario para el pan de su población. Si este objetivo hubiese sido alcanzado el Perú no tendría ya que seguir pagando al extranjero doce o más millones de soles al año por el trigo que consumen las ciudades de la costa.

¿Por qué no se ha resuelto este problema de nuestra economía? No es sólo porque el Estado no se ha preocupado aún de hacer una política de subsistencias. Tampoco es, repito, porque el cultivo de la caña y el de algodón son los más adecuados al suelo y al clima de la costa. Uno solo de los valles, uno solo de los llanos interandinos —que algunos kilómetros de ferrocarriles y caminos abrirían al tráfico— puede abastecer superabundantemente de trigo, cebada, etc., a toda la población del Perú. En la misma costa, los españoles cultivaron trigo en los primeros tiempos de la colonia, hasta el cataclismo que mudó las condiciones climáticas del litoral. No se estudió posteriormente en forma científica y orgánica, la posibilidad de establecer ese cultivo. Y el experimento practicado en el Norte, en tierras del "Salamanca", demuestran que existen variedades de trigo resistentes a las plagas que atacan en la costa este cereal y que la pereza criolla, hasta este experimento, parecía haber renunciado a vencer.³⁰

El obstáculo, la resistencia a una solución, se encuentra en la estructura misma de la economía peruana. Su movimiento, su desarrollo, están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de New York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas. La agricultura peruana obtiene, por eso, crédito y transportes sólo para los productos que puede ofrecer con ventaja en los grandes mercados. La finanza extranjera se interesa un día por el caucho, otro día por el algodón, otro día por el azúcar. El día en que Londres puede recibir un producto a mejor precio y en cantidad suficiente de la India o del Egipto, abandona instantáneamente a su propia suerte a sus proveedores del Perú. Nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, cualesquiera que sean las ilusiones que se hagan de su independencia, no actúan en realidad sino como intermediarios o agentes del capitalismo extranjero.

³⁰ Los experimentos recientemente practicados, en distintos puntos de la costa, por la Comisión Impulsora del Cultivo del Trigo, han tenido, según se anuncia, éxito satisfactorio. Se han obtenido apreciables rendimientos de la variedad "Kappli Emmer" —inmune a las "roya"— aun en las "lomas".

Proposiciones finales

A las proposiciones fundamentales, expuestas ya en este estudio, sobre los aspectos presentes de la cuestión agraria en el Perú, debo agregar las siguientes:

1º. El carácter de la propiedad agraria en el Perú se presenta como una de las mayores trabas del propio desarrollo del capitalismo nacional. Es muy elevado el porcentaje de las tierras explotadas por arrendatarios grandes o medios, que pertenecen a terratenientes que jamás han manejado sus fundos. Estos terratenientes, por completo extraños y ausentes de la agricultura y de sus problemas, viven de su renta territorial sin dar ningún aporte de trabajo ni de inteligencia a la actividad económica del país. Corresponden a la categoría del aristócrata o del rentista, consumidor improductivo. Por sus hereditarios derechos de propiedad perciben un arrendamiento que se puede considerar como un canon feudal. El agricultor arrendatario corresponde, en cambio, con más o menos propiedad, al tipo de jefe de empresa capitalista. Dentro de un verdadero sistema capitalista, la plusvalía obtenida por su empresa, debería beneficiar a este industrial y al capital que financiasse sus trabajos. El dominio de la tierra por una clase de rentistas, impone a la producción la pesada carga de sostener una renta que no está sujeta a los eventuales descensos de los productos agrícolas. El arrendamiento no encuentra, generalmente en este sistema, todos los estímulos indispensables para efectuar los trabajos de perfecta valorización de las tierras y de sus cultivos e instalaciones. El temor a un aumento de la locación al vencimiento de su escritura, lo induce a una gran parsimonia en las inversiones. La ambición del agricultor arrendatario es, por supuesto, convertirse en propietario; pero su propio empeño contribuye al encarecimiento de la propiedad agraria en provecho de los latifundistas. Las condiciones incipientes del crédito agrícola en el Perú impiden una más intensa expropiación capitalista de la tierra para esta clase de industriales. La explotación capitalista e industrialización de la tierra, que requiere para su libre y pleno desenvolvimiento la eliminación de todo canon feudal, avanza por esto en nuestro país con suma lentitud. Hay aquí un problema, evidente no sólo para un criterio socialista, sino también para un criterio capitalista. Formulando un principio que integra el programa agrario de la burguesía liberal francesa, Edouard Herriot afirma que "la tierra

exige la presencia real".³¹ No está de más remarcar que a este respecto el Occidente no aventaja por cierto al Oriente, puesto que la ley mahometana establece, como lo observa Charles Gide, que "la tierra pertenece al que la fecunda y vivifica".

2º. El latifundismo subsistente en el Perú se acusa, de otro lado, como la más grave barrera para la inmigración blanca. La inmigración que podemos esperar es, por obvias razones, de campesinos provenientes de Italia, de Europa Central y de los Balkanes. La población urbana occidental emigra en mucho menor escala y los obreros industriales saben, además, que tienen muy poco que hacer en la América Latina. Y bien. El campesino europeo no viene a América para trabajar como bracero, sino en los casos en que el alto salario le consiente ahorrar largamente. Y éste no es el caso del Perú. Ni el más miserable labrador de Polonia o de Rumania aceptaría el tenor de vida de nuestros jornaleros de las haciendas de caña o algodón. Su aspiración es devenir pequeño propietario. Para que nuestros campos estén en grado de atraer esta inmigración es indispensable que puedan brindarle tierras dotadas de viviendas, animales y herramientas y comunidades con ferrocarriles y mercados. Un funcionario o propagandista del fascismo, que visitó el Perú hace aproximadamente tres años, declaró en los diarios locales que nuestro régimen de gran propiedad era incompatible con un programa de colonización e inmigración capaz de atraer al campesino italiano.

3º. El enfeudamiento de la agricultura de la costa a los intereses de los capitales y los mercados británicos y americanos, se opone no sólo a que se organice y desarrolle de acuerdo con las necesidades específicas de la economía nacional —esto es, asegurando primeramente el abastecimiento de la población— sino también a que ensaye y adopte nuevos cultivos. La mayor empresa acometida en este orden en los últimos años —la de las plantaciones de tabaco de Tumbes— ha sido posible sólo por la intervención del Estado. Este hecho abona mejor que ningún otro la tesis de que la política liberal del *laissez faire*, que tan pobres frutos ha dado en el Perú, debe ser definitivamente reemplazada por una política social de nacionalización de las grandes fuentes de riqueza.

4º. La propiedad agraria de la costa, no obstante los tiempos prósperos de que ha gozado, se muestra hasta ahora

incapaz de atender los problemas de la salubridad rural, en la medida que el Estado exige y que es, desde luego, asaz modesta. Los requerimientos de la Dirección de Salubridad Pública a los hacendados no consiguen aún el cumplimiento de las disposiciones vigentes contra el paludismo. No se ha obtenido siquiera un mejoramiento general de las rancharías. Está probado que la población rural de la costa arroja los más altos índices de mortalidad y morbilidad del país. (Exceptúanse naturalmente los de las regiones excesivamente mórbidas de la selva.) La estadística demográfica del distrito rural de Pativilca acusaba hace tres años una mortalidad superior a la natalidad. Las obras de irrigación, como lo observa el ingeniero Sutton a propósito de la de Olmos, comportan posiblemente la más radical solución del problema de las paludes o pantanos. Pero, sin las obras de aprovechamiento de las aguas sobrantes del río Chancay realizadas en Huacho por el señor Antonio Graña, a quien se debe también un interesante plan de colonización, y sin las obras de aprovechamiento de las aguas del subsuelo practicadas en "Chiclín" y alguna otra negociación del norte, la acción del capital privado en la irrigación de la costa peruana resultaría verdaderamente insignificante en los últimos años.

5°. En la sierra, el feudalismo agrario sobreviviente se muestra del todo inepto como creador de riqueza y de progreso. Excepción hecha de las negociaciones ganaderas que exportan lana y alguna otra, en los valles y planicies serranas el latifundio tiene una producción miserable. Los rendimientos del suelo son ínfimos; los métodos de trabajo, primitivos. Un órgano de la prensa local decía una vez que en la sierra peruana el gamonal aparece relativamente tan pobre como el indio. Este argumento —que resulta completamente nulo dentro de un criterio de relatividad— lejos de justificar al gamonal, lo condena inapelablemente. Porque para la economía moderna —entendida como ciencia objetiva y concreta— la única justificación del capitalismo y de sus capitanes de industria y de finanza está en su función de creadores de riqueza. En el plano económico, el señor feudal o gamonal es el primer responsable del poco valor de sus dominios. Ya hemos visto cómo este latifundista no se preocupa de la productividad sino de la rentabilidad de la tierra. Ya hemos visto también cómo, a pesar de ser sus tierras las mejores, sus cifras de producción no son mayores que las obtenidas por el indio, con su primitivo equipo de labranza, en sus magras tierras comunales. El gamonal, como factor económico, está, pues, completamente descalificado.

6°. Como explicación de este fenómeno se dice que la situación económica de la agricultura de la sierra depende absolutamente de las vías de comunicación y transporte. Quienes así razonan no entienden sin duda la diferencia orgánica que existe entre una economía feudal o semifeudal y una economía capitalista. No comprenden que el tipo patriarcal primitivo de terrateniente feudal es sustancialmente distinto del tipo del moderno jefe de empresa. De otro lado el gamonalismo y el latifundismo aparecen también como un obstáculo hasta para la ejecución del propio programa vial que el Estado exige actualmente. Los abusos e intereses de los gamonales se oponen totalmente a una recta aplicación de la ley de conscripción vial. El indio la siente instintivamente como un arma del gamonalismo. Dentro del régimen inkaico, el servicio vial debidamente establecido sería un servicio público obligatorio, del todo compatible con los principios del socialismo moderno; dentro del régimen colonial del latifundio y servidumbre, el mismo servicio adquiere el carácter odioso de una "mita".

DEFENSA DEL MARXISMO

I. HENRI DE MAN Y LA "CRISIS" DEL MARXISMO

En un volumen que tal vez ambiciona la misma resonancia y divulgación de los dos tomos de *La decadencia de Occidente*, de Spengler, Henri de Man se propone —traspasando el límite del empeño de Eduardo Bernstein hace un cuarto de siglo— no sólo 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 de 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 del 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 ese tema. El profesor Masaryk, ahora Presidente de la República Checoslovaca, diagnosticó en 1898, la "crisis del marxismo", y esta frase, menos extrema y más universitaria que la de Andler, tuvo mejor fortuna. Masaryk acumuló, más tarde, en seiscientas páginas de letra gótica, sus sesudos argumentos de sociólogo y filósofo sobre el Materialismo Histórico, sin que su crítica pedante que, como se lo probaron en seguida varios comentaristas, no así el sentido de la doctrina de Marx, socavase mínimamente los cimientos de ésta. Y Eduardo Bernstein, insigne estudioso de Economía, procedente de la escuela social-democrática, 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 Masaryk; 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 Lasalle 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. Algunas han servido para estimular la actividad intelectual del socialismo, cumpliendo una oportuna función de reactivos. 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 otra categoría 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 parlamentaria 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 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, se

ñala el renacimiento de la idea clasista sojuzgada por las ilusiones democráticas del período de apogeo del sufragio universal, en que retumbó magnífica la elocuencia de Jaurés. Sorel, esclareciendo el rol histórico de la violencia, es el continuador más vigoroso de Marx en ese período de parlamentarismo social-democrático, cuyo efecto más evidente fue, en la crisis revolucionaria post-bélica, la resistencia psicológica e intelectual de los líderes 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 desgarran al desilusionado autor de *Más allá del marxismo*. La revolución rusa constituye, acéptenlo o no los reformistas, el acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo. 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 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 socialistas. Henri de Man es un reformista desengañado. Él mismo cuenta, en el prólogo de su libro, cómo las decepciones de la guerra destrozaron su fe socialista. El origen de su libro, está, 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 Jaurés 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 apresuran 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 social-democracia 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*, de Alvarez del Vayo. De Man ignora y elude la emoción, el *pathos*¹ 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 Lasalle. 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 en que se quiera 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 Vandervelde y demás políticos de la social-democracia belga, a quienes, según parece, su libro ha hecho tan profunda impresión.

II. LA TENTATIVA REVISIONISTA DE MÁS ALLÁ DEL MARXISMO

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 Schwyer, autor de una *Biología de la democracia*, que pretende entender y explicar los fenómenos de la democracia latinoamericana 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 cuentan entre las que reivindican con mayor derecho esta autonomía.

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. 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* psicoanalíticamente. 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 conclusiones acerca de la degeneración de los móviles de aquélla. En la subconsciencia de *Más allá del marxismo* ac-

¹ Pasión violenta.

túa 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 psicoanálisis no obtienen 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 fue 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

impulsó a buscar el placer del trabajo, expresando en él los valores psíquicos que nos 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, aun 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*¹ 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 de *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 citados 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 de psicólogo. Mucho antes de que el freudismo cundiera, Sorel reivindicó todo el valor del siguiente pensamiento de Renán:

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.

