

MARIÁTEGUI: POLÍTICA REVOLUCIONARIA CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA SOCIALISTA

TOMO IV

DEFENSA DEL MARXISMO Y OTROS ESCRITOS



Fundación Editorial



elperroylarana

Biblioteca
*José Carlos
Mariátegui*



**MARIÁTEGUI: POLÍTICA REVOLUCIONARIA
CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA SOCIALISTA**

***DEFENSA DEL MARXISMO
Y OTROS ESCRITOS***

TOMO IV



© José Carlos Mariátegui

© 1.ª Fundación Editorial El **perro** y la **rana**, 2017 (digital)

© 1.ª Fundación Editorial El **perro** y la **rana**, 2010

Centro Simón Bolívar

Torre Norte, El Silencio

piso 21, Caracas - Venezuela.

Teléfonos: 0212-7688300 / 0212-7688399

Correos electrónicos:

elperroylaranacomunicaciones@yahoo.es

atencionalescritor@yahoo.es

Páginas web:

www.elperroylarana.gob.ve

www.ministeriodelacultura.gob.ve

Redes sociales:

Facebook: Editorial perro rana

Twitter: @perroyranalibro

Diseño de portada y diagramación:

Yeibert Vivas

Edición al cuidado de:

María Gabriela Blanco

Alfredo Canale

José Jenaro Rueda

Yeibert Vivas

Hecho el Depósito de Ley

Depósito legal DC2017001429

ISBN 978-980-14-3793-2



**MARIÁTEGUI: POLÍTICA REVOLUCIONARIA
CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA SOCIALISTA**

**DEFENSA DEL MARXISMO
Y OTROS ESCRITOS**

TOMO IV

BIBLIOTECA MARIÁTEGUI: POLÍTICA REVOLUCIONARIA

El renovado debate sobre la independencia y emancipación de los países de Nuestramérica a propósito del inicio de la Era Bicentenaria, a partir del cual constatamos que hace doscientos años lo que se conquistó fue una independencia política que inauguró -al mismo tiempo- la dominación colonial interna de una oligarquía blanca criolla, frente a la gran mayoría mestiza, africana e indígena, configura un contexto único e irreplicable para presentar la obra de José Carlos Mariátegui, conocido como el "Amauta" peruano. Sus reflexiones sobre las implicaciones de hacer la Revolución Socialista en una sociedad como la peruana de principios del siglo XX nos dejó inestimables lecciones sobre la interpretación marxista de la realidad -como la del Perú de su época o la de nuestra Venezuela bolivariana- contextualizándolas además en la realidad más general del sistema mundial en la época de transición del capitalismo clásico-competitivo al capitalismo monopólico-corporativo. Su análisis del "problema de la raza" y la cuestión indígena, su preocupación por la renovación universitaria, su lucha contra el fascismo que es también la nuestra, su propuesta del "Socialismo indoamericano" y su convicción de que ese socialismo no podía ni debía ser en nuestras tierras "calco ni copia", sino "creación heroica", hacen que consideremos la obra del Amauta una referencia infranqueable para los actuales movimientos sociales, obreros, campesinos, estudiantiles y feministas; para las organizaciones político-revolucionarias, para sus bases y sus dirigentes que, con constancia y consecuencia, luchan en Venezuela y en otros países de la Patria Grande por la construcción de un socialismo original, particular y único, pero internacionalista.

Por todo eso, la Fundación Editorial el Perro y la Rana, consciente de su papel central en la *artillería del pensamiento*, presenta esta novedosa edición con el claro propósito de orientar la acción política, promoviendo el debate y despertando y fortaleciendo el pensamiento crítico-reflexivo a partir de la atenta lectura de las obras de José Carlos Mariátegui. La presente biblioteca, titulada **Mariátegui: Política Revolucionaria. Contribución a la crítica socialista**, presenta los textos decisivos del revolucionario peruano y universal, la cual consta de cinco tomos que contienen los títulos más representativos de la obra mariateguiana, como lo son *La escena contemporánea*, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *El alma matinal* y *otras estaciones del hombre de hoy*, *Defensa del marxismo e Ideología y política*. Esta Biblioteca se enorgullece también en presentar una selección de prologuistas de nuestra Patria Grande. Las publicaciones que han servido como base para la presente edición y a las cuales brindamos todo nuestro reconocimiento son: *Colección Obras Completas* de José Carlos Mariátegui en 20 volúmenes; *Correspondencia de José Carlos Mariátegui* en 2 tomos; *Escritos juveniles* (la Edad de Piedra) de José Carlos Mariátegui en 8 tomos; *Mariátegui Total* en 2 tomos, antologías todas de la Empresa Editora Amauta S.A., Lima-Perú; *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú* de Ricardo Martínez de la Torre; así como la edición del 24 de mayo de 1930 de la revista *Repertorio Americano* de Costa Rica. Sírvase pues el heroico pueblo venezolano y de la Patria Grande, de recibir en esta edición, única en su concepción, la garantía de la "creación heroica" plasmada en la obra del gran Amauta nuestramericano.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, EL "AMAUTA"

José Carlos Mariátegui (Moquegua, 1894-Lima, 1930), primer marxista peruano y uno de los primeros en América Latina, nos ha dejado una herencia profusa e imprescindible en el camino de liberación de nuestros pueblos. Periodista desde muy joven, ensayista, activista y dirigente político, Mariátegui levantó la polémica y la producción ideológica en torno a la realidad histórica de la sociedad peruana y latinoamericana, así como sobre la problemática revolucionaria, la escena mundial, la economía, el arte, la literatura y el sentido de la lucha y la existencia humana de su tiempo.

Organizador de los trabajadores, los campesinos, intelectuales e incluso referente de los estudiantes peruanos; fundador del primer partido de la clase obrera en el Perú, de la primera central sindical y coautor del programa de lucha unitario para guiar a las masas empobrecidas hacia su emancipación. Se podría considerar que Mariátegui no solo abre una nueva era en la interpretación socialista original sobre nuestra realidad, sino que su aporte constituye, junto con el de muchos otros, el nuevo período heroico y hereje de la tradición marxista, iniciado con la Revolución Rusa de Octubre y las luchas revolucionarias del siglo XX.

Amauta quiere decir en lengua quechua, "guía", "orientador", "maestro". Mariátegui fue conocido así por el pueblo organizado de su época y los tiempos siguientes porque, más que un caudillo, era el traductor de los anhelos de grandes mayorías y en ese sentido, su líder natural, su referente e inspirador.

CRITERIO DE ESTA EDICIÓN

Este tomo comprende el texto completo del libro *Defensa del Marxismo* (incluyendo “Teoría y táctica de la reacción” y “Especímenes de la reacción”) del volumen 5 de las *Obras Completas* de José Carlos Mariátegui, publicado por la Empresa Editora Amauta S.A.

Se anexa, además, un capítulo al que hemos denominado “Marxismo y Sociedad”, que contiene los artículos “La agonía del cristianismo de don Miguel de Unamuno”, “La ciencia y la política” y “Los médicos y el socialismo” (del volumen 7 de las “*Obras Completas*”), así como los artículos “La mujer y la política”, “Las reivindicaciones feministas” y “El III Congreso Internacional de la Reforma Sexual” (del tomo 14 de las *Obras completas*).

Se han respetado las notas de la edición original. Se hace un reconocimiento a la viuda y a los hijos de José Carlos Mariátegui por emprender la publicación de sus obras (*Obras Completas* en 20 volúmenes, *Escritos Juveniles* en 8 volúmenes, *Mariátegui Total* en 2 volúmenes, etcétera), sin las cuales este trabajo habría sido imposible. Agradecemos al Partido Comunista del Perú - Patria Roja, en cuyo portal www.patriaroja.org.pe se encuentra en versión digital parte de las denominadas *Obras Completas*, que nos fue de gran utilidad en la realización de esta edición.

Manifestamos una gratitud especial a la Comisión de Formación Política del Movimiento José María Arguedas (MOVJMA) del Perú, dirigida por el compañero Martín Guerra; igualmente, al compañero Gabriel Cabrera por la propuesta y concepto de la antología, selección y parte de las notas especiales de este tomo, así como por la transcripción de los

textos parcialmente inéditos; y a la Universidad Socialista del Perú José Carlos Mariátegui (USP-JCM) por su fraterna guía a través del historial mariateguiano.

LOS EDITORES

PRÓLOGO

VALORACIÓN DEL LIBRO *Defensa del marxismo*

I. Hechos notables

La versión definitiva del libro *Defensa del Marxismo*¹ (sexta edición, 1974) tiene dos partes: 16 artículos principales, en su primera parte, y 5 artículos sobre la ideología reaccionaria, más 5 artículos sobre los exponentes de la ideología de la reacción, que forman la segunda parte del libro. Llegar a esta meta ha tenido sus vicisitudes que involucran, en un principio, al propio Mariátegui y, posteriormente, a los editores y colaboradores.

Mariátegui ordenó los primeros 16 artículos. Revisó y pulió estos escritos como para ser editados en forma de libro. Esto lo tuvo que hacer a partir de julio-1929 porque la totalidad de estos 16 artículos la escribió y publicó entre el 7 de julio de 1928 (primer artículo: "Henri de Man y la 'crisis' del marxismo") y el 26 de junio de 1929 (último artículo: "La ciencia de la revolución"). En este período de casi diez meses que precedieron a su muerte (ocurrida el 16 abril de 1930), el Amauta pensó complementar su proyecto de libro *Defensa del marxismo* con una segunda parte bajo el título de "Teoría y práctica de la reacción". Pero de esto último no dejó acopiado sus artículos, sino sólo su intención confesa. Por eso, los diez artículos que aparecen en la segunda parte del libro han sido recopilados por los editores.

1 Para todas las citas textuales del presente prólogo, el autor ha utilizado la siguiente edición: "Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria", tomo 5 de las *Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui*. Empresa Editora Amauta S. A. Lima - Perú, 1988. 208 pp.

Y lo tuvieron que hacer orientados por las pistas que Mariátegui dejó en su correspondencia. En este esfuerzo, la cosa no ha sido fácil para los editores (hijos de Mariátegui). Por ejemplo, ellos mismos confiesan que el grupo de cinco artículos de “Especímenes de la reacción” lo publicaron primero en el libro *El alma matinal*, desde 1959 hasta 1964 (1º, 2º y 3º edición del Tomo 3 de la *Colección de Obras Completas de JCM*). Y que, recién, el libro *Defensa del Marxismo* los incorpora desde el año 1974 (6º edición del tomo 5 de la *Colección de Obras Completas de JCM*), quedando así completada y acabada la versión definitiva, cuyo total de artículos son 26 escritos.

Es muy emocionante seguir y comprender las etapas de la formación del libro:

1. Los diez artículos que forman la segunda parte fueron escritos y publicados por Mariátegui entre el 15 de diciembre de 1925 y el 7 de abril de 1928.

Como se puede apreciar, son trabajos anteriores a los artículos principales. Y si Mariátegui decidió integrarlos a su libro *Defensa del marxismo* fue por el efecto de complementariedad, en el sentido de que la lucha contra el revisionismo y el dogmatismo no se puede librar exitosamente si, al mismo tiempo, no se lucha también contra la teoría reaccionaria, puesto que existe conexión entre éstos.

Son artículos donde el marxismo refuta las ideas reaccionarias. El primer artículo de este grupo fue escrito a fines del año 1925, ocho artículos fueron escritos durante el año 2007, y en el año 1928 fue escrito solo un artículo completo (“El caso Daudet”) más la segunda parte de uno anterior (“Maeztu, ayer y hoy”).

Para esta fecha (abril-1928) Mariátegui solo tenía publicado un libro, *La escena contemporánea*, y, según su propia confesión², tenía listos para publicar dos libros³ “y en proyecto otros dos” (precisamente *Defensa del*

2 En una carta a Enrique Espinoza (Samuel Glusberg), del 10 de enero de 1928, Mariátegui expresa: “No he publicado más libros que el que Ud. conoce. Tengo listos dos y en proyecto otros dos”.

3 Seguramente Mariátegui se refería, además de a *La escena contemporánea*, a su proyecto del libro *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Esto a

*marxismo y El alma matinal*⁴). El orden en que aparecen estos escritos en el libro *Defensa del marxismo* no es un orden cronológico, sino temático. Nueve de estos artículos fueron publicados en la revista *Variedades*. Sólo el artículo “Maetz, ayer y hoy”, escrito en dos partes y en momentos diferentes, fue publicado tanto en *Variedades* como en *Reperitorio Americano*. Mariátegui no tuvo tiempo para revisar y mejorar estos diez escritos suyos, con el expreso fin de comprenderlos en su proyecto de libro *Defensa del marxismo*. Y, obviamente, como ya se indicó, tampoco los dejó compilados. La razón de esto es que priorizó los 16 artículos principales escritos por él posteriormente. Y sólo luego de tenerlos listos, pensó en incorporar aquellos 10 escritos anteriores.

2. Los 16 artículos principales escritos por Mariátegui, integrados en *Defensa del marxismo*.

Tuvieron el movimiento que sigue:

En el período julio-diciembre del año 1928, Mariátegui escribe un total de 55 artículos⁵. Entre ellos están nueve de los 16 artículos principales, que luego serían parte del libro *Defensa del marxismo*. De estos nueve artículos, cinco son publicados en *Variedades* y cuatro en *Mundial*. La labor de Mariátegui es intensa. No olvidemos que también estaba dando remate a su libro *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, al mismo tiempo que trabajaba arduamente en la organización del partido marxista-leninista que quedó fundado el 7 de octubre de 1928.

juzgar porque el primero aparece la primera semana de noviembre de 1928, y es en el prólogo del mismo que Mariátegui señala que pensaba incluir un ensayo sobre ideología y política, pero por ser bastante ampuloso, decidió darle lugar en un libro aparte.

- 4 Los editores de la *Colección de Obras Completas de JCM* encontraron el plan de edición de estos dos libros (*Defensa del marxismo* y *El alma matinal*), que demuestran lo dicho por Mariátegui de tenerlos efectivamente en proyecto.
- 5 Consultando el trabajo de Guillermo Rouillón Duharte, *La creación heroica de JCM*. Tomo III. Bio-bibliografía y documentos inéditos. 2da. edición; se puede contar un total de 108 artículos escritos por Mariátegui desde el momento en que empieza a producir su primer artículo hasta el último artículo de los 16 escritos principales que componen la primera parte de su libro *Defensa del marxismo*. Corresponden 55 artículos al año 1928 y 53 al año 1929.

En este mismo período, en el mes de septiembre, una vez que *Amauta*, en su edición N°17, define su posición afirmándose “categóricamente marxista”, Mariátegui comienza a publicar sus primeros cuatro escritos del futuro libro *Defensa del marxismo*, de los que ya se venían publicando tres en *Varietades*, en la sección “Figuras y aspectos de la vida mundial”, y uno en *Mundial*, en la sección “Peruanicemos el Perú”.

A partir de ese momento, los 16 artículos principales serán publicados simultáneamente en *Amauta* y también en *Varietades* y *Mundial*. Pero en las páginas de *Amauta* los referidos artículos aparecerán en la sección “Defensa del marxismo”, sección creada ex profesamente por Mariátegui, director de la revista.

En el período de enero-junio del año 1929, Mariátegui escribe un total de 53 artículos. Entre ellos están 7 de los 16 artículos principales que componen el libro *Defensa del marxismo*. De estos siete artículos, cinco son publicados en *Varietades* y dos en *Mundial*. Y, por supuesto, todos ellos son necesariamente publicados en *Amauta* con la finalidad de armar ideológicamente al joven partido que ya estaba en acto. (Ver Anexo)

3. En el período de julio-1929 hasta su muerte, Mariátegui continuó su trabajo revolucionario bastante intensamente. Confiado en que Martínez de La Torre y César Falcón darían buen término a su libro *Ideología y política*⁶ (escrito, corregido y preparado por él mismo para su publicación), comienza a trabajar el libro *Defensa del marxismo* al mismo tiempo que su libro *El alma matinal*. El título “Defensa del marxismo” fue escogido por Mariátegui. Fue consecuente con esto, pues tomó el mismo título que tuvo la columna aparecida en la revista *Amauta*, en su edición N° 17, justo y preciso cuando a partir de este número (septiembre 1928) Mariátegui se declaró “marxista convicto y confeso” y adherente al marxismo-leninismo⁷.

6 Se conoce que este libro fue perdido. Los testimonios de socialistas de la 2° y 3° generación del socialismo peruano, han dejado claramente establecido que Mariátegui trabajó incansablemente para producir cuatro libros fundamentales: *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *Ideología y política*, *Defensa del marxismo* y el libro *Invitación a la vida heroica o El alma Matinal*.

7 En momentos de cruel represión contra el movimiento popular peruano y en contra de su vanguardia en formación, Mariátegui rechaza la maniobra de la

Por eso, es bastante significativo el hecho que cuando ya se disponía a publicar *Defensa del marxismo*, Mariátegui le agregó el subtítulo de “Polémica revolucionaria”. La explicación de esto podríamos encontrarla en que Mariátegui era consciente de que no todo aquél que se declaraba “marxista” realmente era un *verdadero marxista*. Actitud parecida a la asumida por Lenin cuando subtítulo su libro *Materialismo y empiriocriticismo* con “Apuntes críticos sobre una filosofía reaccionaria”, porque le correspondió también a Lenin desenmascarar a los falsos “marxistas”.

Lamentablemente, Mariátegui no pudo coronar, él mismo, la publicación de *Defensa del marxismo*, pues le ganó la enfermedad y la muerte. Pero dejó bastante avanzado lo fundamental del libro. Y dejó también, en su copiosa correspondencia y artículos escritos, las pistas necesarias y el valioso material para que sus hijos y colaboradores culminasen esta obra.

Una fecha primigenia del nombre “Defensa del marxismo” es septiembre-1928 en que se abre la sección con ese nombre en *Amauta*. En esa sección se publican la totalidad de los 16 artículos principales que luego formarán el libro. En este caso coincide con el aniversario de la fundación de la revista *Amauta*. En forma de libro, con ese nombre, se publica el año 1934 en Chile, “en edición fragmentaria, que reunía además otros escritos”⁸. Y en 1959 sale la primera versión del libro *Defensa del marxismo*, tomo 5 de la *Colección de Obras Completas de JCM*, con 21 artículos en total. La versión definitiva recién se tendrá el año 1974, con la sexta edición del tomo 5, que ya contendrá los 26 artículos.