¹ Dase este nombre a la llamada "racionalización" de la producción en serie capitalista, con el objeto de obtener las máximas ventajas de la mano de obra proletaria. Su denominación procede de Federico Taylor.

Sonel, quofundizandose como él mismo dice, esta opinión de Renan, se siemta movido a pensar que los hombres manifestar en su vida sexual todo lo que hay de más esencial en su psicología; si estas y psico-crónica han sido tan discutida del por los psicólogos de profesión, han sido en cambio casi siempre dominada en sus consideraciones 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 encuentran en cambio extraordinario favor los tópicos de psicología religiosa, 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 a su vez, administrado en dosis módicas a la neurósia de una burguesía blanda y linfática, o de una aristocracia estrobista, lograba las más impresionantes victorias mundanas. El entusiasmo por Jean Jaures que colora de delicado galicismo su lassallianismo y no impide la 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 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 socialístico los de H. G. Wells y Bertrand Russell. La más inquieta y valerosa falange vanguardista de la literatura francesa — el surrealismo — se ha sentido espontáneamente empujada a soltar del marxismo una concepción de la revolución, que les esclareciera política e históricamente el sentido de sus protestas. Vea la misma tendencia casi en todas las abstracciones intelectuales de vanguardia, casi 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.

Dase este nombre a la llamada "racionalización" que se refiere a la producción en serie capitalista con el objeto de obtener las máximas ventajas económicas. Equivale a "exhaustivo".

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 afectivo 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 pecunioso burgués (de un país japonés 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 Henri de Man quien la esclarezca. No se concibe una revolución que no intente, ante todo, una racionalización — del marxismo y original de la economía marxista. Henri de Man, sin embargo, se contenta en este terreno con chingonías, como la de preguntarse "por qué Marx 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 concreta. Parece conformarse, a este respecto, con las conclusiones a que arribó Vandervelde en 1892, cuando declaró caducas las tres siguientes proposiciones de Marx: ley de la correlación entre la potencia económica y la política. Desde Vandervelde, que como agudamente observaba Sorci no se consuela (ni aun con las salidas ciones de su gloria internacional), de la desgracia de haber nacido en un país demasiado chico para su genio, hasta Antonio Gramsci, que pretendió independizar la teoría del provecho de la teoría del valor, y desde Bernstein, líder del revisionismo alemán, hasta Hilferding autor del *Kapital*, la bibliografía económica socialista encierra una especulación teórica, a la cual el revisionismo y espontáneamente de la testamentaria marxista no agrega nada de nuevo.

Henri de Man se entretiene en chiclear 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 Man — produce dos tendencias opuestas: una que descalifica el trabajo y otra que lo recalifica". Este hecho es obvio. Lo que importa saber es 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 gene-

III. LA ECONOMÍA LIBERAL Y LA ECONOMÍA SOCIALISTA

No se concibe una revisión —y menos todavía una liquidación— del marxismo que no intente, ante 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 Marx 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: 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 aun 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 pretendió independizar la teoría del provecho 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 testamentaria 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 Man— produce dos tendencias opuestas: una que descalifica el trabajo y otra que lo recalifica”. Este hecho es obvio. Lo que importa saber es la proporción en que la segunda tendencia compensa la primera. Y a este respecto De Man no tiene ningún dato que darnos. Únicamente se sienta en grado de “afirmar que por regla gene-

ral 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 las tendencias inherentes 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 Norteamérica, 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 del 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 taylorista 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 la misma cosa de un extremo del día al otro; pero he debido darme cuenta 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 éstas, la ocupación ideal es aquella en que el espíritu 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”. Mas, 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 al de los socialistas belgas. El método capitalista de racionalización del trabajo ignora radicalmente a Henri de Man. Su obieto

es el abaratamiento del costo mediante el empleo de máquinas y obreros no calificados. La racionalización tiene, entre otras consecuencias, la de mantener, con un ejercicio 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 los sufragios. Ayudando a la producción de la producción capitalista y a la conservación de sus métodos, afirma los partidos obreros realizando una labor preliminar de todo progreso ulterior. Poca fe había de haber, entonces, en probar que entre los métodos 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. Si, mejor experiencia moderna, la ha sacado, sin embargo, de Norteamérica, tierra de promisión, cuya vitalidad capitalista le ha hecho pensar que "el socialismo europeo, en realidad, no ha nacido, tanto de 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 clases sancionada por las leyes, los usos y costumbres, la ausencia de democracia política y la militarización de los Estados, etc." En los Estados Unidos el capitalismo se ha desarrollado libre de los residuos feudales y monárquicos. "A pesar de ser ese 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 tiempos europeos, que Norteamérica no conoce.

De Man no formula explícitamente este concepto, porque entonces quedaría liquidado no sólo el marxismo sino el propio socialismo único 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 a su alérgico. Para un estudioso serio y objetivo — no hablamos ya de un socialista — habría sido fácil reconocer en Norteamérica una economía capitalista vigorosa, que debe una parte de su plenitud e impulso a las condiciones excepcionales de libertad en que le ha tocado nacer y crecer, pero que no se sustrae, por esta gracia original, al sino de toda

económica en la historia del obrero americano. Es poco dudoso al taylorismo. Más aún, Ford constata su arraigada voluntad de expansión. Pero el obrero americano no dispone de obreros extranjeros y quiere adaptarse fácilmente a las exigencias de la taylorización. En Europa puede bastar el de los hombres que necesitan una paga menor de trabajo que en Estados Unidos. En algo, los Estados Unidos de Europa. Y para que Europa tenga un fuerte sentido de población obrera, los europeos no aspiran, generalmente, a salir de maestros obreros. Ford, en sus *My Life and Times*, desatrayó por la propia experiencia y, como se pregunta a menudo, si el trabajo americano en comparación con las posibilidades de explotación más allá de los países para el proceso de proletarianización, que también en Estados Unidos se cumple. La restricción de la entrada de inmigrantes no le dice nada. Los sistemas de los Estados Unidos y los socialistas oportunistas y socialistas. El revisionismo es una posibilidad de los oficiales observaciones empíricas, que como se pretende en el curso mismo de la economía, ni explican el sentido de la crisis ni la posibilidad. Lo más importante de la producción marxista de la concentración capitalista — se ha realizado. Socialdemócratas, como Hilferding, que ya se sabe, se muestra más atento a un político burgués como Kautsky (*Von der Ukraine*) que a un teórico socialista como De Man, apañan el subtestimonio científico en la combinación de esta fenómeno. Qué valor tienen en el desarrollo del proceso de concentración capitalista, que es oficialmente más decisivo poder a las oligarquías financieras y a los estratos industriales, los mercados y parciales reflujos de inmigrantes escrupulosos registrados por un revisionismo negativo que no se cansa de repetir, mediante un fanatismo a Bernstein, tan superior, en forma evidente, como ciencia y como mente, a sus presuntos continuadores? En Alemania, acaba de acontecer algo que no debían haberlo con el provecho de los revisionistas empeñados en el juego de la relación de poder político y poder económico. El Partido Popularista (*Die Volkspartei*), castigado en las elecciones, no ha resultado, sino, en cambio, un momento de disolución en el momento de organizarse un nuevo ministerio. Ha parlamentado y negociado del poder a la potencia con el Partido Socialista, victoriosos en los resultados. Su fuerza depende de su carácter de parálisis de la industria y financiera, y un poder de haberla la pérdida de algunos asientos en el

Reichstag,² ni aun si la social-democracia los gana en proporción triple.

Lenin, jefe de una gran revolución proletaria, al mismo tiempo que autor de obras de política y economía marxistas del valor de *El imperialismo, última etapa del capitalismo* —hay que recordarlo porque De Man discurre como si lo ignorase 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 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 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”.

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 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 finan-

za 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 el 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.

² El antiguo Parlamento alemán.

la comienza a ver... como nota Calixta, un peligro en los descubrimientos científicos. El progreso de la ciencia se convierte en el motor de inestabilidad industrial. Para detenerlos de este riesgo, un trust puede tener interés en socavar o socavar un descubrimiento.

... todo monopolio — dice Lenin — el monopolio... engendra inevitablemente una tendencia a la exageración y a la corrupción: en la medida en que se fijan, aunque sean temporalmente, precios...

LA FILOSOFÍA MODERNA

... EL MARXISMO... de los estimulos del progreso técnico y por consiguiente de los estimulos de la actividad económica...

Con lenguaje bíblico Paul Valéry expresaba así en 1919 una línea genealógica: "Y éste fue Kant que engendró a Hegel, el cual engendró a Marx, el cual engendró a Lenin. Aunque la revolución rusa estaba ya en acto, era todavía muy temprano para contentarse prudentemente con estos puntos suspensivos, al llegar a la descendencia de Marx. Pero en 1925, cuando el tiempo reemplazó por el nombre que la historia probablemente le propio Paul Valéry, no tendrían que ser tan demasíado adivinados ese modo de comprender sus pensamientos. Lo que debe ser colocado en el cuadro de la producción es el que el gusto de De Man por las filosofías históricas 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. Confiamos en que Kant y Hegel anteceden y originan a Marx y Lenin, y a Lenin después añadimos a Marx. De la misma manera que el capitalismo antecede a la ideología socialista. A la atención que representan tanto a los filósofos de la filosofía idealista, como los italianos Croce y Gentile, han atribuido al fondo filosófico del pensamiento de Marx, no es ajena, ciertamente, esta filiación evidente del materialismo histórico. La dialéctica trascendental de Kant prelude, 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 elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria. Su obra, en parte, es filosófica, porque este género de especulaciones no se reduce a los sistemas pro-

plamente 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 precultura del joven Marx y es natural que cada uno ahude los viejos pensamientos, como desentramando el pensamiento como corrección, como antítesis.

El empeño de quienes, como Henri de Man, condenan sumariamente al marxismo, como un simple producto del racionalismo del siglo que, ni al poder ser, pues, más precipitado y caprichoso. El materialismo histórico como es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico ni es una filosofía de la historia, ni una ciencia por el progreso científico. Marx no tenía otro que el 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 esta ha llegado a ellas. La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya triunfado 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 obra en la historia como un método de un movimiento de masas. Porque el materialismo histórico — había 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...

ficas 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 obra. Esta es radicalmente extraña a la mudable fortuna de las ideas científicas y filosóficas que la acompañan o antecedan 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, enseguida, 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 futurismo¹ y, de otra, por el tomismo, contra el socialismo marxista. Marinetti junta

¹ Ver los ensayos sobre Futurismo en *La escena contemporánea*, t. 1, *El alma matinal*, t. 3 y *El artista y la época*, t. 6, de las Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. Mariátegui, Empresa Editora Amauta, Lima, Perú.

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 sus conceptos 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 individualista. 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, corresponden, en todo caso, de diversa manera, al modo de pensar del capitalismo, igual que Hegel, de quien desciende —con el mismo título aparente que el racionalismo revolucionario de Marx y Engels— el racionalismo conservador de los historiadores 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 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*² y *La Lutte des Classes*³ de París, *Unter den Banner*

² *Claridad*. Ver en ensayo del autor en *El artista y la época*, t. 6, pp. 42-45.

³ "La lucha de clases".

des *Marxismus* de Berlín, etc., encontraría las expresiones de un pensamiento filosófico bastante más serio que el de su tentativa revisionista.

Los conceptos igualmente equivocados de 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, ajeno a la teoría de los límites sociales de Sorel, tan señaladamente influida, de otra parte, por Wilfredo Pareto. Ni la revolución rusa, en Lenin, Trotsky y otros, ha producido un tipo de hombre *passante* y *operante*, que debía dar algo que pensar a ciertos filósofos baratos de todos los países y supersticiones racionalistas, de que se imaginan purgados e infunes. En la revolución rusa, como en la revolución mexicana, el 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, Lénatcharsky, filosofan en la teoría y la práctica. Lenin dejó a un lado de sus trabajos de estrategia de la lucha de clases su *Materialismo y empiriocriticismo*. Trotsky en su análisis de la revolución civil y de la disciplina de partido, se da tiempo para sus meditaciones sobre *Literatura y Revolución*. Y en Rosa Luxemburgo, acaso no se ve un mismo tipo de hombre, la combatiente y la artista. Quién, entre los profesores, que Henri de Man admira, vive con más plenitud e intensidad de ideas y creación? Vendrá un tiempo en que al despecho de los engreídos catedráticos, que acaparan hoy la representación oficial de la cultura, la asombrosa mujer que escribió desde la prisión esas maravillosas cartas a Luisa Kailsky, despertará la misma devoción y encontrará el mismo reconocimiento que una Teresa de Ávila. Espíritu más filosófico y moderno que toda la categoría pedante que la ignorancia y el egoísmo pusieron en su camino, al mismo tiempo, 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 o indiferencia respecto a la filosofía contemporánea, sería el caso, más bien, de procesar a ésta por deliberada y medosa incompreensión de la lucha de clases y del socialismo. Ya un filósofo liberal como Benedetto Croce —verdadero filósofo y verdadero liberal— ha abierto este proceso, en términos

de inapelable justicia⁵ antes 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 advierte Benda, todos los programas políticos, sin excluir a los más reaccionarios y anti-históricos. Brunetiére, que proclama la quebra de la ciencia, ¿no se complacía acaso en mandar catolicismo y positivismo? ¿Maurras no se reclama igualmente hijo 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.