II. Un libro realmente fundamental

Todo militante socialista debe tener este libro como libro de cabecera. La creación teórica de Mariátegui la podemos encontrar, de manera esencial, en sus cuatro libros fundamentales, que han sido reconocidos

burguesía en una carta pública aparecida en el diario *La Prensa* (10.06.1927). Allí Mariátegui señala “yo, marxista y confeso”. (Ver *Ideología y política*). Y en este mismo libro, aparecen los “Principios programáticos del Partido Socialista” donde, en el punto 4º, Mariátegui manifiesta su adhesión al marxismo-leninismo. Es un documento escrito por JCM en octubre de 1928.

8 Según expresaron los editores en la publicación de 1959.

en el movimiento socialista consecuente y revolucionario: *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *Ideología y política*, *Defensa del marxismo* y *El alma matinal*. Son libros de cabecera, sirven de base y guía. No son catecismos o verdades eternas de las cuales podemos sacar soluciones prefabricadas. Precisamente, en *Defensa del marxismo*, Mariátegui se encarga de facilitarnos la comprensión materialista y dialéctica del marxismo, y por ende, de su pensamiento.

Se reconoce que estos cuatro libros, así ordenados, corresponden al sistema de la construcción partidaria, que se hace en los aspectos ideológico, teórico, político y orgánico. Respectivamente a ese orden podemos acomodar los cuatro libros fundamentales de Mariátegui citados más arriba. Pero algunos caen en el error de separar uno de otro, como si estos cuatro aspectos estuvieran contenidos, en forma de esencia, y separados en cada uno de los cuatro libros. Por ejemplo, dicen que *7 Ensayos...* corresponde a lo teórico, como si en sus páginas Mariátegui no hablara de los otros aspectos. Y ese mismo razonamiento erróneo lo aplican a los otros libros fundamentales de Mariátegui. Nosotros tenemos la certeza y la convicción de que en estos cuatro libros el sistema de la construcción partidaria está dialécticamente interrelacionado. Así, al abrir las páginas de cualquiera de ellos encontraremos los cuatro aspectos interrelacionados. Lo singular está en que cada libro, sin descuidar ninguno de estos aspectos fundamentales, enfoca la particularidad de cada aspecto fundamental.

Defensa del marxismo fue escrito para defender el marxismo-leninismo. Afirmar lo contrario sería ponerse de espaldas no sólo a los hechos, sino a la posición leninista de Mariátegui. Mariátegui tenía plena conciencia de que no se trataba de defender el pensamiento de Marx como catecismo o dogma petrificado, sino que su correcta defensa estribaba en la defensa de su desarrollo, que, por ese momento, se concentraba en el aporte de Lenin. Al respecto, el punto 4º de los principios programáticos del partido es bastante explícito y enfático. Más adelante, Mariátegui va a reafirmar su adhesión al marxismo-leninismo en *Defensa del marxismo* (pág. 123) cuando dice que las masas siguen “el método marxista-leninista” y que muchos se disgustan “del socialismo y del proletariado, de una doctrina y una clase que apenas conoce[n] y a las que se acerca[n] con todos sus prejuicios de universidad, de cenáculo o de café.”

Si repasamos con bastante cuidado el orden temático de la primera parte de *Defensa del marxismo* y lo comparamos con el orden cronológico en que fueron escritos los 16 artículos principales, veremos claramente la justificación de haberlo subtítulo “Polémica revolucionaria”. Veremos claramente cómo Mariátegui da la lucha en los terrenos de los cuatro aspectos fundamentales. Si tomamos en cuenta que, dadas las condiciones concretas de la gestión de Mariátegui, él no concibió producir “libros orgánicos”, sino ir produciéndolos inadvertidamente, según la necesidad de la lucha y de la construcción de las herramientas claves para la emancipación del proletariado, comprenderemos mejor la creación de todos sus libros, y muy especialmente sus cuatro libros fundamentales.

No es casual que el *primer artículo* del libro sea “Henri de Man y la ‘crisis’ del marxismo”, donde Mariátegui toma posición en contra del revisionismo y del dogmatismo y defiende el aporte de Lenin. Dice que toda la crítica revisionista, incluso de los más versados y sólidos, *NO* ha podido socavar los cimientos de la doctrina marxista. Y que “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... [Henri de Man, o a otros de posición revisionista o dogmática]”. Y con mayor precisión anticipa la solución de la polémica, con los revisionistas y dogmáticos, a favor del *LENINISMO*: “*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 medir aún, donde *hay que ir a buscar la nueva etapa marxista*.” [Cursivas nuestras].

Y no es casual tampoco que el referido y comentado artículo haya sido el primero en escribir Mariátegui para deslindar con el revisionismo y el dogmatismo, y también el primero, junto a tres, en aparecer en *Amauta* bajo el mismo título que luego mantuvo para el libro. Y ese primer lugar lo ha seguido conservando, tanto en el orden temático hecho por Mariátegui antes de morir, como en el orden editorial asumido por los editores y colaboradores al momento de publicar *Defensa del marxismo*.

Mucha atención nos merece, igualmente, por qué cierra Mariátegui, la primera parte del libro, con el artículo “La ciencia de la revolución”, que crítica la desviación de no valorar la importancia que tiene concebir

el marxismo como una doctrina y un método, no separar una del otro, porque son una unidad dialéctica. Mariátegui defiende la importancia de una concepción general del mundo que es el materialismo y la dialéctica, pues *no es correcto rebajar el marxismo al tecnicismo y cientificismo*.

Señala claramente: “Y aquí tocamos su error fundamental [de Max Eastman]: 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.” Por eso, haciendo extensiva la crítica a todas las posiciones revisionistas, que recelan de la filosofía, podemos afirmar con Mariátegui “Marx pudo ser un técnico de la Revolución, lo mismo que Lenin, precisamente porque no se detuvo en la elaboración de unas cuantas recetas de efecto estrictamente verificable. Si hubiese rehusado o temido confrontar las dificultades de la creación de un “sistema”, para no disgustar más tarde al pluralismo irreductible de Max Eastman, su obra teórica no superaría en trascendencia histórica a la de Proudhon y Kropotkin.”

Mariátegui culmina su último artículo fundamental desenmascarando, en la persona de Max Eastman, la pose demagógica de todo revisionismo, al descubrirle que de tanto hablar de convertir el marxismo en un manual científico-técnico, el crítico del marxismo-leninismo *NO* “esboza ninguno de los principios de una ciencia de la Revolución” y que por ello el libro de Max Eastman, “La ciencia de la Revolución”, a más de ser negativo al marxismo, se queda sólo en el título.

III. Mariátegui defendió el marxismo-leninismo

Es conocida la errónea opinión de que Mariátegui al no titular su libro, por ejemplo, “Defensa del marxismo-leninismo”, no adhirió al marxismo-leninismo como método y doctrina. Y dicen que si Mariátegui hubiese sido marxista-leninista él mismo lo hubiese declarado en primera persona. Están convencidos de que el título del libro, “Defensa del marxismo” es la mejor prueba de que Mariátegui no fue marxista-leninista. Y aceptan, raspando rugosamente, que, bueno, el leninismo puede pasar, a condición de que no se le una con un “guión” al marxismo. De más está decir que echan la culpa de todos los males en la lucha por el socialismo en el mundo, a esa incomoda “palabreja” (¡?), marxismo-leninismo.

Bastaría con analizar bien “Defensa del marxismo” para darse cuenta de que la mejor defensa del marxismo que hace Mariátegui es defendiendo el leninismo. En el momento que le tocó vivir a Mariátegui no había forma de ser marxista sin ser leninista. Por eso, en la página 126 de este libro dice Mariátegui *“Lenin nos prueba, en política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx”*.

Y nosotros diremos: Mariátegui nos prueba, con el testimonio de su “Defensa del marxismo”, que no hay mejor forma de defender el marxismo-leninismo, que con el leninismo.

CHARLES JAIME LASTRA DOMÍNGUEZ⁹

Anexo

Cuadro de análisis de los 16 documentos principales del libro “defensa del marxismo”

Índice	Título original	Título actual	Fecha de publicación en Variedades	Fecha de publicación en Mundial	Fecha de publicación en Amauta
I	Henri de Man y la “Crisis del marxismo”	Henri de Man y la “Crisis” del marxismo	07.07.28	xxxxxxx	Nº17/Set.28
II	La tentativa revisionista de “Más allá del marxismo”	La tentativa revisionista de “Más allá del marxismo”	14.07.28	xxxxxxx	Nº17/Set.28
III	La crítica revisionista y los problemas de la reconstrucción económica	La Economía Liberal y la Economía Socialista	xxxxxxx	21.09.28	Nº17/Set.28

9 Obrero autodidacta y dirigente vecinal. Impulsor del Círculo de Autocapacitación “Amauta” de la Comunidad Urbana Autogestionaria de Huaycán en el distrito de Ate en Lima – Perú. Editor y director de varias publicaciones entre periódicos, revistas y libros. Es Director del Área Política de la Universidad Socialista del Perú José Carlos Mariátegui.

IV	La filosofía moderna y el marxismo	La filosofía moderna y el marxismo	22.09.28	xxxxxxx	Nº17/Set.28 y Nº18/Oct.28
V	Rasgos y espíritu del socialismo belga	Rasgos y espíritu del socialismo belga	27.10.28	xxxxxxx	Nº18/Oct.28
VI	Ética y socialismo	Ética y socialismo	xxxxxxx	16.11.28	Nº19/ Nov-Dic.1928
VII	El determinismo marxista	El determinismo marxista	xxxxxxx	07.12.28	Nº19/ Nov-Dic.1928
VIII	La Economía Liberal y la Economía Socialista	La Economía Liberal y la Economía Socialista	xxxxxxx	14.12.28	Nº20/ Ene.-Feb.29 Nº21/Mar.29
IX	Freudismo y marxismo	Freudismo y marxismo	29.12.28	xxxxxxx	Nº21/Mar.29
X	Posición del socialismo británico	Posición del socialismo británico	26.01.29	xxxxxxx	Nº21/Mar.29 Nº22/Abr.29
XI	Sentido heroico y creador del socialismo	Sentido heroico y creador del socialismo	xxxxxxx	01.02.29	Nº20/ Ene.-Feb.29
XII	Un libro de Emile Vandervelde	El libro de Emile Vandervelde	17.04.29	xxxxxxx	Nº22/Abr.29 Nº23/May.29
XIII	Andre Chamson y el mito de la nueva generación: la revolución del XIX	El Mito de la nueva generación	15.05.29	xxxxxxx	Nº23/ May.29
XIV	El idealismo materialista	El idealismo materialista	xxxxxxx	17.05.29	Nº23/ May.29
XV	Enmanuel Berl y el proceso a la literatura francesa contemporánea	El proceso a la literatura francesa contemporánea	22.05.29	xxxxxxx	Nº23/ May.29 Nº24/Jun.29
XVI	"La ciencia de la revolución", por Max Eastman	"La ciencia de la revolución"	26.06.29	xxxxxxx	Nº24/Jun.29

DEFENSA DEL MARXISMO

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 socialdemocrática, 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 socialdemocracia 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 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, señala 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 socialdemocrático, cuyo efecto más evidente fue, en la crisis revolucionaria postbélica, 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 postguerra del proletariado occidental, como expresión del estado presente del sentimiento y de la mentalidad socialista. 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 socialdemocracia 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 socialdemocracia belgas. No es, en ningún momento, el ambiente heroico de la revolución que, durante la agitación postbélica, 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 Álvarez del Vayo. De Man ignora y elude la emoción, el *pathos*¹⁰ 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 socialdemocracia alemana, a la que teórica y prácticamente se siente tan cerca De Man, no fue Marx sino Lassalle. El reformismo lassalliano se armonizaba con los móviles y la praxis empleados por la socialdemocracia 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 socialdemocracia tedesca no son, por ende, estrictamente imputables al marxismo, sino en la medida 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, mas bien, a Vandervelde y demás políticos de la socialdemocracia belga, a quienes, según parece, su libro ha hecho tan profunda impresión.

10 Pasión violenta.

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 Schweyer, autor de *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, etcétera. 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 aquella. En la subconsciencia de *Más allá del marxismo* actúa un complejo. De otra suerte, no sería posible explicarse la línea dramáticamente contradictoria, retorcida, arbitraria de su pensamiento.

Esto no es un motivo para que el estudio de los elementos psíquicos de la política obrera no constituya la parte más positiva y original del libro, que contiene, a este respecto, observaciones muy sagaces y buidas. Henri de Man emplea con fortuna en este terreno la ciencia psicológica, aunque extreme demasiado el resultado de sus inquisiciones, cuando encuentra el resorte principal de la lucha anticapitalista en un “complejo de inferioridad social”. Contra lo que De Man presupone, su psicoanálisis no obtiene ningún esclarecimiento contrario a las premisas esenciales del marxismo. Así, por ejemplo, cuando sostiene que “el resentimiento contra la burguesía obedece, más que a su riqueza, a su poder”, no dice nada que contradiga la praxis marxista, que propone precisamente la conquista del poder político como base de la socialización de la riqueza. El error que se atribuye a Marx, al extraer de sus reivindicaciones sociales y económicas una tesis política —y Henri de Man se cuenta entre los que usan este argumento—, no existe absolutamente. Marx colocaba la captura del poder en la cima de su programa, no porque subestimase la acción sindical, sino porque consideraba la victoria sobre la burguesía como hecho político. Igualmente inocua es esta otra aserción:

Lo que impulsó a los obreros de la fábrica a la lucha defensiva no 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 el 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”¹¹ 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 responsabilidad 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:

11 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.

Es sorprendente que la ciencia y la filosofía, adoptando el partido frívolo de las gentes de mundo de tratar la causa misteriosa por excelencia como una simple materia de chirigotas, no hayan hecho del amor el objeto capital de sus observaciones y de sus especulaciones. Es el hecho más extraordinario y sugestivo del universo. Por una gazmoñería que no tiene sentido en el orden de la reflexión filosófica, no se habla de él o se adopta a su respecto algunas ingenuas vulgaridades. No se quiere ver que se está ante el nudo de las cosas, ante el más profundo secreto del mundo.

Sorel, profundizando, como él mismo dice, esta opinión de Renán, se siente movido “a pensar que los hombres manifiestan en su vida sexual todo lo que hay de más esencial en su psicología; si esta ley psicoerótica ha sido tan descuidada por los psicólogos de profesión, ha sido en cambio casi siempre tomada en seria consideración por novelistas y dramaturgos”.

Para Henri de Man es evidente la decadencia del marxismo por la poca curiosidad que, según él, despiertan ahora sus tópicos en el mundo intelectual, en el cual encuentran en cambio extraordinario favor los tópicos de psicología, religión, teosofía, etcétera. He aquí otra reacción del más específico tipo psicológico intelectual. Henri de Man probablemente siente la nostalgia de tiempos como los del proceso Dreyfus, en que un socialismo gaseoso y abstracto, administrado en dosis inocuas a la neurosis de una burguesía blanda y linfática, o de una aristocracia esnobista, lograba las más impresionantes victorias mundanas. El entusiasmo por Jean Jaurés, que colora de delicado galicismo su lassalliana —y no marxista— educación socialdemocrática, depende sin duda de una estimación excesiva y *tout á fait*¹² 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

12 Modismo francés que significa “a las claras”. Equivale a “evidentemente”.

Rusa, que es la expresión culminante del marxismo teórico y práctico, conserva intacto su interés para los estudiosos. Lo prueban los libros de Duhamel y Durtain, recibidos y comentados por el público con el mismo interés que, en los primeros años del experimento soviético, los de H.G. Wells y Bertrand Russell. La más inquieta y valiosa falange vanguardista de la literatura francesa —el suprarrealismo— se ha sentido espontáneamente empujada a solicitar del marxismo una concepción de la revolución, que les esclareciera política e históricamente el sentido de su protesta. Y la misma tendencia asoma en otras corrientes artísticas e intelectuales de vanguardia, así de Europa como de América. En el Japón, el estudio del marxismo ha nacido en la universidad; en la China se repite este fenómeno. Poco significa que el socialismo no consiga la misma clientela que en un público versátil hallan el espiritismo, la metapsíquica y Rodolfo Valentino.

La investigación psicológica de Henri de Man, por otra parte, lo mismo que su indagación doctrinal, han tenido como sujeto el reformismo. El cuadro sintomático que nos ofrece en su libro, del estado 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 pequeño-burguesa de un país tapón, 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.

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 siente en grado de "afirmar que por regla general las tendencias descalificadoras adquieren carácter al principio del maquinismo, mientras que las recalificadoras son peculiares de un estado más avanzado del progreso técnico". No cree De Man que el taylorismo, que "corresponde enteramente a 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". Ésta 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 aquélla 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 objeto 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 ejército permanente de desocupados, un nivel bajo de salarios. Esos desocupados provienen, en buena parte, de la descalificación del trabajo por el régimen taylorista, que tan prematura y optimistamente De Man supone condenado.

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

Su mejor experiencia moderna la ha sacado, sin embargo, de Norteamérica; tierra de promisión, cuya vitalidad capitalista lo 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, la militarización de los estados, etcétera”. 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 taras europeas que Norteamérica no conoce.

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

El neorrevisiónismo se limita a unas pocas superficiales observaciones empíricas, que no aprehenden el curso mismo de la economía, ni explican el sentido de la crisis postbélica. Lo más importante de la previsión marxista —la concentración capitalista— se ha realizado. Socialdemócratas como Hilferding, a cuya tesis se muestra más atento un político burgués como Caillaux (*V. Oú va la France?*¹³), que un teorizante socialista como Henri de Man, aportan su testimonio científico al comportamiento de este fenómeno. ¿Qué valor tienen al lado del proceso de concentración capitalista, que confiere el más decisivo poder a las oligarquías financieras y a los *trusts* industriales, los menudos y parciales reflujos de manera

13 ¿A dónde va Francia?

escrupulosa registrados por un revisionismo negativo, que no se cansa de rumiarse mediocre e infatigablemente Bernstein, tan superior, en forma evidente, como ciencia y como mente, a sus presuntos continuadores? En Alemania acaba de acontecer algo en que deberían meditar con provecho los teorizantes empeñados en negar la relación de poder político y poder económico. El Partido Populista (*Deutsche Volkspartei*), castigado en las elecciones, no ha resultado, sin embargo, mínimamente disminuido en el momento de organizarse un nuevo ministerio. Ha parlamentado y negociado de potencia a potencia con el Partido Socialista, victorioso en los escrutinios. Su fuerza depende de su carácter de partido de la burguesía industrial y financiera; y no puede afectarla la pérdida de algunos asientos en el *Reichstag*¹⁴, ni aun si la socialdemocracia 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.

14 El antiguo Parlamento alemán.

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 descuidar 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 concurría al adelanto industrial y económico y la industria exitaba el proceso científico. El régimen del monopolio tiene distinto efecto. La industria, la finanza comienzan a ver, como anota Caillaux, un peligro en los descubrimientos científicos. El progreso de la ciencia se convierte en un factor de inestabilidad industrial. Para defenderse de este riesgo, un *trust* puede tener interés en sofocar o secuestrar un descubrimiento.

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

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

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

LA FILOSOFÍA MODERNA Y EL MARXISMO

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

El Materialismo Histórico reconoce en su origen tres fuentes: la filosofía clásica alemana, la economía inglesa y el socialismo francés. Éste es, precisamente, el concepto de Lenin. Conforme a él, Kant y Hegel anteceden y originan a Marx primero y a Lenin después —añadimos nosotros— de la misma manera que el capitalismo antecede y origina el socialismo. A la atención que representantes tan conspicuos de la filosofía idealista, como los italianos Croce y Gentile, han dedicado al fondo filosófico del pensamiento de Marx, no es ajena, ciertamente, esta filiación evidente del materialismo histórico. La dialéctica trascendental de Kant prelude, en la historia del pensamiento moderno, a 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 filosofía, porque este género de especulaciones no se reduce a los sistemas propiamente dichos, en los cuales, como advierte Benedetto Croce —para quien es filosofía todo pensamiento que tenga carácter filosófico— no se encuentra a veces sino su exterioridad. La concepción materialista de Marx nace, dialécticamente, como antítesis de la concepción idealista de Hegel. Y esta misma relación no aparece muy clara a críticos tan sagaces como Croce.

El lazo entre las dos concepciones —dice Croce— me parece, más que otra cosa, meramente psicológico, porque el hegelianismo era la precultura del joven Marx y es natural que cada uno anude los nuevos a los viejos pensamientos, como desenvolvimiento, como corrección, como antítesis.

El empeño de quienes, como Henri de Man, condenan sumariamente al marxismo como un simple producto del racionalismo del siglo XIX no puede ser, pues, más precipitado y caprichoso. El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual. Refutando al profesor Stamler, Croce afirma que “el presupuesto del socialismo no es una Filosofía de la historia, sino una concepción histórica determinada por las condiciones presentes de la sociedad y del modo como ésta ha llegado a ellas”. La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido. El socialismo, o sea la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista, mantiene viva esa crítica, la continúa, la confirma, la corrige. Vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas. Porque “el Materialismo Histórico —habla de nuevo Croce— surgió de la necesidad de darse cuenta de una determinada configuración social, no ya de un propósito de investigación

de los factores de la vida histórica; y se formó en la cabeza de políticos y revolucionarios, no ya de fríos y acompasados sabios de biblioteca”.

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

Henri de Man formula así su juicio:

El marxismo es un hijo del siglo XIX. Sus orígenes se remontan a la época en que el reinado del conocimiento intelectual, que inauguraran el humanismo y la Reforma, alcanzaba su apogeo con el método racionalista. Este método tomó su santo y seña de las ciencias naturales exactas, a las cuales se debía el progreso de las técnicas de la producción y de la intercomunicación; y consiste en transportar el principio de la causalidad mecánica, que se manifiesta en la técnica, a la interpretación de los hechos psíquicos. Ve en el pensamiento racional, que la psicología contemporánea no reconoce más que como una función ordenadora e inhibidora 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 futurismo¹⁵ y, de otra, por el tomismo, contra el socialismo marxista. Marinetti junta en un solo haz, para fusilarlos más rápida e implacablemente, a Marx, Darwin, Spencer y Comte, sin cuidarse de las distancias que pueden mediar entre estos hombres, en sus conceptos igualmente ochocentistas y, por tanto, ajusticiables. Y los neotomistas, partiendo del extremo opuesto —de la reivindicación del medioevo contra la modernidad—, descubren en el socialismo la conclusión lógica de la Reforma y de todas las herejías protestantes, liberales e individualistas. Así, De Man no presenta siquiera el mérito de la originalidad en el esfuerzo, perfectamente reaccionario, de catalogar el marxismo entre los más específicos procesos mentales del “estúpido” siglo diecinueve.

No hace falta reivindicar a este siglo contra la artificiosa y superficial diatriba de sus execradores, para confutar al autor de *Más allá del marxismo*. Ni hace falta siquiera demostrar que Darwin, como Spencer y Comte, corresponde en todo caso, de 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 superior, no ha cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica posthegeliana o postracionalista. Georges Sorel, tan influyente en la formación espiritual de Lenin, ilustró el movimiento revolucionario socialista —con un talento que Henri de Man seguramente 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

15 Véanse los artículos sobre Futurismo en el tomo I y III de la presente edición.

divulgaciones de psicología, metafísica, estética, etcétera, porque tiene que atender a objetivos concretos de agitación y crítica. Pero, fuera de la prensa oficial de partido, en revistas como *Ciarte*¹⁶ y *La Lutte des Classes*¹⁷ de París, *Unter den Banner des Marxismus*¹⁸ de Berlín, etcétera, encontraría las expresiones de un pensamiento filosófico bastante más serio que el de su tentativa revisionista.

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

Marx inició este tipo de hombre de acción y pensamiento. Pero en los líderes de la Revolución Rusa aparece, con rasgos más definidos, el ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bukharin y Lunatcharsky filosofan en la teoría y la praxis. Lenin deja, al lado de sus trabajos de estrategia de la lucha de clases, su *Materialismo y Empiriocriticismo*. Trotsky, en medio del trajín de la guerra civil y de la discusión de partido, se da tiempo para sus meditaciones sobre *Literatura y Revolución*. ¿Y en Rosa Luxemburgo, acaso no se unimisman, a toda hora, la combatiente y la artista? ¿Quién, entre los profesores que Henri de Man admira, vive con más plenitud e intensidad de idea y creación? Vendrá un tiempo en que, a despecho de los engreídos catedráticos que acaparan hoy la representación oficial de la cultura, la asombrosa mujer que escribió desde la prisión esas maravillosas cartas a Luisa Kautsky despertará la misma devoción y encontrará el mismo reconocimiento que una Teresa de Ávila. Espíritu más filosófico y moderno que toda la caterva pedante que la ignora — activo y contemplativo, al mismo tiempo — puso en el poema trágico de su existencia el

16 *Claridad*. Ver el ensayo del autor en el tomo III de la presente edición.

17 *La lucha de clases*.

18 *Bajo los estandartes del marxismo*.

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 miedosa 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 justicia¹⁹ antes de que otro filósofo, idealista y liberal también, y conti-

19 Indagando las culpas de las generaciones inmediatamente precedentes, Croce las define y denuncia así:

Dos grandes culpas: una contra el Pensamiento, cuando por protesta contra la violencia ocasionada a las ciencias empíricas (que era el motivo en cierto modo legítimo) y por la ignavia mental (que era el ilegítimo) se quiso, después de Kant, Fichte y Hegel, tornar atrás, y se abandonó el principio de la potencia del pensamiento para abarcar y dominar toda la realidad, la cual no es, y no puede ser otra cosa, sino espiritualidad y pensamiento. Al principio, no se desconocía propia y abiertamente la potencia del pensamiento y solamente se le cambió en la de la observación y el experimento; pero, puesto que estos procedimientos empíricos debían necesariamente probarse insuficientes, la realidad real apareció como un más allá inaprehensible, un incognoscible, un misterio, y el positivismo generó de su seno el misticismo y las renovadas formas religiosas. Por esta razón he dicho que los dos períodos, tomados en examen, no se pueden separar netamente y poner en contraste entre sí: de este lado el positivismo, al frente el misticismo; porque éste es hijo de aquél. Un positivista, después de la gelatina de los gabinetes, no creo que tenga otra cosa más cara que el incognoscible, esto es, la gelatina en la cual se cultiva el microbio del misticismo. Pero la otra culpa requeriría el análisis de las condiciones económicas y de las luchas sociales del siglo decimonono y, en particular, de aquel gran movimiento histórico que es el socialismo, o sea la entrada de la clase obrera en la arena política. Hablo desde un aspecto general; y trasciendo las pasiones y las contingencias del lugar y del momento. Como historiador y como observador político, no ignoro que tal o cual hecho que toma el nombre de socialismo, en tal o cual otro lugar 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 inmaturo 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 suspira por la restauración del feudalismo y del Sacro Imperio Romano, y por añadidura por el regreso de la historia a sus orígenes: donde no sé si se encontraría el comunismo primitivo de los sociólogos (y la lengua única del profesor Trombetti), pero no se encontraría, ciertamente, la civilización. Quien se pone a combatir el socialismo, no ya en éste o en aquel momento de la vida de un país, sino en general (digamos así, en su exigencia), está constreñido a negar la civilización y el mismo concepto moral en que la civilización se funda. Negación imposible; negación que la palabra rehúsa pronunciar, y que por esto ha dado origen a los inefables

nuador y exégeta del pensamiento hegeliano, Giovanni Gentile, aceptase un puesto en la brigadas del fascismo, en promiscua sociedad con los más dogmáticos neotomistas y los más incandescentes anti-intelectuales (Marinetti y su patrulla).

La bancarrota del positivismo y del cientificismo, como filosofía, no comprende absolutamente la posición del marxismo. La teoría y la política de Marx se cimentan invariablemente en la ciencia, no en el cientificismo. Y en la ciencia quieren reposar hoy, como lo observa Benda, todos los programas políticos, sin excluir a los más reaccionarios y antihistóricos. Brunetiére, que proclama la quiebra de la ciencia, ¿no se complacía acaso en maridar catolicismo y positivismo? ¿Y Maurrás 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.

ideales de la fuerza por la fuerza, del imperialismo, del aristocratismo, tan feos que sus mismos asertores no tienen ánimo de proponerlos en toda su rigidez, y ora los moderan mezclándoles elementos heterogéneos, ora los presentan con cierto aire de bizzarria fantástica y de paradoja literaria, que debería servir a hacerlos aceptables. O bien ha hecho surgir, por contragolpe, los ideales, peor que feos, tontos, de la paz, del quietismo y de la no resistencia al mal. (*Crítica, 1907 y La letteratura della nuova Italia*, vol. IV, p.187) (Nota del Autor).

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 disgresión 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 socialdemocracia alemana o de la SFIO²⁰. La II Internacional ha preferido habitualmente para sus asambleas Bruselas, Amsterdam, Berna. Sus sedes características son Bruselas y Amsterdam (*El Labour Party*²¹ británico ha guardado en su política mucho de la situación insular de Inglaterra).

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

20 Sección Francesa de la Internacional Obrera.

21 Partido Laborista.

Porque Bélgica no debe a su función de hogar de la II Internacional el tono menor de su socialismo. Desde su origen, el movimiento socialista o proletario de Bélgica se resiente del influjo de la tradición pequeña-burguesa de un pueblo católico y agrícola, apretado entre dos grandes nacionalidades rivales; fiel todavía en sus burgos a los gustos 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 “epicerie”²² 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 abreven 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 colectivismo. Todo el socialismo belga tiende al desarrollo de la industria del Estado, a la constitución de una clase de trabajadores-funcionarios, sólidamente disciplinada bajo la mano de hierro de los jefes que la democracia aceptaría”. Marx, como se sabe, juzgaba a Bélgica, el paraíso de los capitalistas.

En la época de tranquilo apogeo de la socialdemocracia 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*²³, 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

22 Sitio donde venden el pan de especias.

23 Encíclica de León XIII, en que plantea la posición de la Iglesia Católica frente al problema social.

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”²⁴ llevara a los socialistas al más exacerbado nacionalismo. Los líderes del internacionalismo se convirtieron en excelentes ministros de la monarquía. De aquí proviene, evidentemente, en gran parte, la desilusión de Henri de Man respecto al internacionalismo de los socialistas. Sus inmediatos puntos de referencia están en Bruselas, la capital donde Jaurés 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 utilitarista y calculador que, en 1830 como en 1924, en todos los grandes cruceros de su historia, sabe comportarse con desinterés señorial.

Para Gobetti — a quien no se puede atribuir el mismo humor de polémica con Vandervelde que a Sorel — la vida normal de Bélgica sufre de la ausencia de lo sublime y de lo heroico. Gobetti completa la diagnosis soreliana.

La fuerza de Bélgica — observa — está en el equilibrio realizado entre agricultura, industria y comercio. Resulta de esto la feliz mediocridad de las tierras fértiles y cerradas. Las relaciones con el exterior son extremadamente delicadas; ninguna audacia le es consentida impunemente; todas las crisis mundiales repercuten con gran sensibilidad en su comercio, en su capacidad de expansión, amenazando a cada rato con constreñirlo en las posiciones seguras pero insoportables de su equilibrio casero. Bélgica es un pueblo de tipo cáseo y provincial, empujado,

24 Sobre la “unión sagrada” ver la serie de referencias que, en torno a ella, formula José Carlos Mariátegui en el tomo I de la presente edición.

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 los ha substituido en el operario de la gran industria, que a veces es contemporáneamente agricultor y obrero y siempre, habiando 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.

ÉTICA Y SOCIALISMO

No son nuevos los reproches al marxismo por su supuesta antie-ticidad, por sus móviles materialistas, por el sarcasmo con que Marx y Engels tratan en sus páginas polémicas la moral burguesa. La crítica neorrevisionista 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 antie-ticidad del marxismo, Croce escribía lo siguiente:

Esta corriente ha estado principalmente determinada por la necesidad en que se encontraron Marx y Engels, frente a las varias categorías de utopistas, de afirmar que la llamada cuestión social no es una cuestión moral (o sea, según se ha de interpretar, no se resuelve con prédicas y con los medios 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 en seguida 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 amoralidad o de la intrínseca antie-ticidad 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 cabal de su concepto en su defensa del autor de *El Príncipe*, tan perseguido igualmente por las deploraciones de sus postreros. 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 política*). 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 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 constituían 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 a 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 de Luc Durtain —no exenta de fina ironía francesa— 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 noventaístas que, ignorando clamorosamente el pensamiento marxista, ignorando la historia de la lucha de clases, se imaginan fácilmente, como Henri de Man, rebasar los límites de Marx y su escuela. La ética del socialismo se forma en la lucha de clases. Para que el proletariado cumpla, en el progreso moral, su misión histórica, es necesario que adquiera conciencia previa de su interés de clase; pero el interés de clase, por sí solo, no basta. Mucho antes de Henri de Man, los marxistas lo han entendido y sentido perfectamente. De aquí, precisamente, arrancan sus acérrimas críticas contra el reformismo poltrón. “Sin teoría revolucionaria, no hay acción revolucionaria” repetía Lenin, aludiendo a la tentativa 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, modernos, capitalistas, que existen en Italia. Sentía en ellos una actitud de dominio, una seguridad sin pose, un desprecio por toda suerte de diletantismo. Quien vive en una fábrica tiene la dignidad del trabajo, el hábito 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 en este noviciado que significa la más grande revolución sobrevenida después del cristianismo.

En este ambiente severo, de persistencia, de esfuerzo, de tenacidad, se han templado las energías del socialismo europeo que, aun en los países donde el reformismo parlamentario prevalece sobre las masas, ofrece a los indoamericanos un ejemplo tan admirable de continuidad y de duración. Cien derrotas han sufrido en esos países los partidos socialitas, las masas sindicales. Sin embargo, cada nuevo año la elección, la protesta, una movilización cualquiera, ordinaria y extraordinaria, las encuentra siempre acrecidas y obstinadas. Renán reconocía lo que

de religioso y de místico había en esta fe social. Labriola enaltecía con razón, en el socialismo alemán,

este caso verdaderamente nuevo e imponente de pedagogía social, o sea que en un número tan grande de obreros y de pequeños burgueses se forme una conciencia nueva, a la cual concurren en igual medida el sentimiento director de la situación económica, que induce a la lucha, y la propaganda del socialismo, entendido como meta y punto de arribo.

Si el socialismo no debiera realizarse como orden social, bastaría esta obra formidable de educación y elevación para justificarlo en la historia. El propio De Man admite este concepto al decir, aunque con distinta intención, que “lo esencial en el socialismo es la lucha por él”; frase que recuerda mucho aquéllas en que Bernstein aconsejaba a los socialistas preocuparse del “movimiento” y no del “fin”, diciendo, según 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 mediocrementemente socialdemocrática.

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, etcétera. 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 neorrevisionista 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!

EL DETERMINISMO MARXISTA

Otra actitud frecuente de los intelectuales que se entretienen en roer la bibliografía marxista es la de exagerar interesadamente el determinismo de Marx y su escuela, con el objeto de declararlos, también desde este punto de vista, un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX, incompatible con la concepción heroica, voluntarista de la vida, a que se inclina el mundo moderno después de la Guerra. Estos reproches no se avienen con la crítica de las supersticiones racionalistas y utopísticas y 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 neorrevisionismo 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 socialdemocrática que, como ya está establecido, no es ni ha sido marxista sino lasalliana; hecho probado hasta por el vigor con que se difunde hoy en la socialdemocracia tedesca esta palabra de orden: “*el retorno a Lasalle*”. Para que esta crítica fuera válida habría que empezar por probar que el marxismo es la socialdemocracia, 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 marxiana. No lo son en el sentido de que comprenden a Marx mejor con referencia a su época, sino porque lo utilizan con más eficacia para las tareas de su época, para la realización de sus objetivos. La imagen que de Marx nos ofrece Kautsky se parece más al original que la que Lenin popularizó entre sus discípulos; pero Kautsky ha comentado una política en que Marx no ha influido nunca, mientras que las palabras que, como santo y seña, tomó Lenin de Marx, son la misma política después de muerto éste y continúan creando realidades nuevas.

A Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su *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 postbélica, 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, antihistórica, 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 ni proponer sino una política realista y, por esto, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo, a través de la lucha de clases. Antes 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, a comenzar por los más reaccionarios, se caracterizan, como lo observa Benda en su *Trahison des Clercs*²⁵, por su empeño en atribuirse una estricta correspondencia con el curso de la historia. Para los reaccionarios de *L'Action Française*²⁶, 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 quitistamente a la acción de los sucesos, sino, insertándose en su curso, tender siempre más a

25 La traición de los intelectuales.

26 Acción Francesa: grupo fascista francés.

orientarlos en 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 enérgicamente, en el sentido de reforzar económica y espiritualmente al proletariado, de acentuar en él la conciencia de su conflicto con la burguesía, hasta que habiendo llegado al máximo de la exasperación, y la burguesía al extremo de las fuerzas del régimen capitalista, convertido en un obstáculo para las fuerzas productivas, pueda ser útilmente derribado y sustituido, con ventaja para todos, por el régimen socialista. (*La Crisi Mondiale e Saggi critiche di Marxismo e Socialismo*).