Belgica es el país de Europa con el que se identifica más fácilmente la culpa de las generaciones inmediatamente precedentes. Croce las define y denuncia como unos grandes culpas, una contra el pensamiento, iniciado por Protesta Econtraria, violencia, pasividad, a las necesidades empíricas, que será el motivo en cierto modo legítimo y por la ignorancia mental (que era el ilegítimo) se quiso, después de Kant, Fichte y Hegel, tomar sobre sí, y se abandonó el principio de la potencia del pensamiento para abarcar y dominar toda la realidad, para cada uno y en su modo, se forma con la nueva espiritualidad y pensamiento. Al principio, no se desconocía propia y abiertamente la potencia del pensamiento y solamente se le cambió en 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, principados en examen, no se pueden separar necesariamente 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 las gelatinas de los gabinetes, no cree que tenga otra cosa más cara que el incognoscible, esto es la gelatina en la cual se conserva el recuerdo del momento de la concepción. Pero la otra culpa que habría el análisis de las condiciones económicas de la lucha social, del siglo diecinueve, es un particularismo, en el que el pensamiento histórico, que es el socialismo, se cae en la cuenta de la masa, y el socialismo político. Hablo de aspectos generales y tratando de las pasiones y las contingencias del lugar y del momento. Como historiador y como observador político, ignoro cuánto tal o cual hecho que tanto me

⁵ "Bajo los estandartes del Marxismo".

V. RASGOS Y ESPÍRITU DEL SOCIALISMO BELGA

No 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 en 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 el 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 SFIO.¹ La II Internacional ha preferido habitualmente para sus asambleas Bruselas, Amsterdam, Berna. Sus sedes características son Bruselas y Amsterdam. (El Labour Party² británico ha guardado en su política mucho de la situación insular de Inglaterra.)

¹ Sección Francesa de la Internacional Obrera.

² Partido Laborista.

nombre de socialismo, en tal o cual otro lugar o tiempo, puede ser con mayor o menor razón contrastado; como por lo demás sucede 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 com-

Vandervelde, De Brouckère, 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. 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 pequeño-burguesa de un pueblo católico y agrícola, apretado entre dos grandes nacionalidades rivales, fiel todavía en sus burgos a los gustos de 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 *épicerie*³ 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 sean católicas, sean 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

³ Sitio donde venden el pan de especias.

batir 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 rehusa pronunciar, y que por esto ha dado origen a los inefables ideales de la fuerza por la fuerza, del imperialismo, del aristocraticismo, 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 bizarría fantástica y de paradoja literaria, que debería servir a hacerlos aceptables. O bien ha hecho surgir, por contragolpe, los ideales, peor que feos, tonos, 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].

colectivismo. Todo el socialismo belga tiende al desarrollo de la industria del Estado, a la constitución de una clase de trabajadores-funcionarios, sólida y disciplinada bajo la mano de hierro de los jueces que la democracia aceptaría. Porque Bélgica no debe 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, alacres y vigilantes defensores de la laicidad; de sus católicos-sociales, vanguardia del *Rerum Novarum*,⁴ 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"⁵ llegara 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 Jaures pronunciara 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.

El sentimiento de la falta de heroísmo — afirma Piero Gobetti — nos debe explicar los imprevistos gestos de dignidad y de altruismo en este pueblo militarista y calculador que en 1830 como en 1924

⁴ Enciclopedia de León XIII en que plantea la posición de la Iglesia Católica frente al problema social.

⁵ «Sobre la Unión Sagrada» ver la serie de referencias que, en el tomo I, formula José Carlos Mariátegui en *La escuela obrera* temporalmente.

en todos los grandes cruceros de su historia, sabe comportarse con desinterés señorial.

Para Gobetti — a quien no se puede atribuir el mismo húnbr de polémica con Valderverde que a Sorrell — la vida normal de Bélgica sufre de la ausencia de lo sublime y de lo heroico. Gobetti completa la diagnosis sorrelliana.

La fuerza de Bélgica — observa — está en el equilibrio realizado entre agricultura, industria y comercio. Resulta de esto la feliz mediocridad de las tierras fértiles y cerradas. Las relaciones con el exterior son extremadamente delicadas; ninguna audacia les 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 cultivar la 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 subsistido 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.

VI. ÉTICA Y SOCIALISMO

No son nuevos los reproches al marxismo por su supuesta antiética, 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 —éste es uno de los representantes más autorizados de la filosofía idealista, cuyo dictamen parecerá a todos más decisivo que cualquier deploración jesuita de la inteligencia pequeño-burguesa—. En uno de sus primeros ensayos sobre el materialismo histórico, confutando la tesis de la anti-ética del marxismo, Croce escribía lo siguiente:

Esta corriente ha estado principalmente determinada por la necesidad en que se encontraron Marx y Engels, frente a 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 llamados morales) y por su acerba crítica de las ideologías e hipocresías 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 enseguida en el interés bien entendido y en el cálculo de los placeres. Pero es evidente que la idealidad y lo absoluto 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 sobrevalor? ¿En economía pura, se puede hablar de plusvalía? ¿No vende el proletariado su

fuerza 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 de *El 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.

Croce ha ratificado explícitamente, más de una vez, las palabras citadas. Una de sus conclusiones críticas sobre la materia es, precisamente, "la negación de la intrínseca amoraldad 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 encontrar la explicación amplia y cabal de su concepto en su defensa del autor de *El 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" (*Elementi 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 superada por De Sanctis (en el capítulo en torno 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 debía

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 a 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 constituirían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista.

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, *materialistas*. 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 mecánicamente 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 que 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 del 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 anglosajones. moder-

nos, capitalistas, que existen en Italia. Sienta en ellos una actitud de dominio, una seguridad sin pose, un desprecio por toda suerte de dilettantismo. Quien vive en una fábrica, tiene la dignidad del trabajo, el hábito al sacrificio y a la fanga. 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 anglosajona, la capacidad de creer en ideologías precisas, de afrontar los peligros por hacerlas prevalecer, la voluntad rígida de practicar dignamente la lucha política, nacen de este noviciado, que significa la más grande revolución sobrevinida 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 indamericanos 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 la que de religión y de misticismo había en esta fe social. La británica enaltecedora con razón, en el socialismo alemán, este caso verdaderamente nuevo e impotente de pedagogía social, o sea que en un número tan grande de obreros y de pequeños burgueses se forma 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, aunque con distinta intención, que "lo esencial en el socialismo es la lucha por él", frase que recuerda mucho aquellas en que Bernstein aconsejaba a los socialistas preocuparse del movimiento y no del fin, diciendo, según Sorel, 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 social-democrática.

Las organizaciones sindicales —observa— contribuyen, mucho más de lo que 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, antes 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!

Las organizaciones sindicales —observa— contribuyen, mucho más de lo que 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, antes que buscando el remedio en la desaparición de todas las relaciones psíquicas entre el obrero y el medio ambiente del taller.

Las organizaciones sindicales —observa— contribuyen, mucho más de lo que 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, antes que buscando el remedio en la desaparición de todas las relaciones psíquicas entre el obrero y el medio ambiente del taller.

VII. EL DETERMINISMO MARXISTA

Otra actitud frecuente de los intelectuales que se entretienen en roer la bibliografía marxista, es la de exagerar intencionalmente 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 de 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 diecinueve". 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 sustancia, el neo-revisionismo adopta, aunque con discretas 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 lasalleana, hecho probado hasta por el vigor con que se difunde hoy en la social-democracia tedesca esta palabra de orden: "el retorno a Lassalle". Para que esta crítica fuera válida ha-

bría 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 de la cristiandad de las catacumbas. Y consigna en su libro este juicio explícito:

Los marxistas vulgares del comunismo son los verdaderos usufructuarios de la herencia marxista. 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 *La 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 Revolución rusa aparece, en cambio, como una tentativa racionalista, romántica, anti-histórica, de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprueban 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 no 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.

tes que 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 a una concepción política, eminentemente moderna en todos sus elementos, como el socialismo, indiferencia por este orden de consideraciones. Todos los movimientos políticos contemporáneos, la comenzan por los más reaccionarios, se caracterizan como lo observa Benda en su *Trahison des Clercs*,¹ por su empeño en atribuirse una estricta correspondencia con el curso de la historia. Para los reaccionarios de L'Action Française,² literalmente más positivistas que cualquier revolucionario, todo el período que inauguró la revolución liberal es monstruosamente romántico y antihistórico. 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 el sentido socialista, de modo de hacerlos maduros para la transformación final. La táctica marxista es, así, dinámica y dialéctica, 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 se adhiere sólidamente a la realidad histórica, mas no resignándose pasivamente a ella; antes bien, reaccionando contra ella siempre más energicamente, 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 del régimen capitalista, convertido en un obstáculo para las fuerzas productivas, pueda ser útilmente derribado y

1 La traición de los intelectuales.
2 Acción Francesa, Grupo fascista francés.

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 URSS. 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 medioere y pasivo, sentimentalismo determinista.

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 URSS. 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 medioere y pasivo, sentimentalismo determinista.

1 Los sans culottes se llamaron a los revolucionarios franceses porque dejaron el uso del calzon. La expresión significa sin calzones o bragas. Estos eran usados mayormente por la nobleza.

VIII. SENTIDO HEROICO Y CREADOR DEL SOCIALISMO

Todos los que como Henri de Man predicán y anuncian un socialismo ético, basado en principios humanitarios, en vez de contribuir de algún modo a la elevación moral proletariado, trabajan inconsciente, paradójicamente, del proletariado, trabajan inconsciente, paradójicamente, vale decir contra su rol civilizador. Por la vía del socialismo "moral", y de sus pláticas antimaterialistas, 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 sentimiento 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 caballerescamente una revolución de descamisados y de ilotas. Obedeciendo a una tendencia de sublimación de su sentimiento, este género de socialistas —al cual nadie piensa 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*,¹ 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 doc-

¹ Los *sans culottes* se llamaron a los revolucionarios franceses porque dejaron el uso del calzón. La expresión significa sin calzones o bragas. Estos eran usados, mayormente, por la nobleza.

trina y un movimiento que no tenían nada de común con el romanticismo de quienes repudiaban, 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 por 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, 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 creen 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 ni 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, horroizados 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 no 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 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.

De Man roza, a veces, esta verdad; pero en general se guarda de adoptarla. Así, por ejemplo, escribe: "Lo esen-

cial 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 una nueva teoría de la lucha de clases". De Man critica, en la primera parte de su obra, la tendencia a idealizar al proletariado 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,² 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 conciencia 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 conciencia que antes le 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 sola portadora del espíritu revolucionario en la sociedad industrial moderna.

² Sobre Henri Barbusse, léase el estudio del autor en las páginas de *El artista y la época*.

IX. LA ECONOMÍA LIBERAL Y LA ECONOMÍA SOCIALISTA

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 son las bases teóricas del orden capitalista. Hoy mismo, en plena época de estadización mundial de servicios y empresas, el líder del 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.

Esta constatación se emparenta estrechamente con la que,

por su abstracción —por su racionalismo diría ahora Henri de Man— sirvió a eminentes filósofos e historiadores 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 explica a qué título los economistas liberales podían 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 presente 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 antagónicos y conoce el interés de cada uno de estos grupos mas no, o sólo muy débilmente, un interés general. (*Materialismo storico ed economia 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 reconocimien-

to 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.

X. FREUDISMO Y MARXISMO

El reciente libro de Max Eastman, *La ciencia de la revolución*, 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 morte de Lenin*.

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 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 subconciencia, 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 sorprendentemente 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*¹ 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 observa 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 — 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 excomunión 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 revolución* le sería imposible probar que en sus razonamientos neo-revisionistas, en su posición 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.

¹ Se dice, despectivamente, de los alemanes.

XI. POSICIÓN DEL SOCIALISMO BRITÁNICO

Opuestamente 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 de 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 las *trade-unions*¹ 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 *Independant Labour Party*, no obstante su moderación, sólo se convierte en el estado mayor del movimiento obrero después de la guerra. 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 me-

dida que el capitalismo declina —y que la función del Partido Liberal pierde su sentido clásico, y que el poder y la madurez política 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 McDonald, a la orilla del lago Lemán, no habrá nunca ninguna diferencia sustancial. Ambos, por otra parte, tienen el mismo aire mundano y empolvado de filósofos de la Enciclopedia y de Primeros Ministros del rey.

El proletariado 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,² descendientes de las corporaciones 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 representar en 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

² Se conoce con el nombre de *gildas* a las sociedades originarias de Escandinavia, cuyos miembros, pertenecientes a las clases más explotadas, se reunían en banquetes para jurar la defensa fraterna de sus intereses. Tuvieron un carácter anti-monárquico y, algunas, se pusieron al amparo de un santo. Son las antecesoras inmediatas de los gremios del medioevo.

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 doctrinal y 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 fundadamente Max Eastman— ha sido siempre, a pesar del pequeño petardo lanzado, en nombre de la divinidad, por el obispo Berkeley, *terre-à-terre*³ 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 supérstites, que no lo embarazan excesivamente en su desarrollo. Esta ha sido, desde cierto punto de vista, y hasta un momento dado, la fuerza del capitalismo británico; pero esta ha sido también su debilidad.

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

³ Modismo francés que significa “pegado a las cosas materiales”.

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 aristocráticos. El "burgués 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 desenvuelto 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 estridente 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 ciudadanas 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 conservantismo 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 incontrastable 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*⁴ 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 aprisa 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 exceptuados— 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 doctrinas 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 renuncia gradual de la social-democracia a sus fines tradicionales. Por el contrario, el partido obrero británico, el *Labour Party*, es 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 revolu-

cionario. 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.

XII. EL LIBRO DE EMILE VANDERVELDE

Vandervelde en su reciente libro *Le Marxisme a-t-il fai faillite?*¹ 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*²) 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 confusionista, las críticas de Menger y Andler con las de Sorel. Oponer, 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 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

¹ ¿Ha fracasado el marxismo?

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 precauciones, contra cualquier super-estimación exorbitante de las 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 Jaurés 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 representar al proletariado, a transformar la concu-

rrencia 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 extracientífico y anticientífico 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 Materialisme historique*³ de Bukharin. 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 Bukharin descarna al marxismo de su osamenta económica so capa de idealizarlo". De esta comparación Bukharin sale, sin duda, 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 Bukharin, 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, de su carácter y su función clasistas, para atenerse a las revelaciones inesperadas de los intelectuales y moralistas dispuestos a prohiarlo o renovarlo, ¿de qué resortes dispondrían los reformistas para encuadrar en sus manos 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.

XIII. EL IDEALISMO MATERIALISTA

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 simplicista 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, aun 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 prácticas 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 de potencia 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, 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 al marxismo por miedo 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 cerril. 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 espiritua-

lista o religiosa, en la acepción clásica de estas palabras. La URSS combate la ideología burguesa con las armas del más ultraísta materialismo. La obra de la URSS 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 nietzschiana —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 al 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 renunciamiento 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 adecúa 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 tiemplan 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".

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 imitarlo en su retiro al claustro tomista, o en su peregrinación a la pagoda del Buda 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*¹ —neokantistas, neo-pragmatistas, etc.— solícitos proveedores, ora *dandys* y elegantes como el conde Keyserling, ora panfletarios y provinciales a lo Leon Bloy, como Domenico Giullioti, 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 Jaurés y McDonald, echen de menos una teorización o una literatura socialista, de fervoroso espiritualismo con abundantes citas de Keyserling, Scheller, Stammeler y aun de Steiner y Krihsnamurti. 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 por qué este cambio debe necesariamente efectuarse en la dirección del socialismo". Bukharin 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 Bukharin 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 espiri-

tuales. 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 pseudo-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, Bukharin 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 esta base material. Los progresos de la escuela y del método psicológico en la sociología burguesa no podían dejar de "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 austríaca (Bohm-Bawark), L. Word y *tutti quanti*.² 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*.³ 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.

² Todo lo demás.

³ Famoso club de seguidores de Pickwick, personaje de la novela de Charles Dickens, del mismo nombre.

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 en 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.

XIV. EL MITO DE LA NUEVA GENERACIÓN

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 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.

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 sus experiencias del año 19. André Chamson representa, en Francia, a una juventud bien distante de la que se entretiene, mediocrementemente, en la imitación de los sutiles juegos de Giraudoux y de las pequeñas farsas de Cocteau. Su literatura, novela o ensayo, se caracterizan 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 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 palingenesis. 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 la 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 1923, 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 Luxemburgo y Eugenio Leviné en Alemania, de Bela Kun en Hungría, de los obreros de la Fiat en Italia hasta la ocupación de las fábricas y la escisión de las masas socialistas en Livorno.¹

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 nuestros deseos, el marxismo se 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: el esnobismo universitario con que los estudiantes de su generación se entregaron a una lectura

¹ Ciudad italiana donde se verificó un Congreso del Partido Socialista, al cual asistió José Carlos Mariátegui, y en el que se produjo la ruptura definitiva entre las tendencias socialista-reformista y comunista.

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*.² 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 suprarrealista: Raymond Lefebvre formuló su programa, en estos términos intransigentes: "la revolución o la muerte"; el equipo de intelectuales del *Ordine Nuovo*³ 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 y otros, 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 nuevos 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*.⁴

El mito de la nueva generación, de la revolución del 19, ha perdido mucho 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, demoburgués de sus cuadros, compuestos en el noventa 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 URSS.

La conquista de la juventud no deja de ser, por esto, una de las necesidades más evidentes, más actuales, de los

² Prudencia.

³ Orden Nuevo.

⁴ *Juventud, juventud*. Himno del fascismo italiano.

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.

XV. EL PROCESO A LA LITERATURA FRANCESA CONTEMPORÁNEA

Explorando 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*,¹ 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 entienda 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, donde 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*,² 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

¹ Primer panfleto. *Los literatos y la revolución*.

² *Los conquistadores*.

más en plena acción, justificado 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 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 del *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 universidad". Berl observa, muy certeramente, que "el *clerc*³ 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 negligé". 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 fran-

cesa 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 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 para 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 murmullos 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 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".⁴ Berl desvanece la ilusión de Albert Thibaudet sobre una literatura antagónica, 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.

⁴ Personaje de Marcel Proust en *En busca del tiempo perdido*. 194

M. Morand compone como M. Phillippe Berthelot administradora".

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 confección 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*,⁵ que debería producir, sin embargo, una literatura mucho más precisa que la nuestra, ni siquiera las lecciones del psicoanálisis, que deberían 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 francesas a Freud y el psicoanálisis dependerán siempre, en no pequeña parte, de cierta escasa disposición patriótica a adherirse 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

⁵ Se denomina *behaviorismo* la tendencia a reducir la Psicología al estudio de las reacciones externas del hombre frente a los estímulos. 195

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, disimula sus preocupaciones es la tendencia intelectual a evadirse de la lucha de clases, la pretensión de mantenerse *au dessus de la mêlée*.⁶ Todos los intelectuales que reconocen como suyo el estado de conciencia de Emmanuel Berl se 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 taumatúrgico 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 las redes de los nacionalistas y las clases, siente la imposibilidad moral de aceptar

⁶ Por encima de la contienda.

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 los 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 en 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 *Philosophie*⁷ y de *L'Esprit*⁸ haya acabado enrolándose en el equipo fundador de *La Revue Marxiste*?⁹ 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,

⁷ *Filosoffas*.

⁸ *El Espíritu*.

197 ⁹ *Revista Marxista*

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 defendida en su proceso a la literatura. En este punto, como en todos, se acusa su extremo acatamiento a los postulados anárquicos y antidogmáticos 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 en dogma 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. 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 ofrece 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 ningún 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 libertad 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 sentido 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.

XVI. LA CIENCIA DE LA REVOLUCIÓN

La ciencia de la revolución de Max Eastman 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 proponen una solución de conjunto a 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 germano, 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; 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 una 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 y 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 incomprensión 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 diagnosis 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 máximo provecho 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, es un sujeto independiente, es el demiurgo (creador) de la realidad, no siendo esta última sino su manifestación exterior. 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 —a cierta conformación mental de profesor de metafísica— de que a su juicio Max 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 de 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. Enmanuel 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, Enrico Ferri, dando al término "socialismo científico" una acepción estricta y literal, pensó también que era posible algo así como una ciencia de la Revolución. Sorel se divirtió mucho, con este motivo, a expensa 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 para, no ya desde los puntos de vista de la escuela positiva, sino desde los del practicismo yanqui, 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.

TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA REACCIÓN

I. LOS IDEÓLOGOS DE LA REACCIÓN*

El hecho reaccionario —como tuve ocasión de apuntarlo a propósito de la adhesión de Maetzu a la dictadura de su patria—¹ ha precedido a la idea reaccionaria. Tenemos ahora una abundante filosofía de la reacción; pero para su tranquilo florecimiento ha sido necesaria, previamente, la reacción misma. No pretendo que antes de la crisis de la democracia y del liberalismo faltasen intelectuales reaccionarios, sino que sus tesis, desarticuladas y fragmentarias, tenían el carácter de una protesta romántica, o de una crisis pesimista de instituciones y principios democráticos, mas no el de sistema o doctrina afirmativa y beligerante que ha adquirido después de la marcha fascista de Roma. La actitud general de la Inteligencia fue, hasta la paz, de más o menos ortodoxa aceptación de las ideas del Progreso y la Democracia. El pensamiento reaccionario se contentaba con una especulación teórica, casi siempre negativa y en muchos casos literaria. Ahora sale de su clausura, gana muchas adhesiones intelectuales, causa gran estrago en la conciencia asustada y abdicante de la democracia y se arroga la representación espiritual de la civilización de Occidente, mal defendida, es cierto, por sus ideólogos liberales, en cuyas filas parece haber cundido el escepticismo y el desencanto. Para que medre de este modo una ideología reaccionaria, ha sido preciso, por una parte, que el fascismo descubra y propague sus golpes de Estado y, por otra parte, que el general Dawes² y los banqueros yanquis, impongan a la Europa vencida, lo mismo que a la Europa vencedora, su contralor económico.

* Publicado en *Variedades*: Lima, 29 de octubre de 1927.

¹ Véase *El alma matinal y Otras estaciones del hombre de hoy*.

² Véase en *La escena contemporánea*, de José Carlos Mariátegui, el capítulo "El debate de las deudas inter-aliadas".

Mientras Europa se mostró sacudida por la agitación revolucionaria, y desgarrada por sus contradicciones económicas y sus pasiones nacionalistas, la Inteligencia se inclinó a adoptar una actitud agorera, pesimista. La teoría de Spengler, apresuradamente interpretada como la profecía de un cataclismo ya desencadenado, engendró un estado de ánimo de derrotismo y desesperanza. Guillermo Ferrero, identificando el destino de la civilización occidental con el de la democracia capitalista, sembró en el espíritu latino —el espíritu sajón no alcanzaba su prédica enfadosa— fúnebres presagios. En la prisa de declarar la quiebra de la civilización, no se advirtió la largueza de la previsión de Spengler, dentro de la cual entraba, precisamente, un período de cesarismo imperialista, que muy pronto tocaría inaugurar a Mussolini,³ antiguo agitador socialista, reacio como el que más a inspirarse en los filósofos.

Sólo después de que Europa, liquidada la operación del Rhur y conjurada la amenaza revolucionaria de Italia y Alemania, entró en una etapa de estabilización capitalista —y cuando, no con poca sorpresa de algunos, los intelectuales se sintieron momentáneamente al cubierto del peligro de la confiscación o el racionamiento— se desarrollaron y difundieron teorías de todo porte, para réclame y consulta de las dictaduras reaccionarias.

Pero esta apologética prospera, hasta hoy, casi en los países donde, por su escaso arraigo, la idea demo-liberal ha sido fácilmente batida por el método fascista. La ideología de la reacción pertenece sobre todo a Italia, aunque los intelectuales fascistas se presentan, bajo tantos puntos de vista, amamantados por el nacionalismo de Maurras. Italia ocupa el primer lugar en ese movimiento, no sólo porque Gentile, Rocco, Suckert, etc., han acometido con más brío y originalidad la empresa de explicar el fascismo —que acaso con mayor título debía haber correspondido a Giuseppe de Rensi, a quien su *Principi di Política Impopolar*⁴ señala como uno de los pioneros intelectuales de la reacción— sino porque, en el fascismo italiano, la teoría reaccionaria es hija de la práctica del golpe de Estado. Suckert, al menos, pone en su tesis algo así como la emoción de la cachiporra. Francia que, por el apego de sus tribunos a la tradición parlamentaria y republicana, se

³ Ver, del autor, el capítulo "Biología del fascismo", en *La escena contemporánea*.

⁴ *Principios de Política Impopolar*.

ha contentado con llegar a la antesala de la dictadura, no puede producir, a pesar de la prestancia de sus ingenios, una literatura fascista emancipada de la experiencia italiana. René Johannet y Georges Valois se suponen discípulos directos de Georges Sorel; pero el fascismo italiano coloca entre sus maestros al genial autor, tan diversamente entendido, de *Reflexiones sobre la violencia*. Y, Henri Massis, al proclamar el orden romano como la suprema ley de la civilización del Occidente, suscribe un concepto del fascismo italiano, que mira también en la latinidad la mayor y más viva reserva espiritual de Europa.

Desde sus puntos de vista de escolástico, para quien el cimiento de la civilización europea consiste, simple y únicamente, en la tradición romana; Henri Massis ha hecho una defensa de Occidente. Llamémosla defensa de oficio, ya que la civilización occidental no parece muy propensa a elegir su abogado en los rangos de la Iglesia Romana.