El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista. Para valorarlo basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario; desde la acción de Marx y Engels en Londres, en los orígenes de la I Internacional, hasta su actualidad, dominada por el primer experimento de Estado socialista: la 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 mediocre y pasivo sentimiento determinista.

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 del proletariado, trabajan inconscientes, paradójicamente, contra su afirmación como una fuerza creadora y heroica, vale decir contra su rol civilizador. Por la vía del socialismo “moral”, y de sus pláticas 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 caballarescamente una revolución de descamisados y de ilotas. Obedeciendo a una tendencia de sublimación de su sentimiento, este género de socialistas —al 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*²⁷, destinada a instaurar en el mundo una edad paradisiacamente rousseauiana. Pero, como sabemos

27 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.

desde hace mucho tiempo, no era ese absolutamente el camino de la revolución socialista. Marx descubrió y enseñó que había que empezar por comprender la fatalidad de la etapa capitalista y, sobre todo, su valor. El socialismo, a partir de Marx, aparecía como la concepción de una nueva clase, como una doctrina y un movimiento que no tenían nada en 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*, a la 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 creemos que la empresa de crear un nuevo orden social, superior al orden capitalista, incumba a una amorfa masa de parias y de oprimidos, guiada por evangélicos predicadores del bien. La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de compasión 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, 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. 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 esencial en el socialismo es la lucha por él. Según la fórmula de un representante de la Juventud Socialista Alemana, el objeto de nuestra existencia no es paradisíaco sino heroico". Pero no es ésta 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 Barbusse²⁸, 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.

28 Sobre Henri Barbusse, léase el estudio del autor en las páginas del tomo III de la presente edición.

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 descubierto, en este sentido, 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 que ha creado, puede decirse, la noción misma, y tras la noción, la realidad del proletariado como clase esencialmente antitética de la burguesía, verdadera y sólo portadora del espíritu revolucionario en la sociedad industrial moderna”.

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 estatización 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* y 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, fallando en el proceso intentado a la economía marxista por su abstracción —por su racionalismo diría ahora Henri de Man— sirvió a eminentes filósofos e historiógrafos de diversos campos, preocupados ante todo de una rigurosa objetividad científica, para demostrar la improcedencia y nulidad de ese cargo por parte de los profesores de economía política liberal, en razón de que esta misma tampoco correspondía exactamente a la realidad histórica regida por sus principios.

La economía política liberal —observaba Sorel— ha sido uno de los mejores ejemplos de utopías que se pueda citar. Se había imaginado una sociedad en que todo estaría reducido a tipos comerciales, bajo la ley de la más completa libre concurrencial; 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 podrían tachar de utopía al socialismo, siendo evidente que con mucha mayor razón:

los socialistas podrían devolver la misma tacha al liberalismo, si lo estudiaran tal cual es presentemente y no cual era hace años, cuando Marx meditaba su crítica. El liberalismo se dirige con sus exhortaciones a un ente que, por lo menos ahora, no existe: el interés nacional o general de la Sociedad; porque la sociedad presente está dividida en grupos antagónicos y conoce el interés de cada uno de estos grupos, mas no, o sólo muy débilmente, un interés general (*Materialismo Storico ed Economía Marxística*, p.96).

Y no se diga, de otro lado, que el marxismo como praxis se atiene actualmente a los datos y premisas de la economía estudiada y definida por Marx, porque las tesis y debates de todos sus congresos no son otra cosa que un continuo replanteamiento de los problemas económicos y políticos, conforme a los nuevos aspectos de la realidad. Los *soviets*, que al respecto pueden invocar una variada y extensa experiencia, han sostenido, en la última Conferencia Económica Europea, el principio de la coexistencia legítima de Estados de economía socialista con los Estados de economía capitalista. Para esta coexistencia, que hoy se da en la historia como hecho, reclamaban el reconocimiento como derecho, a fin de llegar a la organización jurídica y económica de sus relaciones. En esta proposición, el primer Estado socialista se muestra mucho más liberal que los Estados formalmente liberales. Lo que confirmaría la conclusión a que arriban los pensadores liberales cuando afirman que la función del liberalismo, histórica y filosóficamente, ha pasado al socialismo y que, siendo el liberalismo un principio de evolución y progreso incesantes, nada es hoy menos liberal que los viejos partidos de este nombre.

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 socialdemocracia; Max Eastman es un hereje de la revolución. Su criticismo de intelectual supertrotskyista lo divorció de los *soviets*, a cuyos jefes, en especial Stalin, atacó violentamente en su libro *Depois 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 consciencia 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, no en los médicos, no en los filósofos, han obedecido a razones propiamente científicas ni filosóficas.

El Psicoanálisis era objetado, ante todo, porque contrariaba y soliviantaba una espesa capa de sentimientos y supersticiones. Sus afirmaciones sobre la subconsciencia, y en especial sobre la libido, inflingían 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 pansexualismo, que encuentra la teoría de Freud, tiene un exacto equivalente en la acusación de paneconomicismo 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 paneconomicismo, con la misma lógica de Freud defendiendo el Psicoanálisis; dice que “se le reprochó su pansexualismo, 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”. Así mismo, en los ataques al Psicoanálisis no ha influido más que en las resistencias al marxismo el sentimiento antisemita. 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 antisocialistas en ese país, donde un subconsciente nacionalismo ha inclinado habitualmente a las gentes a ver en el pensamiento de Marx el de un *boche*²⁹ 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 —y ésta 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

29 Se dice, despectivamente, de los alemanes.

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 neorrevisionistas, 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.

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 socialdemocracia alemana, ni como los del bolchevismo ruso. En Inglaterra, el *Labour Party* nace de los *trade-unions*³⁰ que aparecen y se desenvuelven como asociaciones de naturaleza estrictamente económica y profesional. El *trade-unionismo* crece indiferente y hasta hostil al doctrinarismo político y económico. En absoluto acuerdo con el espíritu británico, le interesan los hechos, no las teorías. Los núcleos intelectuales socialistas carecen durante mucho tiempo de arraigo en los sindicatos. El *Independent Labour Party*,

30 Unión de los trabajadores.

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 medida que el capitalismo declina —y que la función del partido Liberal pierde su sentido clásico, y que el poder y la madurez políticas del proletariado se acrecientan—, crece el alcance de las reivindicaciones obreras hasta desbordar y romper su marco primitivo. Las reivindicaciones corporativas, inmediatas, se transforman gradualmente en reivindicaciones de clase. La influencia de los líderes convictos de socialismo se sobrepone a la autoridad de una burocracia meramente sindical. En el *Labour Party* se descubre, poco a poco, un finalismo socialista. Quiere la socialización de los medios de producción, como los otros Partidos Socialistas. Y aunque la quiere con parsimonia y prudencia británicas, propugnándola en lenguaje simplemente reformista, lo cierto es que la reconoce como su meta natural y legítima. Los otros partidos reformistas de Europa emplean, desde su nacimiento, un lenguaje distinto. Se atribuyen, en grado más o menos enérgico, una ortodoxia marxista. Pero si ésta 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 MacDonald, 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 proletario británico ha llegado a la política socialista por espontáneo impulso de su acción de clase, malogrando su supersticiosa y conservadora aprehensión acerca del socialismo y sus teóricos. Los sindicatos y las gildas³¹ descienden de las corporaciones medioevales.

31 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

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 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, no 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 anglosajona — observa fundamentalmente Max Eastman— ha sido siempre, a pesar del pequeño petardo

antimonárquico y, algunas, se pusieron al amparo de un santo. Son las antece-soras inmediatas de los gremios del medioevo.

lanzado en nombre de la divinidad, por el obispo Berkeley, *terre-a-terre*³² y científica". La política inglesa ha preferido ser práctica a ser teórica. Como consecuencia, el empirismo británico se dobla de conservatismo. 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 supérestite, que no lo embarazan excesivamente en su desarrollo. Ésta ha sido, desde cierto punto de vista, y hasta un momento dado, la fuerza del capitalismo británico; pero ésta ha sido también su debilidad.

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

Esto, bajo cierto aspecto, admite ser relacionado con un rasgo general de la sociedad burguesa que, ni aun en los países de más avanzado republicanismo, ha logrado emanciparse de la imitación de los arquetipos y del estilo aristocrático. El "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 origen; el burgués no. Y acaso, por esto, el burgués

32 Modismo francés que significa "pegado a las cosas materiales".

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 y medio 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 ciudadinas 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*³³, es, más bien, una válida arma de ataque contra los intereses de la clase conservadora.

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

La socialdemocracia 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 renunciación gradual de la socialdemocracia a sus fines tradicionales. Por el contrario, el partido obrero británico, el *Labour Party*, es el tipo de 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

33 Los señores de la tierra.

la vida intelectual del socialismo inglés, contrasta con una tendencia regresiva en la vida intelectual de la socialdemocracia alemana. El movimiento inglés, cuyos fines impulsan, por decirlo así, día por día, la experiencia de una lucha por objetivos inmediatos pero justificados por móviles éticos, anima de este modo todo objetivo parcial y ensancha la acción de ese impulso, en la medida en que éste extiende el campo de su práctica reformista. De ahí que el Partido Obrero Británico, pese a su mentalidad fundamentalmente oportunista y empírica, ejerza una atracción creciente entre los elementos más accesibles a los móviles éticos y absolutos: la juventud y los intelectuales, en primer término.

Fácil es demostrar que esta presunta ventaja queda ampliamente desmentida por la relación entre el poder objetivo y los factores subjetivos de la acción laborista. El *Labour Party* se ha desarrollado en número con mayor rapidez que en espíritu y mentalidad. Ante las elecciones vecinas, se le siente inferior a su misión, a su tarea. En Inglaterra nadie podrá acusar al socialismo de romanticismo revolucionario. Por consiguiente, si ahí se llega al gobierno socialista será, indudablemente, no porque se lo hayan propuesto, forzando la historia los teorizantes y los políticos del socialismo, sino porque el curso de los acontecimientos, la afirmación espontánea del proletariado como fuerza política, lo ha impuesto inexorablemente. La historia confirma en Inglaterra a Marx hasta cuando, según los revisionistas, parece rectificarlo.

EL LIBRO DE ÉMILE VANDERVELDE

Vandervelde en su reciente libro *Le Marxisme a-t-il faillite?*³⁴, 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 Sozialismus*³⁵) 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. Opone, en cierta forma, la tentativa revisionista también de Nicholson, que prudentemente se contenta con anunciar el renovamiento del marxismo, a la tentativa de Henri de Man que proclama su liquidación. Pero, después de un capítulo en que deja a salvo su propio revisionismo, se declara en desacuerdo con ciertos jóvenes e impresionables lectores que han creído ver en la obra de Henri de Man la revelación de

34 *¿Ha fracasado el marxismo?*

35 *Sobre la Psicología del Socialismo.*

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 la línea marxista. En su época de teorizante, su posición fue la de un revisionista; y en su tiempo 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 postmarxista, Vandervelde, por mil razones especulativas, prácticas y sentimentales, no habría dejado de regocijarse. Pero De Man no ha descubierto nada, ya que no se puede tomar como un descubrimiento los resultados de un ingenioso, y a veces feliz, empleo de la psicología actual en la indagación de algunos resortes psíquicos de la acción obrera. Y Vandervelde, advertido y cauteloso, debe tomar a tiempo sus preocupaciones contra cualquier superestimación exorbitante de la tesis de su compatriota. Reconoce así, de modo categórico, que no hay “nada absolutamente esencial en el libro de De Man que no se encuentre ya, al menos en germen, en Andler, en Menger, en Jaurés, y aún en ese buen viejo Benoit Malón”. Y esto equivale a desautorizar, a desvanecer completamente por parte de quien más importancia ha atribuido al libro de Henri de Man, la hipótesis de su novedad u originalidad.

Vandervelde contribuye con varios otros argumentos a la refutación de Henri de Man. El esquema del estado afectivo de la clase obrera industrial que Henri de Man ofrece, y que lo conduce a un olvido radical del fondo económico de su movimiento, no prueba absolutamente, con sus solos elementos psicológicos, lo que el revisionista belga se imagina probar.

Yo puedo admitir —escribe Vandervelde a este respecto— que el instinto de clase es superior a la conciencia de clase, que no es indispensable que los trabajadores hayan dilucidado el problema de la

plusvalía para luchar contra la explotación y dominación de que son víctimas, que no es únicamente el “instinto adquisitivo” lo que determina sus voliciones sociales; pero en definitiva, después de haber dado con él un rodeo psicológico, interesante del resto, regresamos a lo que, desde el punto de vista socialista, es verdaderamente esencial en el marxismo, es decir, la primacía de lo económico, la importancia primordial del progreso de la técnica, el desarrollo autónomo de las fuerzas productivas, en el sentido de una concentración que tiende a eliminar o a subordinar las pequeñas empresas, a acrecentar el proletariado, a transformar la concurrencia en monopolio, y a crear finalmente una contradicción ostensible, entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la apropiación capitalista.

La afirmación de Henri de Man, de que “en último análisis la inferioridad social de las clases laboriosas no reposa en una injusticia política ni en un prejuicio económico, sino en un estado psíquico”, es para Vandervelde una “enormidad”. De Man ha superpuesto la psicología a la economía, en un trabajo realizado sin objetividad científica, sin rigor especulativo, con el propósito 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*³⁶ 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

36 *Teoría del Materialismo Histórico.*

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 marcos a la clase obrera, para movilizar en las batallas del sufragio a un imponente electorado de clase, y para ocupar, a título distinto de los varios partidos burgueses, una fuerte posición parlamentaria? La social democracia no puede suscribir absolutamente las conclusiones del revisionista belga, sin renunciar a su propio cimiento. Aceptar, en teoría, la caducidad del materialismo económico sería el mejor modo de servir a 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.

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 simplista y elemental de ortodoxos catequistas. Conozco muchos de estos casos, y yo mismo he hecho su experiencia en las primeras etapas de mi indagación del fenómeno revolucionario. Pero, 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 pláticas de un cura de barrio. Exigiría en el crítico un trato serio y profundo de la escolástica y de la mística. Y todo investigador honrado lo acompañaría en esta exigencia. ¿Cómo puede, entonces, convenir con el primer estudiante de filosofía que acaba de recoger de su profesor una frase de disgusto y desdén por el marxismo, en la necesidad de espiritualización de esta doctrina, demasiado grosera para el paladar de la cátedra, tal como la entienden y propagan sus vulgarizadores de mitin?

¿Qué espiritualización, ante todo, es la que se desea? Si la civilización capitalista en su decadencia —bajo tantos aspectos semejante a la de 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 espiritua- lismo de menopausia.

Contra los deliquios 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 rati- ficación en los principios materialistas de su filosofía revolucionaria. ¿En qué se distinguiría, del más senil y extenuado pensamiento capi- talista, 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 medio de que aparezca en retraso respecto de actitudes filosóficas de impulso clara- mente 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 espiri- tistas 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 anexas 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 espiritualista 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 faquires y ocultistas? Tal como la metafísica cristiana no ha impedido a Occidente grandes realizaciones materiales, el materialismo marxista compendia, como ya he afirmado en otra ocasión, todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época.

Piero Gobetti, discípulo y heredero del idealismo crociano, en lo que éste tiene de más activo y puro, ha considerado este problema en términos de admirable justeza:

El cristianismo —escribe Gobetti— transportaba el mundo de la verdad en nosotros, en la intimidad del espíritu; indicaba a los hombres un deber, una misión, una redención. Pero, abandonado el dogma cristiano, nos hemos encontrado más ricos de valores espirituales, más conscientes, más capaces de acción. Nuestro problema es moral y político: nuestra filosofía santifica los valores de la práctica. Todo se reduce a un criterio de responsabilidad humana; si la lucha terrenal es la

única realidad, cada uno vale en cuanto obra y somos nosotros los que hacemos nuestra historia. Ésta 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 esta: "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 claustrotomista, 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 designan 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 medioevo, 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 antihistoricista, 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*³⁷ —neokantistas, neopragmatistas, etcétera— solícitos proveedores, ora *dandys* y elegantes como el conde Keyserling, ora panfletarios y provinciales a lo León 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 Mc Donald, echen de menos una teorización o una literatura socialista, de fervoroso espiritualismo con abundantes citas de Keyserling, Scheller, Stammler y aun de Steiner y Krishnamurti. Entre estos elementos, ayunos a veces de una seria información marxista, es lógico que el revisionismo de Henri de Man, y hasta otro de menos cuantía, encuentre discípulos y admiradores. Pocos, entre ellos, se preocuparán de averiguar si las ideas de *Más allá del marxismo* son al menos originales, o si, como lo certifica el propio Vandervelde, no agregan nada a la antigua crítica revisionista.

37 Buena para todo.

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 más elevados son los espirituales. Lo que en el aspecto eudomonológico podría expresarse así: en condiciones iguales, las satisfacciones más apetecibles son las que uno siente en la conciencia cuando refleja lo más vivo de la realidad del yo y del medio que lo rodea.

Esta arbitraria categorización de los valores no está destinada a otra cosa que a satisfacer a los pseudosocialistas deseosos de que se les suministre una fórmula equivalente a la de los neotomistas: "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, pseudomarxistas), 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 semimarxistas. 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*³⁸. 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*³⁹. La economía, el modo de producción, pasaron a una categoría inferior a la de las reacciones psíquicas. El cimiento sólido de lo material desapareció del edificio social.

Que Keyserling y Spengler, sirenas de la decadencia, continúen al margen de la especulación marxista. El más nocivo sentimiento que podría turbar al socialismo, en sus actuales jornadas, es el temor de no parecer bastante intelectualista y espiritualista a la crítica universitaria.

Los hombres que han recibido una educación primaria —escribía Sorel en el prólogo de *Reflexiones sobre la violencia*— tienen en general la superstición del libro y atribuyen fácilmente genio a las gentes que ocupan mucho la atención del mundo letrado; se imaginan que tendrían mucho que aprender de los autores cuyo nombre es citado frecuentemente con elogio 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

38 Todo lo demás.

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

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.

EL MITO DE LA NUEVA GENERACIÓN

Un sentimiento mesiánico, romántico, más o menos difundido en la juventud intelectual de postguerra, 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 caracteriza por una búsqueda generosa y seria.