La restauración que ambiciona el fascismo —si nos atenemos a sus retóricas alusiones al Imperio Romano, ante las cuales no debemos olvidar que en su origen, este mismo movimiento, se manifestaba anticlerical y republicano— es todavía demasiado improbable para que se vincule indisolublemente a la latinidad y al catolicismo el destino de la civilización occidental. El dilema Roma o Moscú no es sino provisorio. No existe aún ninguna razón seria para dudar que será el capitalismo anglosajón el que dirá la última palabra de la burguesía, en el conflicto entre el derecho romano y el derecho soviético.

El Occidente, tan solícitamente defendido por Henri Massis, no es sino parcialmente católico y latino. El fenómeno capitalista que domina a toda la edad moderna, se ha alimentado del pensamiento protestante, individualista y liberal, esencialmente anglosajón. La Reforma, un hecho histórico que Massis repudia ortodoxamente, nutre todavía con su savia a esta cultura, que el celo escolástico del escritor francés quiere reducir a una fórmula romana. Esta es una cosa que hasta un simple novelista, sin excesivo bagaje filosófico, como Paul Morand, ha logrado advertir.

II. CONTRADICCIONES DE LA REACCIÓN*

Los ideólogos neotomistas de Italia y Francia que, en el afán de edificar la teoría reaccionaria sobre bases de una intransigente negación del liberalismo, condenan la Reforma y predicán la restauración del orden romano, entre otros riesgos doctrinales y teóricos corren el de la herejía. Este es, sin duda, el peligro que más tendrá que preocupar a Henri Massis, tan profundamente convencido de que sólo el dogma es fecundo.

Mientras que estos ideólogos disponen de la filosofía escolástica como de una propiedad incontestable, la Iglesia Romana, con una autoridad que nadie puede regatearle, se manifiesta muy poco favorable a sancionar el empleo que aquéllos hacen de su tradición y su doctrina. La excomunión de *L'Action Française* no es la única señal de la resistencia, sagaz pero firme, de la Iglesia a consentir que se le comprometa, so pretexto de defensa de la civilización europea, en una guerra a fondo contra la democracia y el socialismo. El Vaticano, no obstante las buenas relaciones que cultiva con Mussolini, ha declarado reiteradamente su desaprobación terminante del concepto fascista sobre el Estado. Concepto que descende innegablemente del que formuló con Fichte la filosofía idealista, para el uso de los Estados protestantes o liberales, y que conduce a la divinización del Estado atribuyéndole, prácticamente, todos los poderes, así espirituales como temporales.

La reacción ha sorprendido a la Iglesia en un período en que ésta tomaba francamente partido por la democracia, alentando la organización de partidos cristianos-sociales, apoyados en sindicatos obreros y campesinos, del tipo del Partido Popular, fundado en Italia por Don Sturzo, con ostensible beneplácito del Vaticano. La satisfacción dada, con inteligente oportunismo, por el Gobierno de Mussoli-

ni, a las reivindicaciones del Partido Popular en materia de enseñanza, ha anulado la función de este grupo y ha obligado al Papa a licenciar a Don Sturzo, según la exacta frase de Missiroli; pero no ha sido bastante para suprimir la distancia que separa doctrinalmente al fascismo de la Iglesia. El Vaticano ha aceptado el hecho fascista; pero no la teoría fascista. Y contra el hecho y la teoría mantienen su oposición Don Sturzo y muchos supervivientes del disuelto Partido Popular, afrontando, a veces, como en el caso de los curas de Trieste, condenados a varios años de cárcel, los rigores de la represión fascista.

Porque si la Iglesia, en su lucha contra la Reforma y la laicidad, se había sentido enemiga del liberalismo, no se había sentido, más tarde, igualmente, enemiga de la democracia; sobre todo, desde que ésta, pasado el período de efervescencia jacobina, se definió como un sistema que superaba al liberalismo, y dentro del cual podía desarrollarse una sociedad socialista. En este período, los católicos empezaron a intervenir como tales, con creciente potencia, en la política democrática, preconizando la fórmula cristiano-social que ahora mismo abrazan y sostienen en Alemania y Austria, respectivamente, Marx y monseñor Siepel. La Iglesia consideró más o menos liquidadas sus antiguas diferencias con el orden demoburgués. Y aun contra el socialismo sus objeciones eran más de carácter filosófico que político, estando como estaban fundamentalmente dirigidas contra una concepción materialista de la historia que resuelve lo espiritual en lo temporal, por ser éste, exclusivamente, el plano en que se mueve. El liberalismo, absorbido por la democracia había perdido, salvo tal vez en Francia, su carácter anticlerical; y el protestantismo, recorrida ya su trayectoria revolucionaria, se acomodaba al formulismo y al dogmatismo, contra los cuales se agitó en su origen, y renegando el libre examen, se acercaba al instante en que perseguiría inquisitorialmente, en Norteamérica, la enseñanza de la teoría darwinista. Las distancias entre el protestantismo y el catolicismo aparecían hasta tal punto acortadas que su reconciliación se presentaba como un ideal, al cual iban, poco a poco, avicinándose.

El fenómeno fascista ha venido a interrumpir un proceso de adaptación a la democracia, al cual el catolicismo se presenta visiblemente de mejor gana que a la restauración absolutista, más o menos abiertamente patrocinada por los pensadores reaccionarios. La Iglesia se reconoce democrática. Sus querellas con las democracias, en parti-

* Publicado en *Variedades*: Lima, 19 de noviembre de 1927.

cular, no han significado una oposición de principio a la democracia en general. ¿No es un lugar común el concepto de que el germen de la democracia está en el Evangelio? Lo que la Iglesia ha combatido siempre ha sido el Estado que absorbe y asume todos los poderes, el Estado entendido como fin y no como medio, el Estado como ahora lo conciben precisamente los fascistas. Su adversario en el orden burgués ha sido el liberalismo, no la democracia. Porque el liberalismo —aparte su filiación protestante y librepensadora— es una doctrina, mientras la democracia es, más bien un método. Y, concretamente, la democracia con la cual la Iglesia se aviene, y concilia, es la democracia burguesa, vale decir, el capitalismo.

El capitalismo no se ha decidido todavía —a pesar de la experiencia de Italia y de España— a echar por la borda a la democracia. He aquí otro hecho, que la Iglesia cauta y sagaz no puede negligir, con la misma facilidad que los neotomistas al servicio de la Reacción. Las naciones de más desarrollado capitalismo, la Gran Bretaña, Alemania, Francia, conservan aún el sistema democrático. El capitalismo norteamericano lo ha adoptado de tal grado a sus fines que no piensa, siquiera, que algún día puede resultarle embarazoso e incómodo.

Ningún interés práctico empuja a la Iglesia a aprobar la doctrina fascista, por mucho que ésta se repute tomista y romana. La gravitación conservadora se detiene en los límites de una estabilización capitalista que, hasta cierto punto, puede ser, también, una relativa estabilización democrática.

Y por otra parte, el nacionalismo —esta es una de las pasiones que más explota la reacción— se compadece mal con el universalismo de Roma. La idea de la nación estuvo en su origen demasiado mezclada con la idea liberal —vale decir a la Reforma— para que la Iglesia haya olvidado ya los agravios recibidos del nacionalismo, en su primera edad. Y la nueva ideología nacionalista se aviene menos aún con la doctrina católica que la concepción del Estado y la Nación surgida con la Reforma. Anticristiana, paganizante, herética, materialista es para la Iglesia esta ideología, que impele a Charles Maurras a un exaltado y religioso culto a la "Diosa Francia". Maurras, sin embargo, no excede, en su afirmación nacionalista, a Mussolini. De suerte que, no obstante la fórmula Fascismo-Antirreforma, que algunos convierten en Fascismo-Contrarreforma, la exconfesión de *L'Action Française* re-

presenta, hasta cierto punto, la exconfesión del fascismo, no como gobierno, mas sí como doctrina.

El neotomismo tiene que contentarse con ser sólo uno de los elementos de la reacción. Y, si es vana su maniobra para acaparar a la reacción, más vana es todavía su pretensión de presidir la defensa de Occidente. Las pasiones políticas modernas, aun las más desorbitadas y antihistóricas, tienen el rasgo común que en un reciente estudio les señala Julien Benda: su realismo. Todas se suponen de acuerdo con el rumbo de la historia. Lucien Romier, que trata de ajustar su tesis reaccionaria a un sentido neto de la realidad, asigna a Francia, cuya tradición nacionalista es el primero en proclamar, «la misión de propagar la idea de la coordinación de los Estados, la idea de los Estados Unidos de Europa». Y ya, aun entre los literatos, se prefiere el realismo avisado de Romier al dogmatismo intolerante de Maurras o Massis, como método contrarrevolucionario. Así Drieu La Rochelle, cuyas *Confesiones de un europeo* expresan, intensa aunque algo incongruentemente, la esperanza de una generación desesperanzada, piensa que «el capitalismo liga estrechamente la civilización de Occidente». El capitalismo con su propósito patrimonio de liberalismo, protestantismo, materialismo, etc.; no la filosofía escolástica ni la tradición romana.

III. EL DESTINO DE NORTEAMÉRICA

Toda querrela entre neotomistas franceses y racistas alemanes, sobre si la defensa de la civilización occidental compete al espíritu latino y romano, o al espíritu germano y protestante, encuentra en el plan Dawes incontestablemente documentada su vanidad. El pago de la indemnización alemana y de la deuda aliada, ha puesto en manos de los Estados Unidos la suerte de la economía y, por tanto, de la política de Europa. La convalecencia financiera de los Estados europeos no es posible sin el crédito yanqui. El espíritu de Locarno,¹ los pactos de seguridad, etc., son los nombres con que se designa a las garantías exigidas por la finanza norteamericana, para sus cuantiosas inversiones en la hacienda pública y la industria de los Estados europeos. La Italia fascista, que tan arrogantemente anuncia la restauración del poder de Roma, olvida que sus compromisos con los Estados Unidos colocan su valuta a merced de este acreedor.

El capitalismo, que en Europa se manifiesta desconfiado de sus propias fuerzas, en Norteamérica se muestra ilimitadamente optimista respecto a su destino. Y este optimismo descansa, simplemente, en una buena salud. Es el optimismo biológico de la juventud que, constatan-do su excelente apetito, no se preocupa de que vendrá la hora de la arterioesclerosis. En Norteamérica el capitalismo tiene todavía las posibilidades de crecimiento que en Europa la destrucción bélica dejó irreparablemente malogradas. El Imperio Británico conserva aún una formidable organización financiera; pero, como lo acredita el problema de las minas de carbón, su industria ha perdido el nivel técnico que antes le aseguraba la primacía. La guerra lo ha convertido de acreedor en deudor de Norteamérica. Todos estos hechos indican que en Norte-

* Publicado en *Varietades*: Lima, 17 de Diciembre de 1927.

¹ Pacto entre Francia y Alemania, bajo el gobierno de Briand y Stresseman, respectivamente.

américa se encuentra ahora la sede, el eje, el centro de la sociedad capitalista. La industria yanqui es la mejor equipada para la producción en gran escala, al menor costo: la banca, a cuyas arcas afluye el oro acaparado por Norteamérica, en los negocios bélicos y postbélicos, garantiza con sus capitales, a la vez que el incesante mejoramiento de la aptitud industrial, la conquista de los mercados que deben absorber sus manufacturas. Subsiste todavía, si no la realidad, la ilusión de un régimen de libre concurrencia. El Estado, la enseñanza, las leyes, se conforman a los principios de una democracia individualista, dentro de la cual todo ciudadano puede ambicionar libremente la posesión de cien millones de dólares. Mientras en Europa los individuos de la clase obrera y de la clase media se sienten cada vez más encerrados dentro de sus fronteras de clase, en los Estados Unidos creen que la fortuna y el poder son aún accesibles a todo el que tenga aptitud para conquistarlos. Y esta es la medida de la subsistencia, dentro de una sociedad capitalista, de los factores psicológicos que determinan su desarrollo.

El fenómeno norteamericano, por otra parte, no tiene nada de arbitrario. Norteamérica se presenta, desde su origen, predestinada para la máxima realización capitalista. En Inglaterra el desarrollo capitalista no ha logrado, no obstante su extraordinaria potencia, la extirpación de todos los rezagos feudales. Los fueros aristocráticos no han cesado de pesar sobre su política y su economía. La burguesía inglesa, contenta de concentrar sus energías en la industria y el comercio, no se ocupó de disputar la tierra a la aristocracia. El dominio de la tierra debía gravar sobre la explotación del subsuelo. Pero la burguesía inglesa no quiso sacrificar a sus *landlores*, destinados a mantener una estirpe exquisitamente refinada y decorativa. Es, por eso, que sólo ahora parece descubrir su problema agrario. Sólo ahora, que su industria declina, echa de menos una agricultura próspera y productiva, en las tierras donde la aristocracia tiene sus cotos de cacería. El capitalismo norteamericano, en tanto, no ha tenido que pagarle a ninguna feudalidad *royalties*² pecuniarios ni espirituales. Por el contrario, procede libre y vigorosamente de los primeros gérmenes, intelectuales y morales, de la revolución capitalista. El *pionner*³ de Nueva Inglaterra era el puritano expulsado de la patria europea por una revuelta religiosa, que constituyó la primera afirmación burguesa. Los

² Regalías.

³ Colonizador.

Estados Unidos surgían así de una manifestación de la Reforma protestante, considerada como la más pura y originaria manifestación espiritual de la burguesía, esto es del capitalismo. La fundación de la República norteamericana significó, en su tiempo, la definitiva consagración de este hecho y de sus consecuencias.

Las primeras colonias establecidas en la costa oriental —escribe Waldo Frank— tuvieron por carta la adquisición de la riqueza. Su revuelta contra Inglaterra, en 1775, empezaba una de las primeras luchas abiertas entre el capitalismo burgués y la vieja feudalidad. El triunfo de las colonias, del cual nacieron los Estados Unidos, señaló el triunfo del régimen capitalista. Y desde entonces la América no ha tenido ni tradición ni medio de expresión que fuese libre de esta revolución industrial a la que debe su existencia.

Y el mismo Frank recuerda el famoso y conciso juicio de Charles A. Beard, sobre la carta de 1789: «La Constitución fue esencialmente un acto económico, basado sobre la noción de que los derechos fundamentales de la propiedad privada son anteriores a todo gobierno y están moralmente fuera del alcance de las mayorías populares».

Para su enérgico y libérrimo florecimiento, ninguna traba material ni moral ha estorbado al capitalismo norteamericano, único en el mundo que en su origen ha reunido todos los factores históricos del perfecto estado burgués, sin embarazantes tradiciones aristocráticas y monárquicas. Sobre la tierra virginal de América, de donde borraron toda huella indígena, los colonizadores anglosajones echaron desde su arribo los cimientos del orden capitalista.

La Guerra de Secesión constituyó también una necesaria afirmación capitalista, que liberó a la economía yanqui de la sola tara de su infancia: la esclavitud. Abolida la esclavitud, el fenómeno capitalista encontraba absolutamente franca su vía. El judío —tan vinculado al desarrollo del capitalismo, como lo estudia Werner Sombart, no sólo por la espontánea aplicación utilitaria de su individualismo expansivo e imperialista, sino sobre todo por la exclusión radical de toda actividad "noble", a que lo Unidos: los dos pueblos que más se oponen doctrinal y presa de construir el más potente Estado industrial, la más robusta democracia burguesa.

Ramiro de Maeztu —que ocupa una posición ideológica mucho más sólida que los filósofos neotomistas de la reacción en Francia e Italia, cuando reconoce en Nueva York la antítesis verdadera de Moscú, asignando así a los Estados Unidos la función de defender y continuar la civilización occidental como civilización capitalista— discierne muy bien, por lo general, dentro de su apologética burguesa, los elementos morales de la riqueza y del poder en Norteamérica. Pero los reduce casi completamente a los elementos puritanos o protestantes. La moral puritana, que santifica la riqueza, estimándola como un signo del favor divino, es en el fondo la moral judía, cuyos principios asimilaron los puritanos en el Antiguo Testamento. El parentesco del puritanismo con el judío ha sido establecido doctrinalmente hace mucho tiempo; y la experiencia capitalista anglosajona no sirve sino para confirmarlo. Pero Maeztu, fervoroso panegirista del "fordismo" industrial, necesita eludirlo, tanto por deferencia a la requisitoria de Mr. Ford contra el "judío internacional", como por adhesión a la ojeriza con que todos los movimientos "nacionalistas" y reaccionarios del mundo miran al espíritu judío, sospechado de terrible concomitancia con el espíritu socialista por su ideal común de universalismo.

El dilema Roma o Moscú, a medida que se esclarezca el oficio de los Estados Unidos como empresario de la estabilización capitalista —fascista o parlamentaria— de Europa, cederá su sitio al dilema Nueva York o Moscú. Los dos polos de la historia contemporánea son Rusia y Norteamérica: capitalismo y comunismo, ambos universalistas aunque muy diversa y opuestamente. Rusia y Estados Unidos: los dos pueblos que más se oponen doctrinal y políticamente y, al mismo tiempo, los dos pueblos más próximos, como suprema y máxima expresión del activismo y del dinamismo occidentales. Ya Bertrand Russell remarcaba, hace varios años, el extraño parecido que existe entre los capitanes de la industria yanqui y los funcionarios de la economía marxista rusa. Y un poeta, trágicamente eslavo, Alejandro Blok saludaba el alba de la Revolución con estas palabras: «He aquí la estrella de la América nueva».

IV. EL CASO Y LA TEORÍA DE FORD*

Una buena parte de la confianza de Maeztu en el porvenir del capitalismo norteamericano, y en sus recursos contra el socialismo, reposa en el experimento de Mr. Ford y en los resultados que este célebre fabricante de automóviles ha obtenido en una rama de la industria, en el sentido de "racionalizar" la producción. Esto indica, entre otras cosas, que sin la práctica de Ford no habría sido posible la teoría de Maeztu. Ya hemos visto que lo mismo le pasa a Maeztu con Primo de Rivera. Pero sobre este hecho no vale la pena insistir, porque después de todo no viene más que a confirmar el concepto marxista sobre el trabajo de los intelectuales, tan propensos a suponerse más o menos independientes de la historia.

Ford, por otra parte, es mucho más importante y sustantivo que Maeztu para el capitalismo y, en consecuencia, también para el socialismo. No, ciertamente, porque Ford haya escrito dos libros (*Mi vida y mi obra* y *El juicio internacional*) que literariamente son sin duda inferiores a cualquiera de los libros de Maeztu, sino porque, como capitán de industria, representa en forma mucho más específica y considerable el genio del capitalismo. Mientras la acción de Ford puede inspirar los principios de muchos Maeztu, los principios del ilustre autor de *La crisis del humanismo* no pueden inspirar la acción de ningún Ford.

El experimento de Ford demuestra, entre otras cosas, que Maeztu se equivoca gravemente cuando, dando por probada la tesis de los revisionistas alemanes, pretende que Marx se engañó al predecir la concentración del capital. La tesis de los revisionistas ha sufrido, a su vez, una revisión mucho más seria que la que impusieron a su tiempo al marxismo. Algún tiempo después de que Bernstein y sus secuaces consideraron desmentido a Marx por las compañías anónimas y demás sistemas de asociar al

capital una masa social cada vez más numerosa, Hilferding analizó el carácter y la función del "capital financiero", fatalmente destinado a someter a su imperio todas las demás formas del capitalismo. Rudolf Hilferding no es prácticamente menos reformista que Bernstein. Como Bernstein militó en el Partido Socialista Independiente, reabsorbido, después de la revolución alemana, por la vieja y gorda social-democracia. Pero su tesis, expuesta en un libro ya famoso *Das Finanzkapital*, además de ser un buen arsenal del socialismo revolucionario, interesa a los economistas de hoy mucho más que la caduca tesis de Bernstein, en la cual se abastece todavía, con sensible retraso, don Ramiro de Maeztu. Ya no es necesario ser un economista, y ni siquiera haber leído a Hilferding, para estar enterado que los trusts, los carteles, los consorcios, constituyen la expresión característica del capitalismo contemporáneo. Y que, por consiguiente, lo esencial de la previsión de Marx —la concentración del capital y la industria— se ha cumplido. El capitalismo no encuentra sino a través de la cartelización, de la trustificación, esto es del monopolio, el medio de organizar o "racionalizar", como ahora se dice, la producción. Poco importa, por ende, que una parte del capital de las empresas esté en poder de pequeños y medianos rentistas. Lo sustancial radica en que la cartelización coloca en pocas manos el manejo de las principales ramas de la producción. El capital financiero, en este período —que, con la ruina del principio de libre competencia, se define como un período de decadencia capitalista— domina y subyuga al capital industrial, transfiriendo el comando de la producción a los banqueros, con la inevitable consecuencia de un retorno de la economía a formas usurarias, opuestas a la ley que, condenando todo parasitismo, exige que la producción sea gobernada por sus propios factores.

En una nación de capitalismo vigoroso y progresivo aún, como los Estados Unidos, Ford representa precisamente al capitalismo industrial, fuerte todavía frente al capital financiero. Pero, aunque Ford no dependa de los bancos de Wall Street, ante los cuales se conserva en cierto estado de rebelión tácita, y a pesar de que continúa siendo el jefe absoluto de su empresa, ésta se presenta vaciada en los moldes del trusts, por sus métodos de producción en gran escala. Ford, que es un vehemente propugnador de la unidad del comando, no sólo considera exclusiva de la gran industria la capacidad de subordinar la producción misma, sino que se pronuncia abiertamente contra el espíritu de competencia. Uno de sus principios es

* Publicado en *Variedades*: Lima, 24 de diciembre de 1927.

el siguiente: «Desdeñar el espíritu de concurrencia. Quienquiera que hace una cosa mejor que los otros debe ser el único que lo haga».

Los métodos que han permitido a Ford el colosal desarrollo de su empresa son dos: estandarización y taylorismo. Y ambos son aplicables sólo por la gran industria, por los carteles o trusts, cuya irresistible y arrolladora fuerza proviene de su aptitud para la producción en serie, que consiente a la industria perfeccionar al extremo sus medios técnicos, conseguir la máxima economía de tiempo y mano de obra, disponer de los equipos de obreros capaces de los más altos rendimientos, ofrecer a éstos los más altos salarios y garantías y obtener en su aprovisionamiento de materias primas los mejores precios. Ford anuncia la adquisición, en el Brasil, de tierras que dedicará al cultivo del caucho, para sacudirse de una onerosa dependencia de los magnates ingleses que dominan el comercio de este producto. Esta nueva expansión de su empresa, indica su tendencia a asumir el carácter más avanzado de la gran industria: el del trusts vertical.

Ford ataca, en nombre del capital industrial, al capital financiero. Su antisemitismo procede, fundamentalmente, de una empírica corriente de identificación del banquero y el judío. Pero ya se ha anunciado su retractación de los ataques al "judío internacional" escritos en su último libro, el de este nombre. Y su actitud es posible sólo en países como Norteamérica donde el capitalismo, por no haber terminado aún su proceso de crecimiento, no ha llegado todavía al período de absoluto y absorbente predominio del capital bancario. La banca yanqui, además, ha tenido una formación distinta de la banca europea: el tipo financista aparece menos diferenciado del tipo industrial.

El éxito de Ford —del cual el *recordman* de la fabricación de automóviles se imagina deducir principios generales de felicidad y organización de la sociedad, basados simplemente en la estandarización, el taylorismo, etc. —se explica, como penetrantes economistas lo observan, por el hecho de haber efectuado Ford su experimento en una rama naciente de la industria, destinada a la producción de un artículo de consumo corriente, cada día más extendido. La democratización del automóvil, he ahí el secreto de su fortuna y de su obra.

V. YANQUILANDIA Y EL SOCIALISMO*

El espectáculo de la potencia norteamericana anima, a una crítica impresionista y superficial, a acordar el crédito más ilimitado a la esperanza en una fórmula yanqui de renacimiento capitalista, que anule para siempre la sugestión del marxismo sobre las masas trabajadoras. Es frecuente que, después de la lectura del libro de Henry Ford, un escritor, copiosamente abastecido de literatura y filosofía, pero poco enterado en materia económica, afirme en la primera plana de un gran diario que el socialismo constituye una escuela o doctrina superadas ya por los experimentos asombrosos del capitalismo norteamericano. Drieu La Rochelle, por ejemplo, que es un artista de talento, cuando se aventura en una revisión de la escena contemporánea, escribe cosas como éstas:

Las teorías de las cuales se habla todavía en los medios socialistas y comunistas han salido de la Inglaterra de 1780, de la Francia de 1830, de la Alemania de 1850, países que veían venir la invasión de las máquinas como la Rusia de hoy. Pero a través de estas teorías romancescas, los rusos saben ir al gran capitalismo norteamericano que, a su vez, sabe que no es sino un estadio hacia otra cosa. Ford y Lenin son dos potencias que se aproximan la una a la otra, a golpes de pico, en la misma galería oscura.

El autor de *Mesure de la France*,¹ como buen francés y europeo, no cree que la defensa de la civilización occidental toque a los Estados Unidos. La concibe, por el contrario, como una misión de una confederación europea presidida por Francia. Mas confía, por el momento, en Mr. Ford, mucho más que en Poincaré y Henri

* Publicado en *Variedades*: Lima, 31 de diciembre de 1927.

221 1 Medida de Francia.

Massis, como capitán de la burguesía y estratega del capitalismo.

El estudio de los factores efectivos de la prosperidad norteamericana enseña, entre tanto, que el capitalismo yanqui no ha afrontado todavía la crisis que atraviesa el capitalismo europeo, de suerte que es prematuro hablar de su aptitud para superarla victoriosamente.