La juventud francesa, cuyas jornadas de 1919 nos explican André Chamson, en un ensayo crítico e interpretativo, y Jean Prevost, en una crónica novelada y autobiográfica, es la que no pudo por su edad marchar al frente y se impuso, prematuramente madura y grave, la obligación de pronunciar a los dieciocho años un juicio sobre la historia. “Se vio entonces —escribe Chamson— toda una juventud revolucionaria aceptando la revolución, o viviendo en la espera de su triunfo”. Chamson alcanza un tono fervoroso en la exégesis de esta emoción. Pero el contagio de su exaltación no debe turbar la serenidad de nuestro análisis, precisamente porque en este proceso de la nueva generación, nosotros mismos nos sentimos en causa. La onda espiritual, que recorrió después de la guerra las universidades y los grupos literarios y artísticos de la América Latina, arranca de la misma crisis que agitaba a la juventud de 1919, coetánea de André Chamson y Jean Prevost, en la ansiedad de una palingenesia. Dentro de las diversas condiciones de lugar y hora, la Revolución de 1919 no es un fenómeno extraño a nuestro Continente.

Chamson se atiene, respecto al espíritu revolucionario de esa juventud, a pruebas en exceso subjetivas. Las propias palabras transcritas indican, sin embargo, que ese espíritu revolucionario, más que un fenómeno subjetivo, más que una propiedad exclusiva de la generación del 19, era un reflejo de la situación revolucionaria creada en Europa por la guerra y sus consecuencias, por la victoria del socialismo en Rusia y por la caída de las monarquías de la Europa Central. Porque si la juventud del 19 “aceptaba” la revolución o vivía “en 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 cambio 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 postguerra 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 Levine 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 Livorno⁴⁰.

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 el cual pudiésemos creer. Por un tiempo, la demandamos a Marx. Obedeciendo a nuestros deseos, el marxismo se nos aparecía como una exacta

40 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.

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 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 *sagasse*⁴¹. Los mejores espíritus, las mejores mentes de la nueva generación siguieron su trayectoria: los dadaístas pasaron del estridente tumulto de Dada 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*⁴² 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, etcétera, 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*⁴³.

41 Prudencia.

42 Orden Nuevo.

43 *Juventud, juventud*, himno del fascismo italiano.

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 90 por ciento por gente formada en el clima prebélico. En la juventud socialista se reclutaron los primeros equipos de la Tercera Internacional. Los viejos líderes, los Ebert y los Kautsky en Alemania, los Turati y los Modigliani en Italia, los Bauer y los Renner en Austria, sabotearon la revolución. Pero Lenin, Trotsky, Stalin, procedían de una generación madura, templada en una larga lucha. Y hasta ahora la "abstracción triunfante de la Revolución del 19" cuenta muy poco en la historia, al lado de la obra concreta, de la creación positiva de la URSS.

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

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 litterateurs et la revolution*⁴⁴, 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 postbélicos. 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, dónde hay que buscarla. La idea de la revolución no se oscurece jamás en Lenin, porque él dispone de un criterio muy seguro para que sea posible que se oscurezca: todo el poder a los soviets, todo el poder a los bolcheviques. Triunfa sobre Kautsky con facilidad, porque Kautsky no sabe ya lo que entiende por la palabra

44 *Primer Panfleto. Los literatos y la revolución.*

revolución, en tanto que Lenin lo sabe. En *Les Conquerants*,⁴⁵ Borodine declara "la revolución es pagar al ejército". Así hubiera hablado Saint-Just. Y nosotros tenemos aquí el sentimiento de tocar la evidencia revolucionaria. Pero semejantes definiciones cesan de valer desde que no se está más en plena acción, 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 de *Premier Panplhet* permanece fiel, en el fondo, a la reivindicación de la inteligencia pura. Ésta es la razón de que acepte los reproches que M. Benda hace al pensamiento contemporáneo, aunque crea que "la más grave enfermedad de que sufre es la falta de coraje, no la falta de universalidad". Berl observa, muy certeramente, que "el *clerc*"⁴⁶ 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

45 *Los Conquistadores*.

46 Intelectual.

cuando se trata de las consecuencias y las obligaciones de pensar la política, Berl exige que el intelectual comparta, forzosamente, su pesimismo, su criticismo negativo. Evitar, negligir la política es, sin duda, una manera de traicionar al espíritu; pero a su juicio, suscribir la esperanza de un partido, el mito de una revolución, lo es también.

Más interesante que su tesis respecto a los deberes de la inteligencia, son los juicios sobre la actual literatura francesa que la ilustran. Esta literatura es, ante todo, más burguesa que la burguesía. "La burguesía constantemente duda de sí. Hace bien. Afirmarse como burguesía es suscribir al marxismo". Los literatos, en tanto, empiezan a ocuparse en una apologética de la burguesía como clase. Su burguesismo se manifiesta vivamente en su desconfianza de la ideología. "Amor de la historia, odio de la idea", he aquí uno de los rasgos dominantes. Ésta es, precisamente, la actitud de la burguesía desde que, lejanas sus jornadas románticas, superada su estación nacionalista, 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". Éste le parece a Berl 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. León 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 Guermites”⁴⁷. 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. M. Morand compone como M. Philippe Berthelot administra”.

Pero, ¿la técnica al menos de la novela francesa de hoy no es nueva? Berl lo niega. Los autores no abandonan, en verdad, las recetas de la novela ochocentista.

La novela no logra adaptar sus métodos a los resultados de la psicología moderna. La mayor parte de los autores conservan o fingen conservar una fe en la 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, ¿o *behaviorismo*?,⁴⁸ 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 sí tienen en cuenta los descubrimientos de Bergson sobre el funcionamiento de la memoria.

Bergonismo dictado quizá por razones patrióticas, se podría agregar, de acatamiento a la autoridad de un Bergson académico y conservador. Pues las reservas del orden y la claridad francesa a Freud y el psicoanálisis dependerán siempre, en no pequeña parte, de cierta escasa

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

48 Se denomina *behaviorismo* la tendencia a reducir la Psicología al estudio de las reacciones externas del hombre frente a los estímulos; o sea, a su conducta objetiva.

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 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 Brenda, 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*⁴⁹. 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 susti-

49 Por encima de la contienda.

tuir al marxismo demasiado técnico para unos, demasiado materialista para otros, con una teoría propia. Un literato, más o menos ausente de la historia, más o menos extraño a la revolución en acto, se imagina suficientemente inspirado para suministrar a las masas una nueva concepción de la sociedad y la política. Como las masas no le abren inmediatamente un crédito bastante largo, y prefieren continuar, sin esperar el taumáturgico descubrimiento, el método marxista-leninista, el literato se disgusta del socialismo y del proletariado, de una doctrina y una clase que apenas conoce y a las que se acerca con todos sus prejuicios de universidad, de cenáculo o de café.

El drama del intelectual contemporáneo — escribe Berl— es que querría ser revolucionario y no puede conseguirlo. Siente la necesidad de sacudir el mundo moderno, cogido en las redes de los nacionalismos y de las clases; siente la imposibilidad moral de aceptar el destino de los obreros de Europa —destino más inaceptable quizás que el de ningún grupo humano en ningún período de la historia— porque la civilización capitalista, si no los condena necesariamente a la miseria integral en que Marx los veía arrojados, no puede ofrecerles ninguna justificación de su existencia, en relación a un principio o a una finalidad cualquiera.

Los prejuicios de universidad, de cenáculo y de café, exigen coque-tear 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 de que para la Inteligencia “no ha sonado todavía la hora de un suicidio quizá ineluctable”. ¿Y no es significativo que un hombre de la calidad de Pierre Morghange, después del experimento de *Philosophies*⁵⁰ y de *L'Esprit*⁵¹, haya acabado enrolándose en el equipo fundador de *La Revue Marxiste*?⁵² Morghange, 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 atribuyen la representación del Espíritu, debe haber comprobado que en verdad no tendían 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 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

50 Filosofías.

51 El Espíritu.

52 Revista Marxista

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 sentimiento original de la lucha de clases, como protesta contra el aburguesamiento parlamentario y pacifista del socialismo, es el tipo de la herejía que se incorpora al dogma. Y en Sorel reconocemos al intelectual que, fuera de la disciplina de partido, pero fiel a una disciplina superior de clase y de método, sirve a la idea revolucionaria. Sorel logró una continuación original del marxismo porque comenzó por aceptar todas las premisas de éste, no por repudiarlas *a priori* y en bloque como Henri de Man en su vanidosa aventura. Lenin nos prueba en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx.

La Ciencia de la Revolución

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.

Por 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 unas cuantas recetas de efecto estrictamente verificable. Si hubiese rehusado o temido confrontar las dificultades de la creación de un “sistema”, para no disgustar más tarde al pluralismo irreductible de Max Eastman, su obra teórica no superaría en trascendencia histórica a la de Proudhon 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 Ideal, que no hay Empíreo alguno que anda en el centro del Universo, que la realidad última es no el espíritu sino la materia, puso de lado toda emoción sentimental y, en una disposición que parecía ser completamente realista, se puso a escribir la ciencia de la revolución del proletariado. Pero a pesar de esta profunda transformación emocional por él experimentada, sus escritos siguen teniendo un carácter metafísico y esencialmente animista. Marx no había examinado este mundo material, del mismo modo que un artesano examina sus materiales, a fin de ver la manera de sacar el mejor partido de ellos. Marx examinó el mundo material del mismo modo que un sacerdote examina el mundo ideal, con la esperanza de encontrar en él sus propias aspiraciones creadoras y, en caso contrario, para ver de qué modo podía trasplantarlas en él. Bajo su forma intelectual, el marxismo no representaba el pasaje del socialismo utópico al socialismo científico; no representaba la sustitución del evangelio nada práctico de un mundo mejor por un plan práctico, apoyado en un estudio de la sociedad actual e indicando los medios de reemplazarla por una sociedad mejor. El marxismo constituía el pasaje del socialismo utópico a una religión socialista; un esquema destinado a convencer al creyente de que el Universo mismo engendra automáticamente una sociedad mejor, y que él, el creyente, no tiene más que seguir el movimiento general de este Universo”.

No le bastan a Max Eastman, como garantía del sentido totalmente nuevo y revolucionario que tiene en Marx el empleo de la dialéctica, las proposiciones que él mismo copia en *La Ciencia de la Revolución de la Tesis sobre Feuerbach*. No recuerda, en ningún momento, esta terminante afirmación de Marx: “El método dialéctico no solamente difiere en cuanto al fondo del de Hegel, sino que le es, aún más, del todo contrario. Para Hegel el proceso del pensamiento, que él transforma bajo el nombre de idea, en un sujeto independiente, es el demiurgo (creador) de la realidad, no siendo esta última sino su manifestación 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— del que, a su juicio, Marx no supo nunca desprenderse a pesar del materialismo histórico, y cuyos signos hay que buscar en el tono dominante de su especulación y de su prédica. Y aquí tocamos su error fundamental: su repudio a la filosofía misma, su mística convicción de que todo, absolutamente todo, es reducible a ciencia y de que la revolución socialista no necesita filósofos sino técnicos. Emmanuel Berl se burla cabalmente de esta tendencia, aunque sin distinguirla, como es de rigor, de las expresiones auténticas del pensamiento revolucionario. “La agitación revolucionaria misma — escribe Berl— acaba por ser representada como una técnica especial que se podría enseñar en una Escuela Central. Estudio del marxismo superior, historia de las revoluciones, participación más o menos real en los diversos movimientos que pueden producirse en tal o cual punto, conclusiones obtenidas de estos ejemplos de los cuales hay que extraer una fórmula abstracta, que se podría aplicar automáticamente en todo lugar donde aparezca una posibilidad revolucionaria. Al lado del Comisario del Caucho, el Comisario de Propaganda, ambos politécnicos”.

El cientificismo 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 ciencia de la revolución. Sorel se divirtió mucho con este motivo a expensas del sabio italiano, cuyos aportes a la especulación socialista no fueron nunca tomados en serio por los jefes del socialismo alemán. Hoy los tiempos son menos favorables que antes 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

LOS IDEÓLOGOS DE LA REACCIÓN⁵³

El hecho reaccionario —como tuve ocasión de apuntarlo a propósito de la adhesión de Maeztu a la dictadura de su patria⁵⁴— 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

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

54 Véase el artículo "Maeztu. Ayer y hoy" en el capítulo "Especímenes de la Reacción", incluido en este tomo.

preciso, por una parte, que el fascismo descubra y propague sus golpes de Estado y, por otra parte, que el general Dawes⁵⁵ y los banqueros yanquis impongan a la Europa vencida, lo mismo que a la Europa vencedora, su contralor económico.

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 Mussolini⁵⁶, 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 apologetica 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 Maurrás. Italia ocupa el primer lugar en ese movimiento, no sólo porque Gentile, Rocco, Suckert, etcétera, han acometido con más brío y originalidad la empresa de

55 Véase el artículo “El debate de las deudas interaliadas” del capítulo “La crisis de la democracia”, en el Tomo I de la presente edición.

56 Véase el capítulo “Biología del fascismo”, en el Tomo I de esta edición.

explicar el fascismo —que acaso con mayor título debía haber correspondido a Giuseppe de Rensi, a quien su *Principi di Politica Impopolare*⁵⁷ 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 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,

57 Principios de Política Impopular.

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. Ésta es una cosa que hasta un simple novelista, sin excesivo bagaje filosófico, como Paul Morand, ha logrado advertir.

CONTRADICCIONES DE LA REACCIÓN⁵⁸

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 teoréticos, corren el de la herejía. Éste 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 excomuni6n de *L'Action Française* no es la única seña de la resistencia, sagaz pero firme, de la Iglesia a consentir que se le comprometa, so pretexto de defensa de la civilizaci6n 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 desaprobaci6n terminante del concepto fascista sobre el Estado. Concepto que desciende innegablemente del que formul6 con Fichte la filosofa idealista, para el uso de los Estados protestantes o liberales, y que conduce a la divinizaci6n del Estado, atribuyéndole prácticamente todos los poderes, así espirituales como temporales.

58 Publicado en *Varietades*, Lima, 19 de noviembre de 1927.

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 Mussolini a las reivindicaciones del Partido Popular en materia de enseñanza, ha anulado la función de ese 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 con tales preceptos 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 particular, 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 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 a estabilización capitalista que, hasta cierto punto, puede ser también una relativa estabilización democrática.

Y por otra parte, el nacionalismo —ésta 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 Maurrás a un exaltado y religioso culto a la "Diosa Francia". Maurrás, sin embargo, no excede en su afirmación nacionalista a Mussolini. De suerte que no obstante la fórmula Fascismo-Antirreforma, que algunos convierten en Fascismo-Contrareforma, la ex-confesión de *L'Action Française* representa, hasta cierto punto, la ex-confesión 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 Maurrás 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 compósito patrimonio de liberalismo, protestantismo, materialismo, etcétera; no la filosofía escolástica ni la tradición romana.

EL DESTINO DE NORTEAMÉRICA⁵⁹

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 Locarno⁶⁰, los pactos de seguridad, etcétera, 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, constatando su excelente apetito, no se preocupa de que vendrá la hora de

59 Publicado en *Variedades*, Lima, 17 de diciembre de 1927.

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

la arteriosclerosis. 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 Norteamérica 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 ésta 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*⁶¹ pecuniaros ni espirituales. Por el contrario, procede libre y vigorosamente de los primeros gérmenes intelectuales y morales de la revolución capitalista. El *pioneer*⁶² de Nueva Inglaterra era el puritano expulsado de la patria europea por una revuelta religiosa, que constituyó la primera afirmación burguesa. Los 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.

61 Regalías.

62 Colonizador.

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 su exclusión radical de toda actividad “noble” a que lo condenara el Medioevo—, se asoció al puritano en la empresa 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”.

EL CASO Y LA TEORÍA DE FORD⁶³

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 Judío 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 puede 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

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

reversionistas alemanes, pretende que Marx se engañó al predecir la concentración del capital. La tesis de los reversionistas 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. Pero 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 concurrencia 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 *trust* 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 concurrencia. Uno de sus principios es el siguiente: "Desdeñar el espíritu de concurrencia. Quienquiera que hace una cosa mejor que los otros, debe ser el único que la 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 *trust* 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 retracción 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, etcétera— se explica, como penetrantes economistas lo observan, por el hecho de haber efectuado 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.

YANQUILANDIA Y EL SOCIALISMO⁶⁴

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 estas:

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.

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

El autor de *Mesure de la France*, 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 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, como es sabido, permitieron 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 sistematizar 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. Desde entonces hasta hoy, pactadas así las condiciones de pago de la indemnización alemana como de la deuda aliada al tesoro estadounidense, 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 inversiones 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 Henry Ford podrían, tal vez, constituir una seria probabilidad de desahucio 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 decena 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.

ESPECÍMENES DE LA REACCIÓN

ANTI-REFORMA Y FASCISMO⁶⁵

Pertenece a Paul Morand esta observación, que prueba cómo un novelista de la decadencia puede tener un sentido más realista y concreto de la defensa de occidente, que un metafórico de la reacción. “Massis — dice Morand—, ha examinado el problema con su inteligencia aguda y abstracta, pero después de una exposición muy brillante ha arribado a una solución católica, jurídica, romana y medieval del universo, que es preciso respetar puesto que es su fin, pero que me parece una evidente imposibilidad en 1927, En la hora actual, el Occidente no es verdaderamente defendido sino por las sociedades puritanas y anglo-sajonas; los bolchevistas no se han equivocado en este punto y, por mi parte, cada vez que yo me he hallado en los confines del mundo blanco, California, México, lo he sentido fuertemente. Ahora bien, Massis no solamente lo dice, sino que en dos palabras ejecuta a la Reforma; a la Reforma, madre de Inglaterra y de Estados Unidos. Ve uno de los orígenes de la decadencia occidental en quien sostiene todavía efectivamente nuestro mundo blanco”. Pero esta ejecución sumaria de la Reforma no es exclusiva de Massis. La encontramos también en los más autorizados y explícitos documentos de teorización fascista. En su discurso de la Universidad de Perugia, el ministro Rocco imputó a la Reforma así la responsabilidad del liberalismo y de la democracia como del Socialismo.

65 Publicado en *Varietades*, Lima, 12 de noviembre de 1927.

El pensamiento político moderno —afirma Rocco— ha estado hasta ayer, en Italia y fuera de Italia, bajo el dominio absoluto de aquellas doctrinas que tuvieron su origen próximo en la Reforma protestante; encontraron su desarrollo con jus-naturalistas de los siglos XVII y XVIII que fueron consagrados por la Revolución Inglesa, la Americana y la Francesa y, con diversas formas, a veces contrastantes entre sí, han caracterizado todas las teorías políticas y sociales de los siglos XIX y XX hasta el fascismo.

Este discurso constituyó, en primer término, una severa requisitoria contra la era liberal y burguesa de la civilización occidental, denunciada como una poco menos que absurda elaboración del espíritu protestante. La tendencia a unimismar en este espíritu todos los movimientos anteriores al fascismo condujo a Rocco a atribuir al socialismo la concepción atomística e individualista del Estado, propia del liberalismo. ¿Cómo había podido generarse el fascismo, definido no sólo como antítesis del liberalismo, sino como una negación radical de la modernidad? Para explicar su génesis, Rocco se acoge a una presunta continuación autónoma del pensamiento italiano contra las filtraciones y obstáculos de la modernidad, a través de una cadencia de geniales renovadores de la tradición romana que va de Maquiavelo a Vico y Cuoco, para rematar, probablemente, en el propio Rocco. El patrimonio espiritual del romanticismo, celosa y activamente conservado por Italia, representaría la milagrosa y excepcional reserva que le consiente afrontar, con mejor fortuna que ninguna otra nación, la crisis de la civilización occidental.

El parentesco espiritual de Rocco, Federzoni, Corradini y otros nacionalistas italianos, con Maurrás, Daudet y otros monarquistas de *L'Action Française* que profesan notoriamente la fórmula simplista de la Anti-Reforma, nos daría íntegra la clave de esta artificiosa destilación del pensamiento fascista, si el mismo Mussolini, tan poco sospechoso de escolasticismo, no hubiese aceptado tácitamente los puntos de vista de Rocco en un telegrama de congratulación por el discurso de Perugia. Tanto por su formación intelectual como por su método empírico y realista, Mussolini no puede adherirse a una condena sumaria de la modernidad. Menos, todavía, a suponerla premisa cardinal del fascismo.

Esta adhesión lo coloca en abierto conflicto con lo que precisamente pensaba poco tiempo atrás.

Si por relativismo debe entenderse —escribía entonces— el desprecio de las categorías fijas por los hombres que se creen los portadores de una verdad objetiva inmortal, por los estáticos que se acomodan, en vez de renovarse incesantemente entre los que se jactan de ser siempre iguales a sí mismos; nada es más relativista que la mentalidad y la actividad fascista.

Si relativismo y movilismo universal equivalen, nosotros los fascistas hemos manifestado siempre nuestra despreocupada independencia por los nominalismos, en los cuales se clavan —como murciélago a las vigas— los gazmoños de los otros partidos; nosotros somos verdaderamente los relativistas por excelencia y nuestra acción se reclama directamente de los más actuales movimientos del pensamiento europeo.

¿Qué entendimiento cabe entre este relativismo que franquea el camino de todas las herejías y el dogmatismo de los nacionalistas franceses o italianos, que nada reprochan tanto al pensamiento como su movilidad y su pluralidad? Los metafísicos tomistas dedican sus más acres ironías al empirismo anglosajón, al cual desdecían ante todo por su filiación protestante. (¿No ha execrado una vez León Daudet al Káiser Guillermo como una encarnación del espíritu luterano, sin acordarse, como le objetaron luego sus críticos, que los Hohenzollern eran calvinistas?). El hecho es que, indiferente al tamaño de su contradicción, el Dux del fascismo ha otorgado su venia y su aplauso al ministro, por el arte con que enlaza la doctrina fascista con la ortodoxia romana.

Es cierto que en la manifestación del espíritu fascista intervienen intelectuales como Giovanni Gentile, que no pueden renegar del difamado pensamiento moderno sin renegar de sí mismos. Gentile para los escolásticos de la reacción debe ser siempre el propagador del idealismo hegeliano; filosofía de inconfundible estirpe herética y protestante, hacia la cual no puede moverlos a la indulgencia ni aún su mérito de valla contra el materialismo positivista. Además, Gentile propugna la tesis de

que el fascista desciende espiritual, y aún doctrinariamente, de la Diestra histórica del *Risorgimento*, sin cuidarse mucho de la parentela liberal protestante que el fascismo se vería entonces obligado a reconocer; dado que los hombres de la famosa derecha del *Risorgimento*, fieles a la idea del Estado unitario o Estado épico, como lo ha estudiado Mario Missiroli, tendieron francamente a la ruptura con la Iglesia romana. Y otros exégetas, avanzando mucho más en la tentativa de relacionar el fascismo con el pensamiento moderno, señalan la influencia de Bergson, James y Sorel en la preparación espiritual de este movimiento, inexplicable, según ellos, sin una fecunda asimilación de las corrientes pragmatista, activista y relativista.

Pero con excepción de Gentile, que insiste en la genealogía liberal del fascismo — liberal no democrática, ya que si la democracia contiene liberalismo, éste sólo la antecede —, no son estos intelectuales, empeñados en atribuir al fascismo una esencia absolutamente moderna, quienes le dan entonación y fisonomía doctrinales. Son, más bien, los que como Rocco, o con mayor ultraísmo, arremeten contra la Reforma y en general contra la modernidad, verbigracia, Curzio Suckert, autor de la fórmula “Fascismo igual Anti-reforma”. Y Ardengo Soffici, que mira en el romanticismo un movimiento de puro origen protestante. El ex-compañero de Marinetti coincide con Maurrás en el odio al romanticismo y lo excede en el esfuerzo de repudiarlo como un producto genuinamente germano.

***L'Action Française*, CHARLES MAURRÁS, LEÓN DAUDET⁶⁶**

Enfoquemos otro núcleo, otro sector reaccionario: la facción monárquica, nacionalista, guerrera y antisemita que acaudillan Charles Maurrás y León Daudet, y que tienen su hogar y su sede en la casa de *L'Action Française*. Las extremas derechas están de moda. Sus capitanes juegan sensacionales roles en la tragedia de Europa.

En tiempos de normal proceso republicano, la extrema derecha francesa vivía destituida de influencia y de autoridad. Era una bizarra secta monárquica que evitaba a la Tercera República el aburrimiento y la monotonía de un ambiente unánime y uniformemente republicano. Pero en estos tiempos de crisis de la democracia la extrema derecha adquiere una función. Los elementos agriamente reaccionarios se agrupan bajo sus banderas, refuerzan su contenido social, y actualizan su programa político. La crisis europea ha sido para la senil extrema derecha una especie de senil operación de Voronoff. Ha actuado sobre ella como una nueva glándula intersticial. La ha reverdecido, la ha entonado, le ha inyectado potencia y vitalidad.

La guerra fue un escenario propicio para la literatura y la acción de Maurrás, de Daudet y de sus mesnadas de *camelots du roi*. La guerra creaba una atmósfera marcial, jingoísta, que resucitaba algo del espíritu y de la tradición de la Europa pretérita. La "unión sagrada" hacía gravitar a derecha la política de la Tercera República. Los reaccionarios

66 Publicado en *Variedades*, Lima, 15 de diciembre de 1925.

franceses desempeñaron su oficio de agitadores y excitadores bélicos, y al mismo tiempo acecharon la ocasión de torpedear certeramente a los políticos del radicalismo y a los *leaders* de la izquierda. La ofensiva contra Caillaux, contra Painlevé, tuvo su bullicioso y enérgico motor de *L'Action Française*.

Terminada la guerra, desencadenada la ola reaccionaria, la posición de la extrema derecha francesa se ha ensanchado, se ha extendido. La fortuna del fascismo ha estimulado su fe y su arrogancia. Charles Maurrás y León Daudet, *condottieros* de esta extrema derecha, no provienen de la política sino de la literatura, y sus principales documentos políticos son sus documentos literarios. Sus gustos estéticos, igual que sus gustos políticos, están fuertemente impregnados de reaccionarismo y monarquismo. La literatura de Maurrás y de Daudet confiesa, más enfática y nítidamente que su política, una fobia disciplinada y sistemática del último siglo, de este siglo burgués, capitalista y demócrata.

Maurrás es un enemigo sañudo del romanticismo. El romanticismo no es para Maurrás el simple fenómeno literario y artístico. El romanticismo no es únicamente los versos de Musset, la prosa de Jorge Sand y la pintura de Delacroix. El romanticismo es una crisis integral del alma francesa y de sus más genuinas virtudes: la ponderación, la medida, el equilibrio. América ama a la Francia de la enciclopedia, de la revolución y del romanticismo. Esa Francia jacobina de la Marsellesa y del gorro frigio la indujo a la insurrección y a la independencia. Y bien. Esa Francia no es la verdadera Francia, según Maurrás. Es una Francia turbada, sacudida por una turbia ráfaga de pasión y de locura. La verdadera Francia es tradicionalista, católica, monárquica y campesina. El romanticismo ha sido como una enfermedad, como una fiebre, como una tempestad. Toda la obra de Maurrás es una requisitoria contra el romanticismo, es una requisitoria contra la Francia republicana, demagógica y tempestuosa, de la Convención y de la Comuna, de Cómbes y de Caillaux, de Zola y de Barbusse.

Daudet detesta también el último siglo francés. Pero su crítica es de otra jerarquía. Daudet no es un pensador sino un cronista. El arma de Daudet es la anécdota, no es la idea. Su crítica al siglo diecinueve no es, pues, ideológica sino anecdótica. Daudet ha escrito un libro panfletario,

El estúpido siglo diecinueve, contra las letras y los hombres de esos cien años ilustres. (Este libro estruendoso agitó a París más que la presencia de Einstein en la Sorbona. Un periódico parisién solicitó la opinión de escritores y artistas sobre el siglo vituperado por Daudet. Maurice Barrés, orgánicamente reaccionario también, pero más elástico y flexible, dijo en esa encuesta que el estúpido siglo diecinueve había sido un siglo adorable).

El caso de esta extrema derecha resulta así singular e interesante. La decadencia de la sociedad burguesa la ha sorprendido en una actitud de protesta contra el advenimiento de esta sociedad. Se trata de una facción idéntica y simultáneamente hostil al Tercer y al Cuarto Estados, al individualismo y al socialismo. Su legitimismo, su tradicionalismo la obliga a resistir no sólo al porvenir, sino también al presente. Representa, en suma, una prolongación psicológica de la Edad Media. Una edad no desaparece, no se hunde en la historia, sin dejar a la edad que le sucede ningún sedimento espiritual. Los sedimentos espirituales de la Edad Media se han alojado en los dos únicos estratos donde podían asilarse: la aristocracia y las letras. El reaccionarismo del aristócrata es natural. El aristócrata personifica la clase despojada de sus privilegios por la revolución burguesa. El reaccionarismo del aristócrata es, además, inocuo, porque el aristócrata consume su vida aislada, ociosa y sensualmente. El reaccionarismo del literato, o del artista, es de distinta filiación y de diversa génesis. El literato y el artista, en cuyo espíritu persistía aún el recuerdo caricioso de las cortes medievales, ha sido frecuentemente reaccionario por repugnancia a la actividad práctica de esta civilización. Durante el siglo pasado, el literato ha satirizado y ha motejado agrazmente a la burguesía. La democracia se ha asimilado, poco a poco, a la mayoría de los intelectuales. Su riqueza y su poder le han consentido crearse una clientela de pensadores, de literatos y de artistas cada vez más numerosa. Actualmente, además, una vanguardia brillante marcha al lado de la revolución. Pero existe todavía una numerosa minoría contumazmente obstinada en su hostilidad al presente y al futuro. En esa minoría, rezago mental y psicológico de la Edad Media, Maurrás y Daudet tienen un puesto conspicuo.

Pero penetremos más hondamente en la ideología de los monarquistas de *L'Action Française*. Los revolucionarios miran en la sociedad burguesa un progreso respecto de la sociedad medieval. Los monarquistas franceses la consideran simplemente un error, una equivocación. El pensamiento revolucionario es historicista y dialéctico. Parte de la idea de que en la entraña del régimen burgués se plasma el régimen socialista. El pensamiento monarquista es utopista y subjetivo. Reposa en consideraciones éticas y estéticas. Más que a modificar la realidad, parece dirigido a ignorarla, a desconocerla, a negarla. Por eso ha sido hasta ahora alimento exclusivo de un cenáculo intelectual. La muchedumbre no ha escuchado a quienes abstrusa y míticamente le afirman que desde hace siglo y medio la humanidad marcha extraviada. La predicación monárquica de La Acción Francesa no ha tenido eco, antes de hoy, sino en una que otra alma bizarra, en una que otra alma solitaria. Su actual brillo, su actual resonancia, es obra de circunstancias externas, es fruto del nuevo ambiente histórico. Es un efecto de la gesta de las camisas negras y de los somatenes. Los artífices, los conductores de la contrarrevolución europea no son Maurrás ni Daudet, sino Mussolini y Farinacci. No son literatos disgustados, malcontentos y nostálgicos, sino oportunistas capitanes procedentes de la escuela demagógica y tumultuaria. Los hierofantes de La Acción Francesa se someten, se adhieren humildemente a la ideología y a la praxis de los caudillos fascistas. Se contentan con tener a su lado un rol de ministros, de tinterillos, de cortesanos. Maurrás, selecto y aristócrata, aprueba el uso del aceite de castor.

Todo el caudal actual de la extrema derecha viene de la polarización de las fuerzas conservadoras. Amenazadas por el proletariado, la aristocracia y la burguesía se reconcilian. La sociedad medieval y la sociedad capitalista se funden y se identifican. Algunos pensadores, Walther Rathenau, por ejemplo, dicen que dentro de una clase revolucionaria conviven, mancomunados y confundidos, estratos sociales que más tarde se separarán y se enemistarán. Del mismo modo, dentro de la clase conservadora, se amalgaman capas sociales antes adversas. Ayer la burguesía, mezclada con el estado llano, con el proletariado, destruían a la aristocracia. Hoy se junta con ella para resistir el asalto de la revolución proletaria.

Pero la Tercera República no se resuelve todavía a conferir demasiada autoridad a los fautores del rey. Recientemente dio a Jonnart un asiento en la Academia, ambicionado por Maurrás. Entre un personaje burocrático del régimen burgués y el pensador de la corte de Orleans, optó por el primero, sin miedo a los silbidos de los *camelots du roi*. La Tercera República se conduce prudentemente en las relaciones con la facción monarquista. Sus abogados y sus burócratas, sus Poincaré, sus Millerand, sus Tardieu, etcétera, *flirtean* con Maurrás y con Daudet, pero se reservan avaramente la exclusiva de los primeros puestos.

¿Organizarán Maurrás y Daudet, como organizó Mussolini, un ejército de cien mil camisas negras para conquistar el poder? No es probable ni es posible. Francia es un país de burgueses y de campesinos cautos, económicos y prácticos, poco dispuestos a seguir a los capitanes del rey.

La Acción Francesa y sus hombres son un elemento de agitación y de agresión; no son un elemento de gobierno. Son una fuerza destructiva, negativa; no son una fuerza constructiva, positiva. El futuro se construye sobre la base de los materiales ideológicos y físicos del presente. La Acción Francesa intenta resucitar el pasado, del cual no restan sino exigüos residuos psicológicos. Quiere que la política francesa de hoy sea la misma de hace quinientos o mil años. Que Alemania sea aniquilada, talada, subyugada.

En siglo y medio de civilización capitalista, el mundo se ha metamorfoseado totalmente. La vida humana se ha internacionalizado. El destino, el progreso, la mentalidad, la costumbre de los pueblos se han tornado misteriosa y complejamente solidarios. La humanidad marcha, consciente o subconscientemente, a una organización internacional. Este rumbo ha generado la ideología revolucionaria de las internacionales obreras y la ideología burguesa de la Sociedad de Naciones. Para los *camelots du roi* este nuevo panorama humano es nulo, inexistente. La humanidad actual es la misma de la época merovingia. Y Europa puede aún ser feliz bajo el cetro de un rey Borbón, y bajo la bendición de un pontífice Borgia.

EL CASO DAUDET⁶⁷

No sé si entre las fobias del espíritu reaccionario y anti-moderno de León Daudet, figure la del teléfono. Pero sabemos, en cambio, hasta qué punto Daudet detesta y condena “el estúpido siglo diecinueve” contra el cual ha escrito una fogosa requisitoria. Se puede chicanear todo lo que se quiera respecto al alcance de este odio del exuberante panfletario de *L'Action Française*. No será posible, empero, repudiar del siglo diecinueve el pensamiento o la literatura —liberalismo, democracia, socialismo, romanticismo—, para aceptar y usufructuar, sin ninguna reserva, su ingente patrimonio material o físico. En ningún caso, la crónica puede dejar de registrar el hecho de que el factor capital de la fuga de León Daudet de la cárcel ha sido el teléfono o, lo que es lo mismo, uno de los instrumentos que forman parte de la herencia del “estúpido siglo diecinueve”.

Esta fuga constituye el lance más ruidoso de la aventurera existencia parisina de León Daudet. La excomuni3n de *L'Action Française*, el diario monarquista y cat3lico de Daudet y Maurr3s, interes3 mucho menos al mundo y a la propia Francia, donde ahora parece que el cinematogr3fico

67 Publicado en *Variedades*, Lima, 2 de julio de 1927. Al juzgar el esc3ndalo promovido en la opini3n francesa por la fuga de León Daudet, que a la saz3n cumplía una pena en la prisi3n de Sant3, Jos3 Carlos Mariátegui expresa su desd3n hacia los estruendos revolucionarios de los peque3no-burgueses, m3s espectaculares que eficaces. Y su previsi3n destaca, evidentemente, en cuanto anticipa que el fascismo franc3s no se realizar3 merced a la iniciativa o la acci3n de tales especimenes, como lo recordará quien tenga presente el desarrollo de la pol3tica francesa durante la II Guerra Mundial.

golpe de escena de los *camelots du roi* ha sacudido las mismas bases del ministerio. La política de la Tercera República exhibe en este episodio toda su puerilidad presente. Unos cuantos muchachos monarquistas y un teléfono incógnito bastan para conmoverla, comprometiendo irremparablemente el prestigio de sus cárceles, la seriedad de sus alcaides y la reputación de su sistema judicial y penitenciario.

León Daudet no cumplía en la cárcel de la Santé una condena política. Su prisión, como es sabido, no se debía a un accidente de trabajo propio de su carrera de panfletista político. Tenía su origen en las acusaciones lanzadas por Daudet contra el funcionario de policía que intervino en el descubrimiento del suicidio de su hijo Felipe. Como se recordará, Felipe Daudet, que se fugó de su hogar turbado por una oscura crisis de conciencia, apareció muerto de un balazo en un taxi. La crispada mano del atormentado adolescente empuñaba un revólver. El suicidio, según todos los datos, era evidente. Mas León Daudet pretendió que su hijo había sido asesinado. El crimen, a su juicio, había sido planeado en una asombrosa conjuración de anarquistas y policías. Daudet sostuvo esta acusación ante los jueces llamados a investigar el hecho y esclarecer su responsabilidad. El fallo del tribunal le fue adverso. Y Daudet compareció ante los tribunales, acusado de calumnia. De este segundo proceso, salió condenado a cuatro meses de cárcel.