Hasta hace algún tiempo, la industria norteamericana extrajo de la propia vitalidad de los Estados Unidos los elementos de su crecimiento. Pero desde que su producción ha sobrepasado en exceso las necesidades del consumo yanqui, la conquista de mercados externos ha empezado a ser la condición ineludible de ese proceso. La acumulación en las arcas yanquis de la mayor parte del oro del mundo, ha creado el problema de la exportación de capitales. A Estados Unidos no le basta ya colocar su exceso de producción; necesita colocar, además, su exceso de oro. El desarrollo industrial del país no puede absorber sus recursos financieros. Antes de la guerra, la industria yanqui era una buena inversión para el dinero europeo. Las utilidades de la guerra permitieron, como es sabido, a la industria yanqui independizarse totalmente de la banca de Europa. De nación deudora, Estados Unidos se transformó en nación acreedora. Durante el período de crisis económica y agitación revolucionaria de post-guerra, Estados Unidos tuvo que abstenerse de todo nuevo préstamo. Los países europeos debían sistemar la situación de su deuda a Norteamérica, antes de pretender de los Bancos de Nueva York cualquier crédito. En las mismas inversiones en empresas privadas, la amenaza de la revolución comunista, hacia la cual Europa parecía empujada por la miseria, aconsejaba a los capitalistas norteamericanos la mayor parsimonia. Estados Unidos empleó, por esto, toda su influencia en conducir a Europa al plan Dawes. No lo consiguió sino después de que la política de Poincaré sufrió, en 1923, el fracaso del Rhur. De entonces a hoy, pactadas así las condiciones de pago de la indemnización alemana como de la deuda aliada al tesoro yanqui, Yanquilandia ha abierto numerosos créditos a Europa. Ha prestado a los Estados para la estabilización de su cambio; ha prestado a la industria privada para la reorganización de sus plantas y negocios. Buena cantidad de acciones y títulos europeos han pasado a manos yanquis. Mas estas inversiones tienen su límite. El capital norteamericano no puede dedicarse a abastecer de fondos a la industria europea, sin peligro de que la producción de ésta dispute a la de Estados Unidos los mercados en que domina. De otro lado, estas inversio-

nes vinculan la economía yanqui a la suerte de la economía europea. El plan Dawes y su secuela de arreglos o convenciones financieras, han inaugurado en Europa un período de estabilización capitalista —y democrática— que los apologistas de la reacción se entretienen en describir como una obra exclusivamente fascista; pero Europa, como lo evidenció la última Conferencia Económica, no ha encontrado todavía su equilibrio.

Trotsky ha hecho un examen singularmente penetrante y objetivo de la situación del capitalismo yanqui.

La inflación-oro —observa el líder ruso— es para la economía tan peligrosa como la inflación fiduciaria. Se puede morir de plétora lo mismo que de caquexia. Si el oro existe en cantidad demasiado grande no produce nuevas ganancias, reduce el interés del capital y, de este modo, torna irracional el aumento de la producción. Producir y exportar para guardar el oro en los sótanos equivale a arrojar las mercaderías al mar. Es por esto que América ha menester de una expansión más y más grande, es decir de invertir el exceso de sus recursos en la América Latina, en Europa, en Asia, en Australia, en África. Pero, por esta vía, la economía de Europa y de las otras partes del mundo se convierte más y más en parte integrante de la economía de los Estados Unidos.

Si a los Estados Unidos les bastara resolver los problemas internos de su producción para asegurar el crecimiento indefinido de su capitalismo; las áureas previsiones, las rosadas esperanzas de Henri Ford podrían, tal vez, constituir una seria probabilidad de deshucio de la tesis marxista. Norteamérica, por obra de fuerzas históricas superiores a la voluntad de sus propios hombres, se ha embarcado en una vasta aventura imperialista, a la cual no puede renunciar. Spengler, en su famoso libro sobre la decadencia de Occidente, sostenía, hace ya algunos años, que la última etapa de una civilización es una etapa de imperialismo. Su patriotismo de germano le hacía esperar que esta misión imperialista le tocaría a Alemania. Lenin, algunos años antes, en el más fundamental acaso de sus libros, se adelantaría a Spengler en considerar a Cecil Rhodes como un hombre representativo del espíritu imperialista, dándonos además una definición marxista del fenómeno, entendido y enfocado como fenómeno económico.

Lo que hay de económico esencial en este proceso —escribía con su genial concisión— es la sustitución de la libre concurrencia por los monopolios capitalistas. La libre concurrencia es la cualidad primordial del capitalismo y, de una manera general, de la producción de mercaderías; el monopolio es exactamente lo contrario de la libre concurrencia; pero hemos visto a ésta transformarse bajo nuestros ojos en monopolio, creando la gran industria, eliminando la pequeña, reemplazando la grande por una más grande, conduciendo la concentración de la producción y del capital a un grado tal que el monopolio es su corolario forzoso: carteles, sindicatos, trusts y, fusionándose con ellos, la potencia de una docena de bancas que manipulan millares de millones. Al mismo tiempo, el monopolio surgido de la libre concurrencia no la descarta, sino que coexiste con ella, engendrando así diversas contradicciones muy profundas y muy graves, provocando conflictos y fricciones. El monopolio es la transición del capitalismo a un orden más elevado. Si fuera necesario dar una definición lo más breve posible del imperialismo, habría que decir que es la fase del monopolio capitalista. Esta definición abrazaría lo esencial, pues, por una parte, el capital financiero no es más que el capital bancario de un pequeño número de grandes bancos monopolizadores, fusionado con el capital de los grupos industriales monopolizadores; y, por otra parte, el reparto del mundo no es más que la transición de una política colonial extendida sin cesar, sin encontrar obstáculos, sobre regiones de las que no se había apropiado aún ninguna potencia capitalista, a la política colonial de posesión territorial monopolizada, por haber ya concluido la partición del mundo.

El Imperio de los Estados Unidos asume, en virtud de esta política, todas las responsabilidades del capitalismo. Y, al mismo tiempo, hereda sus contradicciones. Y es de éstas, precisamente, de donde saca sus fuerzas el socialismo. El destino de Norteamérica no puede ser contemplado sino en un plano mundial. Y en este plano, el capitalismo norteamericano, vigoroso y próspero internamente aún, cesa de ser un fenómeno nacional y autónomo, para convertirse en la culminación de un fenómeno mundial, subordinado a un ineludible sino histórico.

HISTORIA DE LA CRISIS MUNDIAL

PRIMERA CONFERENCIA*

LA CRISIS MUNDIAL Y EL PROLETARIADO PERUANO

En esta conferencia —llamémosla conversación más bien que conferencia— voy a limitarme a exponer el programa del curso, al mismo tiempo que algunas consideraciones sobre la necesidad de difundir en el proletariado el conocimiento de la crisis mundial. En el Perú falta, por desgracia, una prensa docente que siga con atención, con inteligencia y con filiación ideológica el desarrollo de esta gran crisis; faltan, asimismo, maestros universitarios, del tipo de José Ingenieros, capaces de apasionarse por las ideas de renovación que actualmente transforman el mundo y de liberarse de la influencia y de los prejuicios de una cultura y de una educación conservadoras y burguesas; faltan grupos socialistas y sindicalistas, dueños de instrumentos propios de cultura popular, y en aptitud, por tanto, de interesar al pueblo por el estudio de la crisis. La única cátedra de educación popular, con espíritu revolucionario, es esta cátedra en formación de la Universidad Popular. A ella le toca por consiguiente, superando el modesto plano de su labor inicial, presentar al pueblo la realidad contemporánea, explicar al pueblo que está viviendo una de las horas más trascendentales y grandes de la historia, contagiar al pueblo de la fecunda inquietud que agita actualmente a los demás pueblos civilizados del mundo.

En esta gran crisis contemporánea el proletariado no es un espectador; es un actor. Se va a resolver en ella la

* Pronunciada el viernes 15 de junio de 1923, en el local de la Federación de Estudiantes (Palacio de la Exposición), con el título de "La Revolución Social en marcha a través de los diversos pueblos de Europa". Con el título que aparece en esta recopilación se publicó en *Amauta*, N° 30, Lima, abril-mayo de 1930, después de la muerte de José Carlos Mariátegui y cuando la histórica revista era dirigida por Ricardo Martínez de la Torre.

suerte del proletariado mundial. De ella va a surgir, según todas las probabilidades y según todas las previsiones, la civilización proletaria, la civilización socialista, destinada a suceder a la declinante, a la decadente, a la moribunda civilización capitalista, individualista y burguesa. El proletariado necesita, ahora como nunca, saber lo que pasa en el mundo. Y no puede saberlo a través de las informaciones fragmentarias, episódicas, hemeopáticas del cable cotidiano, mal traducidas y peor redactadas en la mayoría de los casos, y provenientes siempre de agencias reaccionarias, encargadas de desacreditar a los partidos, a las organizaciones y a los hombres de la Revolución y desalentar y desorientar al proletariado mundial.

En la crisis europea se están jugando los destinos de todos los trabajadores del mundo. El desarrollo de la crisis debe interesar, pues, por igual, a los trabajadores del Perú que a los trabajadores del Extremo Oriente. La crisis tiene como teatro principal a Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental. Y el Perú, como los demás pueblos de América, gira dentro de la órbita de esta civilización, no sólo porque se trata de países políticamente independientes pero económicamente coloniales, ligados al carro del capitalismo británico, del capitalismo americano o del capitalismo francés, sino porque europea es nuestra cultura, europeo es el tipo de nuestras instituciones. Y son, precisamente, estas instituciones democráticas, que nosotros copiamos de Europa, esta cultura, que nosotros copiamos de Europa también, las que en Europa están ahora en un período de crisis definitiva, de crisis total. Sobre todo, la civilización capitalista ha internacionalizado la vida de la humanidad, ha creado entre todos los pueblos lazos materiales que establecen entre ellos una solidaridad inevitable. El internacionalismo no es sólo un ideal; es una realidad histórica. El progreso hace que los intereses, las ideas, las costumbres, los regímenes de los pueblos se unifiquen y se confundan. El Perú, como los demás pueblos americanos, no está, por tanto, fuera de la crisis; está dentro de ella. La crisis mundial ha repercutido ya en estos pueblos. Y, por supuesto, seguirá repercutiendo. Un período de reacción en Europa será también un período de reacción en América. Un período de revolución en Europa será también un período de revolución en América. Hace más de un siglo, cuando la vida de la humanidad no era tan solidaria como

hoy existen, cuando las naciones no tenían el contacto inmediato y constante que hoy tienen, cuando no había prensa, cuando éramos aún espectadores lejanos de los acontecimientos europeos, la Revolución Francesa dio origen a la Guerra de la Independencia y al surgimiento de todas estas repúblicas. Este recuerdo basta para que nos demos cuenta de la rapidez con que la transformación de la sociedad se reflejará en las sociedades americanas. Aquellos que dicen que el Perú, y América en general, viven muy distantes de la revolución europea, no tienen noción de la vida contemporánea, ni tienen una comprensión, aproximada siquiera, de la historia. Esa gente se sorprenden de que lleguen al Perú los ideales más avanzados de Europa; pero no se sorprenden en cambio de que lleguen el aeroplano, el transatlántico, el telégrafo sin hilos, el radio; todas las expresiones más avanzadas, en fin, del progreso material de Europa. La misma razón para ignorar el movimiento socialista habría para ignorar, por ejemplo, la teoría de la relatividad de Einstein. Y estoy seguro de que al más reaccionario de nuestros intelectuales —casi todos son impermeables reaccionarios— no se le ocurrirá que debe ser proscrita del estudio y de la vulgarización la nueva física, de la cual Einstein es el más eminente y máximo representante.

Y si el proletariado, en general, tiene necesidad de enterarse de los grandes aspectos de la crisis mundial, esta necesidad es aún mayor en aquella parte del proletariado, socialista, laborista, sindicalista o libertaria que constituye su vanguardia; en aquella parte del proletariado más combativa y consciente, más luchadora y preparada; en aquella parte del proletariado encargada de la dirección de las grandes acciones proletarias; en aquella parte del proletariado a la que toca el rol histórico de representar al proletariado peruano en el presente instante social; en aquella parte del proletariado, en una palabra, que cualquiera que sea su credo particular, tiene conciencia de clase, tiene conciencia revolucionaria. Yo dedico, sobre todo, mis disertaciones, a esta vanguardia del proletariado peruano. Nadie más que los grupos proletarios de vanguardia necesitan estudiar la crisis mundial. Yo no tengo la pretensión de venir a esta tribuna libre de una universidad libre a enseñarles la historia de esa crisis mundial, sino a estudiarla yo mismo con ellos. Yo no os enseño, compañeros, desde esta tribuna, la historia de la crisis mundial; yo la estudio con vosotros. Yo no

aportar a él las observaciones personales de tres y medio años de vida europea, o sea, de los tres y medio años culminantes de la crisis, y los ecos del pensamiento europeo contemporáneo.