Su prisión se presenta, por tanto, como un incidente de su vida privada, más bien que por su lucha política. Pero en la biografía de un político es sumamente difícil, si no imposible, separar lo personal, lo particular, de lo político y de lo público. Daudet, condenado, encontró la solidaridad de *L'Action Française* y de la Liga Monarquista. Los más ardorosos de sus amigos se aprestaron a resistir por la fuerza a la policía. El local de *L'Action Française* se convirtió en una barricada. Daudet acabó, siempre, por ser aprehendido. Mas, a poco tiempo, los *camelots du roi* se han dado maña para sacarlo de la cárcel. Es probable que a la carrera política de Daudet conviniera más el cumplimiento moral de la condena. El prestigio popular de un *condottiero* se forja en la prisión, mejor que en otras fraguas inocuas. Hoy, como ayer, no se puede cambiar un orden político sin hombres resueltos a resistir la cárcel o el destierro. Éste es, por ejemplo, el criterio del Partido Comunista francés, que no se

manifiesta excesivamente interesado en ahorrar a su secretario general, Pierre Semard, libertado por la treta monarquista al mismo tiempo que León Daudet, los meses de cárcel a que ha sido condenado a consecuencia de su propaganda revolucionaria.

El hecho de que los *camelots du roi* no sean capaces de la misma actitud, demuestra hasta qué punto estos buenos y bravos muchachos, y su propio capitán, son políticamente negligibles y anacrónicos. Para un revolucionario —Semard, Doriot, Cáchin, etcétera—, una prisión es simplemente un “accidente del trabajo”; para León Daudet es, más bien, una aventura, efecto y causa de otras aventuras. Toda la historia del acérrimo monarquista asume el carácter de una gran aventura, más literaria o periodística que política. Es una gran aventura romántica.

Porque León Daudet que, mancomunado con Charles Maurrás, abomina del romanticismo y de sus consecuencias políticas e ideológicas, no es en el fondo otra cosa que un romántico, un supérstite rezañado del propio romanticismo que reniega y repudia. Ese romanticismo, a su tiempo, representó la creencia en la revolución liberal, en la República, etcétera. Pero, al envejecer o degenerar, cuando estos ideales aparecieron realizados, cambió esta creencia vigente o válida aún, por la pesada y caduca del rey y la monarquía. El nuevo romanticismo, el nuevo misticismo, aporta otros mitos: los del socialismo y del proletariado. Ya he dicho alguna vez que si a Francia le aguarda un período fascista, los *condottiers* de esta reacción no serán, ciertamente, ni Charles Maurrás, ni León Daudet. Los directores de *L'Action Française* tendrían que contentarse, en la historia del hipotético fascismo de Francia, con el rol de precursores literarios o, a lo sumo, espirituales —asignado, verbi gratia, a D'Annunzio o Marinetti, en la historia del fascismo en Italia—. Casi seguramente el fascismo en Francia se acomodaría a la República, del mismo modo que en Italia se ha acomodado a la Monarquía. Los servicios de Daudet y Maurrás a la causa de la reacción no ganarían demasiado en categoría. Por lo pronto, el embrionario fascismo francés, que tiene su promotor o capitán en George Valois, se presenta en abierta disidencia con los monarquistas de *L'Action Française*, a los que, por otra parte, la Iglesia no habría excomulgado si existiera alguna razón para que el catolicismo y la monarquía asociasen en Francia sus destinos.

El rabelaisiano y bullicioso panfletista de *L'Action Française*, a pesar de este y otros episodios y aventuras, no muestra mucha aptitud de cumplir en Francia una considerable función histórica. Es un hombre de mucho humor y bastante ingenio a quien, bajo la Tercera República, no le ha sido muy difícil echar pestes contra la democracia y pasar por un terrible demoledor. No le ha faltado, en su aventura periodística y literaria, el viático de opulentas duquesas y graves abates. Su declamación panfletaria se ha acogido a los más viejos principios de orden, de tradición y de autoridad. Y, en su prisión, lo que más lo ha afligido —si atendemos a la preocupación de Madame Daudet— ha sido la deficiencia del menú, la parvedad de la mesa. Por mucho que se trate de idealizar la figura, ciertamente pintoresca y bizarra, Daudet resulta, en último análisis, un pequeño-burgués gordo y ameno, de tradición un poco bohemia y mucho romántica; descendiente de esos cortesanos liberales y heréticos del siglo dieciocho, que desahogaban en la charla salaz y en la mesa copiosa su vivacidad tumultuosa, incapaz de ninguna rebeldía real contra el rey ni la Iglesia.

CONFESIONES DE DRIEU LA ROCHELLE⁶⁸

Las confesiones de Drieu la Rochelle podrían llamarse, como las otras⁶⁹, *Confesiones de un hijo del siglo*. Drieu la Rochelle, literato de la generación de la guerra, ha vivido todas las experiencias intelectuales de la crisis francesa: clartismo, dadaísmo, suprarrealismo, reacción anti-democrática. Pero, en verdad, no se puede decir que Drieu la Rochelle haya militado en ninguno de estos movimientos. Al estado de ánimo clartista lo aproximó su amistad con Raymond Lefevre y Vaillant Couturier, junto con la corriente revolucionaria que después de la paz recorrió Europa. Su libro *Mesure de la France* se incubó en la misma atmósfera exasperada que produjo antes los libros de Barbusse, Duhamel, Rolland, etcétera. Actitud más sentida que pensada. No se le podría exigir a Drieu la Rochelle fidelidad a ésta, ahora que no existen los estímulos externos colectivos que la provocaron. Y casi lo mismo se podría decir del dadaísmo y del suprarrealismo de Drieu la Rochelle. En la guerrilla dadaísta y suprarrealista, el autor de *Mesure de la France* y *Plainte contre Inconnu* no fue sino un transeúnte, un pasajero. Se le sentía venido de fuera, para marcharse apenas tocara la órbita de una gravitación nueva. Por eso, después de haber colaborado en un panfleto suprarrealista contra Anatole France, con Aragon y Breton, se separó de éstos, que

68 Publicado en *Variedades*, Lima, 28 de enero de 1928.

69 Se refiere a las "confesiones" en las cuales describió Alfredo de Musset el ambiente moral del siglo XIX.

desde entonces no han dejado de dedicarle sus más feroces epítetos. Drieu la Rochelle, enamorado sin fortuna, responde estos agravios con nuevas declaraciones de amor. Los líderes del suprarrealismo son para él los mejores escritores de su generación.

Drieu la Rochelle está ahora en su ciclo reaccionario. Pero también en esta actitud se le encuentra aire transeúnte e intención versátil. Demasiado realista, como buen burgués de Francia, se mantiene a distancia del monarquismo nacionalista de Maurrás y Daudet. Prefiere el oportunismo imperialista de Lucien Romier, que sueña con una liga europea, presidida napoleónicamente por una Francia renacida bajo la sugestión de una elite taumatúrgica. Drieu la Rochelle no puede ser dogmático. En el fondo, guarda un romántico culto a la libertad, entendida como la antítesis del dogma. Pero la libertad es también la herejía limitada y, como piensa Tilgher, la actividad absoluta equivale al éxtasis absoluto. Y es así como Drieu la Rochelle se halla de pronto entre los predicadores de la reacción, dispuesto a obedecer cualquier dictadura que le prometa restaurar la libertad.

El drama de este escritor, sensible a las más encontradas atracciones, está muy lejos de ser un drama personal, exclusivo, individual. Es el drama del espíritu pequeño-burgués que, en una época de orden, se siente empujado irresistiblemente al anarquismo; y en una época de transformación o inseguridad, clama por una autoridad que le imponga su dura ley.

Pero su problema, aun en medio de su más desesperada afirmación reaccionaria y autoritaria, será siempre el problema de la libertad. Escuchemos las confesiones de este nuevo hijo del siglo:

Yo vivo tal vez más que hace dos o tres años, pero en fin, no soy un hombre. He supuesto siempre que no se trataba sino de una cosa en el mundo: de ser un hombre. Un hombre, el que hace justicia a todas sus facultades. De lo que más he sufrido es de la imperfección de los hombres. Para ser un hombre necesitaría ser a la vez un atleta, un amigo, un amante, un obrero y que, sin embargo, la muerte pueda venir.

Todas estas son las exigencias desmesuradas de su tiempo: todas se encuentran por encima de este “joven europeo”. “A despecho de la ametralladora de Lenin o de Mussolini —continúa— no quiero regresar a vuestra usina americana. No más oficios, puesto que hoy todos los oficios matan. ¿Creéis que uso todavía tinta y papel? Por cobardía, por ganar mi pan, prefiero aún este oficio a otro”. Y luego un resto de coquetería, de lascivia: “La peor suciedad es hacer este oficio, pues es el que amo, pero no creo más en él y lo hago por ganar dinero. Escribir es, para mí, lo que más se parece a la prostitución”. Pero cuando la confesión de Drieu la Rochelle alcanza su tono más patético es cuando dice: “Soy el hombre de hoy, el hombre amenazado, el hombre que se olvida, el hombre que se va a ahogar y que se crispa. Soy un desesperado, yo, el europeo que amo todavía todo aquello de que desespero”.

La última certidumbre que dejan, sin embargo, estas confesiones, es la de que, si Francia hubiese tenido ya su revolución socialista o su golpe de Estado fascista, el discurso de Drieu la Rochelle no sería el mismo: porque a tan trágica desesperanza no se puede llegar sino bajo un régimen parlamentario.

MAEZTU, AYER Y HOY⁷⁰

I

El presente panorama intelectual de España principia en una agonía, la de Unamuno, y termina en otra agonía, la de Maeztu. La agonía de Unamuno es la agonía del liberalismo absoluto; último y robusto brote del terco individualismo ibero y de la tradición municipal española. La agonía de Maeztu es la agonía del liberalismo pragmatista; conclusión conservadora y declinante del espíritu protestante y de la cultura anglosajona. Mientras a Unamuno su don-quijotismo lo empuja hacia la revolución, a Maeztu su criticismo lo empuja hacia la reacción.

El caso de Maeztu ilustra, elocuentemente, la crisis de la "inteligencia" en la Europa contemporánea. El reaccionario explícito e inequívoco no ha aparecido en Maeztu sino después de tres años de meditación jesuítica y de duda luterana. Para que el pensamiento de un intelectual, formalmente liberal y orgánicamente conservador, haya recorrido

70 De dos partes consta el presente artículo. Bajo el título de "Ramiro de Maeztu y la dictadura española", apareció la primera en *Variedades* (Lima, 28 de mayo de 1927) y "Repertorio Americano" (Tomo XV, N° 17; San José de Costa Rica, 5 de noviembre de 1927). A esta segunda publicación respondió el señor Maeztu con una presunta confutación de sus juicios, en carta remitida al director de *Repertorio Americano* (Tomo XVI, N° 6, 11 de febrero de 1928). Y José Carlos Mariátegui ratificó y amplió sus puntos de vista en *Variedades* (Lima, 7 de abril de 1928) y *Repertorio Americano* (Tomo XVI, N° 20; 26 de mayo de 1928), bajo el epígrafe adoptado para la publicación conjunta, porque sugiere en forma precisa la involución del autor criticado.

el camino que separa a la reforma de la reacción, han sido necesarios tres años de experiencia reaccionaria, planeada y cumplida de modo muy diverso, que habría sido grato a un especulador teórico. El hecho ha precedido a la teoría; la acción a la idea. Maeztu ha encontrado su camino mucho después que Primo de Rivera.

El "intelectual" europeo contemporáneo nos revela, a través de este caso, su impotencia ante la historia. La "inteligencia" profesional se muestra incapaz de influir en sus fases y hasta de prever sus hechos. Cualquier general casinero y crapuloso puede realizar en una noche, lo que un pensamiento austero y monógamo se verá forzado a aceptar años más tarde, después de dramáticas hesitaciones.

Don Ramiro de Maeztu se había adherido tácitamente a la dictadura de Primo de Rivera desde hace tiempo. Se le tenía como un mentor espiritual de la dictadura, desde antes que su firma y su pensamiento se desplazaran del diario de la burguesía liberal al órgano de Primo de Rivera. Pero sólo su pase de *El Sol* a *La Nación* ha tenido el valor de una adhesión explícita y categórica al régimen militar. Hace tres años, paseaba su mirada y sus lentes de pastor anglicano por el panorama conflagrado del mundo, para proclamar melancólicamente la quiebra de la política reformista y atribuir esta responsabilidad, no al agotamiento de la función histórica y la capacidad progresista de la burguesía, sino a la ofensiva revolucionaria del proletariado, inexpertamente lanzado al ataque por jefes culpables, entre otras cosas, de no haberse inspirado en el persuasivo dictamen de Maeztu y otros retrasados rétores de la democracia burguesa. Mas, entonces, Maeztu evitaba aún la apología de las dictaduras reaccionarias, consideradas como la repercusión fatal, pero no plausible, de las dictaduras revolucionarias. El liberalismo sufría una moratoria y esto estaba ciertamente mal, pero esa moratoria tenía por objeto dar jaque mate a la revolución, y esto estaba evidentemente muy bien.

La responsabilidad de Maeztu, y de todos los intelectuales que, como él, se convierten en angustiados apologistas de la ley marcial, aparece atenuada por los hechos que, bajo el vigor de ésta, han demostrado la falencia del liberalismo y el reformismo. El espectáculo penoso de las abdicaciones y transacciones de los políticos constitucionales

—reducidos al pobre papel de servidores licenciados que aguardan pasivamente del monarca la orden que los restituirá al servicio de la constitución y la monarquía— no puede naturalmente ser muy alentador para la ya gastada fe de un liberal revisionista y desencantado.

Pero esto no nos dispensa de denunciar la absoluta insolvencia del pensamiento reaccionario, que con tanto retardo sigue a la violencia conservadora. Sometiéndose y enfeudándose a la política de Primo de Rivera, Maeztu se comporta con perfecta sinceridad burguesa, pero con rigurosa ineptitud ideológica.

Este escritor documentado e interesante, que durante tanto tiempo se ha alzado a estimable altura sobre el nivel general del periodismo español, ha renegado íntegramente su liberalismo, sin sustituirlo por una doctrina más viva o, al menos, por una fe más personal. En la política concreta no caben posiciones individuales. Los rétores pueden lograr alguna originalidad en el discurso, pero ninguna en la acción.

La única originalidad que les resulta dable, a veces, es la de la contradicción. A Maeztu, por ejemplo, que considera la civilización como un ahorro de sexualidad, coincidiendo en esto con Jorge Sorel —quien escribía que “el mundo no se hará más justo sino en la medida en que se haga más casto”—, le toca dar su adhesión a un régimen que exhibe todas las taras del flamenquismo y del donjuanismo españoles; y al que preside, como a una juerga, un general de casino, sensual y mujeriego, lo más distante posible del puritanismo y la religiosidad, designados justamente por el mismo escritor enjuiciado como la levadura espiritual de la potencia y la grandeza anglosajona.

II

Aunque “es obvio que un Embajador no puede entrar en polémicas periodísticas”, el señor Maeztu ha creído necesario responder al artículo en que yo examinaba el proceso y las razones de su adhesión a la dictadura de Primo de Rivera, porque “puede y debe rectificar una inexactitud”. La inexactitud en que yo he incurrido, y que el señor Maeztu en

una carta a don Joaquín García Monge, director de *Repertorio Americano*⁷¹, califica de cronológica, se encontraría en el párrafo siguiente:

El reaccionario explícito e inequívoco no ha aparecido en Maeztu sino después de tres años de meditación jesuítica y de duda luterana. Para que el pensamiento de un intelectual, formalmente liberal y orgánicamente conservador, haya recorrido el camino que separa la reforma de la reacción, han sido necesarios tres años de experiencia reaccionaria, planeada y cumplida de modo muy diverso, que habría sido grato a un especulador teórico. El hecho ha precedido a la teoría; la acción a la idea. Maeztu ha encontrado su camino mucho después que Primo de Rivera.

Son éstas las palabras de mi artículo que Maeztu copia para contradecirlas. Y su artículo se contrae a sostener que el “cambio central de sus ideas o, mejor dicho, la “fijación de sus ideas fundamentales” data de 1912. Hasta entonces Maeztu había escrito indistintamente en periódicos liberales como *El Heraldo de Madrid* y conservadores como *La Correspondencia de España* y, consecuente con la fórmula favorita de los hombres del 98, “escuela y despensa”, no se había preocupado gran cosa del “problema de derechas e izquierdas”. Posición que correspondería en propiedad a un intelectual “formalmente liberal y orgánicamente conservador”, como yo me he permitido definir al señor Maeztu.

Mi ilustre contradictor no niega, precisamente, el cambio. Y ni siquiera lo atenúa. Lo que le importa es su cronología. Mi inexactitud no es de concepto sino de fecha. El “reaccionario explícito e inequívoco” no ha aparecido en Maeztu después de tres años de experiencia reaccionaria, sino mucho antes de la experiencia misma. ¿Cuándo y cómo? He aquí lo que Maeztu trata de explicarnos. La cronología de su conversión es la siguiente: En 1912, de regreso de Londres, se encontró con que un militar amigo suyo, persuadido por un libro de Mr. Norman Angell de que la guerra no es negocio, se había vuelto pacifista. Los libros de Mr. Norman Angell fueron, diversa y opuestamente, camino de Damasco,

71 Tomo XVI, Nº 6 (pág. 95); San José, Costa Rica, 11 de febrero de 1928.

de Maeztu y su amigo militar. El militar se desilusionó de la guerra y la fuerza; el escritor, por reacción, comenzó a apasionarse por ellas. Y el día en que descubrió que la fuerza tiene que ser un valor en sí misma, ese día —son sus palabras—, pudo advertir que “se había alejado definitivamente del sector de opinión que actualmente le combate”. En 1916 publicó en inglés un libro⁷², traducido en 1919 al castellano con el título de *La Crisis del Humanismo*, que contiene sustancialmente todo su pensamiento de hoy.