Yo invito muy especialmente a la vanguardia del proletariado a estudiar conmigo el proceso de la crisis mundial por varias razones trascendentales. Voy a enumerarlas sumariamente. La primera razón es que la preparación revolucionaria, la cultura revolucionaria, la orientación revolucionaria de esa vanguardia proletaria, se ha formado a base de la literatura socialista, sindicalista y anarquista anterior a la guerra europea. O anterior por lo menos al período culminante de la crisis. Libros socialistas, sindicalistas, libertarios, de vieja data, son los que, generalmente, circulan entre nosotros. Aquí se conoce un poco la literatura clásica del socialismo y del sindicalismo; no se conoce la nueva literatura revolucionaria. La cultura revolucionaria es aquí una cultura clásica, además de ser, como vosotros, compañeros, lo sabéis muy bien, una cultura muy incipiente, muy inorgánica, muy desordenada, muy incompleta. Ahora bien, toda esa literatura socialista y sindicalista anterior a la guerra, está en revisión. Y esta revisión no es una revisión impuesta por el capricho de los teóricos, sino por la fuerza de los hechos. Esa literatura, por consiguiente, no puede ser usada hoy sin beneficio de inventario. No se trata, naturalmente, de que no siga siendo exacta en sus principios, en sus bases, en todo lo que hay en ella de ideal y de eterno; sino que ha dejado de ser exacta, muchas veces, en sus inspiraciones tácticas, en sus consideraciones históricas, en todo lo que significa acción, procedimiento, medio de lucha. La meta de los trabajadores sigue siendo la misma; lo que ha cambiado, necesariamente, a causa de los últimos acontecimientos históricos, son los caminos elegidos para arribar, o para aproximarse siquiera, a esa meta ideal. De aquí que el estudio de estos acontecimientos históricos, y de su trascendencia, resulte indispensable para los trabajadores militantes en las organizaciones clasistas.

Vosotros sabéis, compañeros, que las fuerzas proletarias europeas se hallan divididas en dos grandes bandos: reformistas y revolucionarios. Hay una Internacional Obrera reformista, colaboracionista, evolucionista y otra Internacional Obrera maximalista, anticolaboracionista, revolucionaria. Entre una y otra ha tratado de surgir una Internacional intermedia. Pero que ha concluido por

hacer causa común con la primera contra la segunda. En uno y otro bando hay diversos matices; pero los bandos son neta e inconfundiblemente sólo dos. El bando de los que quieren realizar el socialismo colaborando políticamente con la burguesía; y el bando de los que quieren realizar el socialismo conquistando íntegramente para el proletariado el poder político. Y bien, la existencia de estos dos bandos proviene de la existencia de dos concepciones diferentes, de dos concepciones opuestas, de dos concepciones antitéticas del actual momento histórico. Una parte del proletariado cree que el momento no es revolucionario; que la burguesía no ha agotado aún su función histórica; que, por el contrario, la burguesía es todavía bastante fuerte para conservar el poder político; que no ha llegado, en suma, la hora de la revolución social. La otra parte del proletariado cree que el actual momento histórico es revolucionario; que la burguesía es incapaz de reconstruir la riqueza social destruida por la guerra e incapaz, por tanto, de solucionar los problemas de la paz; que la guerra ha originado una crisis cuya solución no puede ser sino una solución proletaria, una solución socialista; y que con la Revolución Rusa ha comenzado la revolución social.

Hay, pues, dos ejércitos proletarios porque hay en el proletariado dos concepciones opuestas del momento histórico, dos interpretaciones distintas de la crisis mundial. La fuerza numérica de uno y otro ejércitos proletarios depende de que los acontecimientos parezcan o no confirmar su respectiva concepción histórica. Es por esto que los pensadores, los teóricos, los hombres de estudio de uno y otro ejércitos proletarios, se esfuerzan, sobre todo, en ahondar el sentido de la crisis, en comprender su carácter, en descubrir su significación.

Antes de la guerra, dos tendencias se dividían el predominio del proletariado: la tendencia socialista y la tendencia sindicalista. La tendencia socialista era, predominantemente, reformista, social-democrática, colaboracionista. Los socialistas pensaban que la hora de la revolución social estaba lejana y luchaban por la conquista gradual a través de la acción legalitaria y de la colaboración gubernamental o, por lo menos, legislativa. Esta acción política debilitó en algunos países excesivamente la voluntad y el espíritu revolucionarios del socialismo. El socialismo se aburguesó considerablemente. Como reacción contra este aburguesamiento del socialismo, tuvimos al sindicalismo. El sindicalismo opuso a la acción política

de los partidos socialistas la acción directa de los sindicatos. En el sindicalismo se refugiaron los espíritus más revolucionarios y más intransigentes del proletariado. Pero también el sindicalismo resultó, en el fondo, un tanto colaboracionista y reformístico. También el sindicalismo estaba dominado por una burocracia sindical sin verdadera psicología revolucionaria. Y sindicalismo y socialismo se mostraban más o menos solidarios y mancomunados en algunos países, como Italia, donde el Partido Socialista no participaba en el gobierno y se mantenía fiel a otros principios formales de independencia. Como sea, las tendencias, más o menos beligerantes o más o menos próximas, según las naciones, eran dos: sindicalistas y socialistas. A este período de la lucha social corresponde casi íntegramente la literatura revolucionaria de que se ha nutrido la mentalidad de nuestros proletarios dirigentes.

Pero, después de la guerra, la situación ha cambiado. El campo proletario, como acabamos de recordar, no está ya dividido en socialistas y sindicalistas; sino en reformistas y revolucionarios. Hemos asistido primero a una escisión, a una división en el campo socialista. Una parte del socialismo se ha afirmado en su orientación social-democrática, colaboracionista; la otra parte ha seguido una orientación anti-colaboracionista, revolucionaria. Y esta parte del socialismo es la que, para diferenciarse netamente de la primera, ha adoptado el nombre de comunismo. La división se ha producido, también, en la misma forma en el campo sindicalista. Una parte de los sindicatos apoya a los social-democráticos; la otra parte apoya a los comunistas. El aspecto de la lucha social europea ha mudado, por tanto, radicalmente. Hemos visto a muchos sindicalistas intransigentes de antes de la guerra tomar rumbo hacia el reformismo. Hemos visto, en cambio, a otros seguir al comunismo. Y entre éstos, se ha contado, nada menos, como en una conversación lo recordaba no hace mucho al compañero Fonkén, el más grande y más ilustre teórico del sindicalismo: el francés Georges Sorel. Sorel, cuya muerte ha sido un luto amargo para el proletariado y para la intelectualidad de Francia, dio toda su adhesión a la Revolución Rusa y a los hombres de la Revolución Rusa.

Aquí, como en Europa, los proletarios tienen, pues, que dividirse no en sindicalistas y socialistas —clasificación anacrónica— sino en colaboracionistas y anticolaboracionistas, en reformistas y maximalistas. Pero para que esta

clasificación se produzca con nitidez, con coherencia, es indispensable que el proletariado conozca y comprenda en sus grandes lineamientos, la gran crisis contemporánea. De otra manera, el confusionismo es inevitable.

Yo participo de la opinión de los que creen que la humanidad vive un período revolucionario. Y estoy convencido del próximo ocaso de todas las tesis social-democráticas, de todas las tesis reformistas, de todas las tesis evolucionistas.

Antes de la guerra, estas tesis eran explicables, porque correspondían a condiciones históricas diferentes. El capitalismo estaba en su apogeo. La producción era superabundante. El capitalismo podía permitirse el lujo de hacer sucesivas concesiones económicas al proletariado. Y sus márgenes de utilidad eran tales que fue posible la formación de una numerosa clase media, de una numerosa pequeña-burguesía que gozaba de un tenor de vida cómodo y confortable. El obrero europeo ganaba lo bastante para comer discretamente y en algunas naciones, como Inglaterra y Alemania, le era dado satisfacer algunas necesidades del espíritu. No había, pues, ambiente para la revolución. Después de la guerra, todo ha cambiado. La riqueza social europea ha sido, en gran parte, destruida. El capitalismo, responsable de la guerra, necesita reconstruir esa riqueza a costa del proletariado. Y quiere, por tanto, que los socialistas colaboren en el gobierno, para fortalecer las instituciones democráticas; pero no para progresar en el camino de las realizaciones socialistas. Antes, los socialistas colaboraban para mejorar, paulatinamente, las condiciones de vida de los trabajadores. Ahora colaborarían para renunciar a toda conquista proletaria. La burguesía para reconstruir a Europa necesita que el proletariado se avenga a producir más y consumir menos. Y el proletariado se resiste a una y otra cosa y se dice a sí mismo que no vale la pena consolidar el poder a una clase social culpable de la guerra y destinada, fatalmente, a conducir a la humanidad a una guerra más cruenta todavía. Las condiciones de una colaboración de la burguesía con el proletariado son, por su naturaleza, tales que el colaboracionismo tiene, necesariamente, que perder, poco a poco, su actual numeroso proselitismo.

El capitalismo no puede hacer concesiones al socialismo. A los Estados europeos para reconstruirse les precisa un régimen de rigurosa economía fiscal, el aumento de la

horas de trabajo, la disminución de los salarios, en una palabra, el restablecimiento de conceptos y de métodos económicos abolidos en homenaje a la voluntad proletaria. El proletariado no puede, lógicamente, consentir este retroceso. No puede ni quiere consentirle. Toda posibilidad de reconstrucción de la economía capitalista está, pues, eliminada. Esta es la tragedia de la Europa actual. La reacción va cancelando en los países de Europa las concesiones económicas hechas al socialismo; pero, mientras de un lado, esta política reaccionaria no puede ser lo suficientemente enérgica ni eficaz para restablecer la desangrada riqueza pública, de otro lado, contra esta política reaccionaria, se prepara, lentamente, el frente único del proletariado. Temerosa a la revolución, la reacción cancela, por esto, no sólo las conquistas económicas de las masas, sino que atenta también contra las conquistas políticas. Asistimos, así, en Italia a la dictadura fascista. Pero la burguesía socava y mina y hiere así de muerte a las instituciones democráticas. Y pierde toda su fuerza moral y todo su prestigio ideológico.

Por otra parte, en el orden de las relaciones internacionales, la reacción pone la política externa en manos de las minorías nacionalistas y antidemocráticas. Y estas minorías nacionalistas saturan de chauvinismo esa política externa. E impiden, con sus orientaciones imperialistas, con su lucha por la hegemonía europea, el restablecimiento de una atmósfera de solidaridad europea, que consienta a los Estados entenderse acerca de un programa de cooperación y de trabajo. La obra de ese nacionalismo, de ese reaccionarismo, la tenemos a la vista en la ocupación del Ruhr.

La crisis mundial es, pues, crisis económica y crisis política. Y es, además, sobre todo, crisis ideológica. Las filosofías afirmativas, positivistas, de la sociedad burguesa, están, desde hace mucho tiempo, minadas por una corriente de escepticismo, de relativismo. El racionalismo, el historicismo, el positivismo, declinan irremediablemente. Este es, indudablemente, el aspecto más hondo, el síntoma más grave de la crisis. Este es el indicio más definido y profundo de que no está en crisis únicamente la economía de la sociedad burguesa, sino de que está en crisis integralmente la civilización capitalista, la civilización occidental, la civilización europea.

Ahora bien. Los ideólogos de la Revolución Social, Marx y Bakounine, Engels y Kronotkine, vivieron en la época

de apogeo de la civilización capitalista y de la filosofía historicista y positivista. Por consiguiente, no pudieron prever que la ascensión del proletariado tendría que producirse en virtud de la decadencia de la civilización occidental. Al proletariado le estaba destinado crear un tipo nuevo de civilización y cultura. La ruina económica de la burguesía iba a ser al mismo tiempo la ruina de la civilización burguesa. Y que el socialismo iba a encontrarse en la necesidad de gobernar no en una época de plenitud, de riqueza y de plétora, sino en una época de pobreza, de miseria y de escasez. Los socialistas reformistas, acostumbrados a la idea de que el régimen socialista más que un régimen de producción lo es de distribución, creen ver en esto el síntoma de que la misión histórica de la burguesía no está agotada y de que el instante no está aún maduro para la realización socialista. En un reportaje a *La Crónica* yo recordaba aquellas frases de que la tragedia de Europa es esta: el capitalismo no puede más y el socialismo no puede todavía. Esa frase que da la sensación, efectivamente, de la tragedia europea, es la frase de un reformista, es una frase saturada de mentalidad evolucionista, e impregnada de la concepción de un paso lento, gradual y beatífico, sin convulsiones y sin sacudidas, de la sociedad individualista a la sociedad colectivista. Y la historia nos enseña que todo nuevo estado social se ha formado sobre las ruinas del estado social precedente. Y que entre el surgimiento del uno y el derrumbamiento del otro ha habido, lógicamente, un período intermedio de crisis.

Presenciamos la disgregación, la agonía de una sociedad caduca, senil, decrepita; y, al mismo tiempo, presenciamos la gestación, la formación, la elaboración lenta e inquieta de la sociedad nueva. Todos los hombres, a los cuales, una sincera filiación ideológica nos vincula a la sociedad nueva y nos separa de la sociedad vieja, debemos fijar hondamente la mirada en este período trascendental, agitado e intenso de la historia humana.