Conforme a esta versión, psicológica o intelectualmente sincera sin duda alguna, a pesar de provenir de un Embajador, la conversión de Maeztu ha sido en gran parte causal. Sin la claudicación de un militar honesto y sedentario, capaz de interesarse por las ideas de un pacifista inglés, Maeztu no habría leído con atención los libros de Norman Angell. Y sin meditar en estos libros, no habría llegado —al menos, tan pronto— a las opiniones expresadas en *La Crisis del Humanismo*. Se trata, en suma, de una conversión totalmente casual, vital, pragmatista y polémica. En esto, Maeztu descubre la filiación íntimamente protestante y británica de su mente y su cultura. Y he aquí dos factores más serios de su cambio, que el encuentro del militar pacifista y la lectura meditada de *La Gran Ilusión*. Más o menos lo mismo que al señor Maeztu, en este siglo, le sucedió a la Gran Bretaña en el siglo pasado. La Gran Bretaña era pacifista en la época del apogeo de las ideas librecambistas y manchesterianas. Gladstone, liberal, acabó practicando, sin embargo, una política imperialista. Y Chamberlain, antiimperialista de origen y escuela, se transformó, como Ministro de Colonias, en apóstol del imperialismo. Terminado el período de revolución liberal —y, por ende, de emancipación política de los pueblos—, liquidados o reducidos a modestos límites los imperios feudales, Inglaterra advirtió que su interés había dejado de ser antiimperialista. La concurrencia de nuevos capitalistas, como Alemania, la obligaba a asegurarse la mejor parte en la distribución de las colonias. El capitalismo británico se tornó agresivo, conquistador y guerrero, hasta precipitar la guerra mundial en la forma que todos sabemos. El señor Maeztu, que formal o teóricamente había permanecido —hasta

72 *Authority, Liberty and Function*, Allen y Unwin, Londres, 1916.

1921— fiel a una filosofía más o menos liberal, humanista y rousseauniana, estaba ya espiritual y aun racionalmente demasiado impregnado del nuevo clima y del nuevo sentimiento del capitalismo británico. El militar pacifista y Norman Angell son menos responsables de lo que el señor Maeztu cree. En *La Crisis del Humanismo*, el señor Maeztu no se revelaba sólo contra las ideas políticas, sociales y filosóficas que se habían engendrado al impulso del movimiento romántico iniciado por Rousseau. Sus tiros, según él mismo, iban más lejos.

El culpable del romanticismo era el humanismo, el subjetivismo de los siglos anteriores y el Renacimiento, por el que el hombre había tratado de convertirse en la medida de todas las cosas, del bien y del mal, de la verdad y de la falsedad.

Más o menos así razonan también los ideólogos fascistas. Su condena no se detiene en el demo-liberalismo burgués; alcanza al Renacimiento, a la Reforma y al protestantismo, después de hacer justicia sumaria de la Enciclopedia, Rousseau y la Revolución Francesa. Pero el señor Maeztu, inveterado y recalcitrante admirador de las creaciones del genio anglosajón y, por consiguiente, del capitalismo y el industrialismo, de la grandeza y del poder de Inglaterra y Estados Unidos, no puede asumir esta actitud sin contradicción flagrante con algunas de sus opiniones más caras. Al señor Maeztu le debemos sagaces críticas del ideal de Rodó, inteligentes interpretaciones del espíritu puritano y de su influencia en el fenómeno yanqui. No puede arribar, por consiguiente, a las mismas conclusiones que un neo-tomista francés o un nacionalista católico italiano. Condenando “el humanismo, el subjetivismo de los siglos anteriores y del Renacimiento”, el señor Maeztu condena la Reforma, el protestantismo y el liberalismo, esto es, los elementos religiosos, filosóficos y políticos de los cuales se ha nutrido la civilización capitalista, fruto de un régimen de libre competencia. La Reforma representó la ruptura entre el mundo medieval y el mundo moderno. ¿Y qué es, en último análisis, el protestantismo, sino ese subjetivismo, o mejor, ese individualismo que el señor Maeztu repudia?

En el terreno de la doctrina y de la historia se le podrían dirigir al señor Maeztu muchas interrogaciones embarazantes. Pero esto no cabe dentro de los límites forzosos de mi dúplica. El señor Maeztu ha rectificado una "inexactitud cronológica". Y a esta rectificación debo contraerme; sosteniendo queja, inexactitud no existe. Es una inexactitud subjetiva, que tiene realidad y valor sólo para el señor Maeztu. Pero objetiva, históricamente, no tiene realidad ni valor alguno. Yo no he dicho que todas las ideas actuales del señor Maeztu sean posteriores a tres años de dictadura española. He dicho sólo que el reaccionario explícito e inequívoco no ha aparecido en él sino después de esos tres años. Poco importa que en *La Crisis del Humanismo* estuviese ya, en esencia, toda la filosofía actual de su autor. ¿No he definido acaso al Maeztu de ayer como un intelectual formalmente liberal y orgánicamente conservador? Maeztu había adquirido, antes de *La Crisis del Humanismo*, un concepto que él llamara tal vez realista, de la fuerza. Pero esto no fijaba todavía totalmente su posición política. Hace sólo cuatro años, en artículos de *El Sol*, de los cuales recordaré precisamente uno titulado "Reforma y Reacción", atribuía toda la responsabilidad del momento reaccionario que atravesaba Europa, a la agitación revolucionaria que lo había antecedido. Hasta entonces no había abandonado aún del todo, ideológicamente, el campo reformista. Esto es lo que he afirmado. Y en esto insisto.

Me explico que a un hombre inteligente y culto como el señor Maeztu, con el orgullo y también la vanidad peculiar del hombre de ideas, le moleste llegar en retardo respecto de Primo de Rivera, por quien no puede sentir excesiva estimación. Pero el hecho es así, cualesquiera que sean las atenuantes que se admitan. Y mi tesis es esta: que el destino del intelectual —salvo todas las excepciones que confirman la regla— es el de seguir el curso de los hechos, más bien que el de precederlos y anticiparlos. Lo que no obsta para que la Revolución sea, en gran parte, obra desinteresada.

MARXISMO Y SOCIEDAD

***La agonía del Cristianismo* DE DON MIGUEL DE UNAMUNO⁷³**

Lo primero que nos recuerda este último libro de don Miguel de Unamuno es que su autor no es sólo filósofo sino también filólogo. Unamuno es un maestro en el arte de animar o reanimar las palabras. La palabra *agonía*, en el ardiente y viviente lenguaje de Unamuno, recobra su acepción original. Agonía no es preludio de la muerte, no es conclusión de la vida. *Agonía* — como Unamuno escribe en la introducción de su libro — quiere decir lucha. Agoniza aquél que vive luchando; luchando contra la vida misma. Y contra la muerte.

El tema del libro de Unamuno no es el tramonto del cristianismo, sino su lucha. Tiene Unamuno una inteligencia demasiado apasionada, demasiado impetuosa, para oficiar hieráticamente la misa de réquiem de una decadencia, de un crepúsculo. Unamuno no se sentirá nunca acabar en ningún *untergang*⁷⁴. Para él la muerte es vida y la vida es muerte. Su alma, llena al mismo tiempo de esperanza y de desesperanza, es un alma que, como la de Santa Teresa, “muere de no morir”. Es el propio Unamuno quien evoca la frase de la agonista de Ávila. La frase no, la agonía: ¡Morir de no morir! ¿No es ésta también la angustia de nuestra época, de nuestra civilización? ¿No es éste también el drama de Occidente? ¿Por

73 Publicado en *Varietades*, Lima, 2 de enero de 1926. Y en *Amauta* N° 1, pp. 35-36; Lima, septiembre de 1926.

74 Ruina, decadencia.

qué nos parece tan terriblemente actual este grito agónico, esta frase agónica, esta emoción agónica? Un poeta superrealista francés — poeta de la nueva generación — ha escrito últimamente un libro con este título: *Mourir de ne pes mourir*⁷⁵. Otra alma agónica, como la de Unamuno, se agita en ese libro. Pero esta constatación nos mueve a otra: la de que el sabio sexagenario de Salamanca y el poeta superrealista de París coinciden en Santa Teresa. Y en esto no es posible no ver un signo. Unamuno tiene algo de iluminado, algo de profético. En su pensamiento se descubre siempre alguna vaga pero cierta anticipación del porvenir. Varios años antes de la guerra, cuando el Occidente se mecía aún en sus ilusiones positivistas, cuando el espíritu de Sancho parecía regir la historia, Don Miguel de Unamuno predicó el evangelio de Don Quijote. Entonces el mundo se creía lejano de un retorno al donquijotismo, de una vuelta al romanticismo. Y el evangelio de Unamuno no fue entendido sino por unos cuantos alucinados, por unos cuantos creyentes. Mas hoy, que por los caminos del mundo pasa de nuevo el Caballero de la Triste Figura, son muchos los que recuerdan que el filósofo de Salamanca anunció su venida. Que el maestro de Salamanca presintió y auguró una parte de esta tragedia de Europa, de este *Untergang des Abendlandes*⁷⁶, de esta agonía de la civilización occidental.

“Lo que yo te voy a exponer aquí, lector — dice Unamuno en su libro —, es mi agonía, mi lucha cristiana, la agonía del cristianismo en mí, su muerte y su resurrección en cada instante de mi vida”. ¿Qué es el cristianismo, según Unamuno? Unamuno afirma que Cristo vino a traernos la agonía, la lucha y no la paz. Y nos remite a las palabras del Evangelio en que Jesús nos dice que no trae la paz, sino la espada y el fuego. Invocación en la que tampoco está solo. Nunca han parecido tan vivas como hoy estas palabras de Cristo. Giovanni Gentile, filósofo de la violencia, mánite del fascismo, las ha arrojado como una tea en la batalla de su patria, en la agonía de su Italia: *Non veni pacem mittere sed gladium. Ignem veni*

75 Morir de no morir.

76 Decadencia de Occidente.

*mittere in terram*⁷⁷. Voces que vienen de diferentes puntos del espíritu se encuentran sin buscarse, sin llamarse, combatiéndose, contrastándose.

Unamuno piensa, como es lógico, que “hay que definir al cristianismo agónicamente, polémicamente, en función de lucha”. (Así es, sin duda, como hay que definir no sólo al cristianismo sino toda religión, todo evangelio). “El cristianismo, la cristiandad — escribe Unamuno— desde que nació en San Pablo no fue una doctrina aunque se expresase dialécticamente: fue vida, lucha, agonía. La doctrina era el Evangelio, la Buena Nueva. El cristianismo, la cristiandad, fue una preparación a la muerte y a la resurrección, a la vida eterna”. Y, más adelante, agrega: “San Pablo, el judío fariseo espiritualista, buscó la resurrección de la carne en Cristo, la buscó en la inmortalidad del alma cristiana, de la historia”. Y Unamuno, en este punto, nos advierte que por histórico no entiende lo real sino lo ideal.

Explicándonos su pensamiento sobre la historia, que de “otra parte es realidad, tanto o más que la naturaleza”, Unamuno recae en una interpretación equivocada del marxismo. “Las doctrinas personales de Karl Marx — escribe—, el judío saduceo que creía que las cosas hacen a los hombres, han producido cosas. Entre otras, la actual Revolución Rusa”. Lenin estaba mucho más cerca de la realidad histórica cuando, al observársele que se alejaba de la realidad, replicó: “¡Tanto peor para la realidad!” Este mismo concepto sobre Marx había aflorado ya en otros escritos del autor de *La Agonía del Cristianismo*. Pero con menos precisión. En este nuevo libro reaparece en dos pasajes. Por consiguiente, urge contestarlo y rebatirlo.

La vehemencia política lleva aquí a Unamuno a una aseveración arbitraria y excesiva. No; no es cierto que Karl Marx creyese que las cosas hacen a los hombres. Unamuno conoce mal el marxismo. La verdadera imagen de Marx no es la del monótono materialista que nos presentan sus discípulos. A Marx hace falta estudiarlo en Marx mismo. Las exégesis son generalmente falaces. Son exégesis de la letra, no del espíritu. ¿Y no es acaso Unamuno el más celoso en prevenirnos, a propósito del cristianismo, contra la inanidad y contra la falacia de la letra? En su libro, uno

77 No vine a traer la paz, sino la guerra. Vine a poner fuego en la tierra.

de los mejores capítulos es tal vez el que habla del verbo y la letra. “En San Pablo —dice Unamuno— el Verbo se hace letra, el Evangelio deviene libro, deviene Biblia. Y el protestantismo comienza la tiranía de la letra”. “La letra —agrega luego— es muerta: en la letra no se puede buscar la vida”. Marx no está presente, en espíritu, en todos sus supuestos discípulos y herederos. Los que lo han continuado no han sido los pedantes profesores tudescos de la teoría de la plusvalía, incapaces de agregar nada a la doctrina, dedicados sólo a limitarla, a estereotiparla. Han sido más bien, los revolucionarios, tachados de herejía, como Georges Sorel —otro agonizante, diría Unamuno—, que han osado enriquecer y desarrollar las consecuencias de la idea marxista. El “materialismo histórico” es mucho menos materialista de lo que comúnmente se piensa. Un filósofo liberal, un filósofo idealista, Benedetto Croce, le hace a este respecto plena justicia. “Es evidente —escribe Croce— que la idealidad o el absolutismo de la moral, en el sentido filosófico de tales palabras, es *premisa* necesaria del socialismo. El interés que nos mueve a construir un concepto de la plusvalía, ¿no es acaso un interés moral o social, como se quiera llamarlo? En pura economía, ¿se puede hablar de plusvalía? ¿No vende el proletario su fuerza de trabajo propia por lo que vale, dada su situación en la presente sociedad? Y, sin esta premisa moral, ¿cómo se explicaría, junto con la acción política de Marx, el tono de violenta indignación y de sátira amarga que se advierte en cada página de *El Capital*?”. Y Adriano Tilgher, que prologa una traducción de Unamuno al italiano —*La Sfinge sonza Edipo*⁷⁸—, en sus ensayos críticos de marxismo y socialismo, dice: “Marx no es un puro economista, ni un puro sociólogo, ni un puro historici-
 cista: él no se contenta simplemente con describir la realidad social como era en sus tiempos, y con extraer de la observación del presente las leyes empíricas de sus transformaciones por venir: él es esencialmente un revolucionario, cuya mirada está obstinadamente fija en lo que *debe ser*”. Yo estoy seguro de que si Unamuno medita más hondamente en Marx, descubrirá en el creador del materialismo histórico no un judío saduceo, materialista, sino, más bien, como un Dostoievski, un cristiano, un alma agónica, un espíritu polémico. Y que quizá le dará razón a Vasconcelos,

78 “La Esfinge sin Edipo”.

cuando afirma que el atormentado Marx está más cerca de Cristo que el doctor de Aquino.

En este libro, como en todos los suyos, Unamuno concibe la vida como lucha, como combate, como agonía. Esta concepción de la vida, que contiene más espíritu revolucionario que muchas toneladas de literatura socialista, nos hará siempre amar al maestro de Salamanca. “Yo siento — escribe Unamuno — a la vez la política elevada a la altura de la religión, y a la religión elevada a la altura de la política”. Con la misma pasión hablan y sienten los marxistas, los revolucionarios. Aquéllos en quienes el marxismo es espíritu, es verbo. Aquéllos en quienes el marxismo es lucha, es agonía.

LA CIENCIA Y LA POLÍTICA⁷⁹

I

El último libro del doctor Gregorio Marañón (*Amor, Conveniencia y Eugenesia*. Ediciones Historia Nueva, Madrid. 1929) no trata tópicos específicamente políticos, pero tiene ostensiblemente el valor y la intención de una actitud política. Marañón continúa en este libro —sincrónico con otra actitud suya: su adhesión al socialismo— una labor pedagógica y ciudadana que, aunque circunscrita a sus meditaciones científicas, no trasciende menos, por esto, al campo del debate político. Ya desde los “Tres Ensayos sobre la Vida Sexual”, César Falcón había señalado, entre los primeros, el actualísimo significado político de la campaña de Marañón contra el donjuanismo y el flamenquismo españoles. Partiendo en guerra contra el concepto donjuanesco de la virilidad, Marañón atacaba a fondo la herencia mórbida en que tiene su origen la dictadura jactanciosa e inepta de Primo de Rivera.

En *Amor, Conveniencia y Eugenesia*, libro que toma su título del primero de los tres ensayos que lo componen, el propio Marañón confirma y precisa las conexiones estrechas de su prédica de hombre de ciencia, con las obligaciones que le impone su sentido de la ciudadanía.

79 Este ensayo fue publicado en dos partes: la primera con el mismo título en *Mundial*, Lima, 18 de enero de 1930; y la segunda, bajo el epígrafe de “Amor, Conveniencia y Eugenesia, por Gregorio Marañón”, apareció en *Varietades* el 22 de febrero de 1930.

La consecuencia más nociva de un régimen de censura y de absolutismo es, para Marañón, la disminución, la atrofia que sufre la conciencia civil de los ciudadanos. Esto hace más vivo el deber de los hombres, de pensamiento influyente de actuar sobre la opinión como factores de inquietud. “Por ello — dice Marañón — me decido a entregar al público estas preocupaciones mías, no directamente políticas sino ciudadanas; aunque por ello, tal vez, esencialmente políticas. Porque en estos tiempos de radical transformación de cosas viejas, cuando los pueblos se preparan para cambiar su ruta histórica —y es, por ventura, el caso de España—, no hay más política posible que la formación de esa ciudadanía. Política, no teórica, sino inmediata y directa. Muchos se lamentan de que en estos años de régimen excepcional no hayan surgido partidos nuevos e ideologías políticas, pero éstas no se pueden inventar porque están ya hechas desde siempre. Lo que se precisa son los hombres que las encarnen. Y los hombres que exija el porvenir sólo se edificarán sobre conductas austeras y definidas. Ésta y no otra es la obra de la oposición: crear personalidades de conducta ejemplar. Los programas, los manifiestos, no tienen la menor importancia. Si los hombres se forjan en moldes rectos, de conducta impecable, todo lo demás por sí solo vendrá. Para que una dictadura sea útil, esencialmente útil a un país, basta con que a su sombra —a veces la sombra del destierro o de la cárcel— se forje esta minoría de gentes refractarias y tenaces, que serán mañana como el puñado de la semilla conservada con que se sembrarán las nuevas cosechas”.

No se puede suscribir siempre, y menos aún en el nombre de los principios de la corriente política a la que Marañón se ha sumado, todos los conceptos del autor de *Amor, Conveniencia y Eugenesia*. Pero ninguna discrepancia, en cuanto a las conclusiones, compromete en lo más mínimo la estimación de la ejemplaridad de Marañón, del rigor con que busca su línea de conducta personal. Marañón es el más convencido y ardoroso asertor de que la política como ejercicio del gobierno requiere una consagración especial, una competencia específica. No cree, pues, que la autoridad científica de un investigador, de un maestro, deba elevarle a una función gobernante. Pero esto no exime absolutamente al investigador, al maestro, de sus deberes de ciudadano. Todo lo contrario. “El hombre de ciencia, como el artista —sostiene Marañón—,

cuando ha rebasado los límites del anónimo y tiene ante una masa más o menos vasta de sus conciudadanos —o de sus contemporáneos, si su renombre avasalla las fronteras— lo que se llama “un prestigio”, tiene una deuda permanente con esa masa que no valora su eficacia por el mérito de su obra misma, limitándose a poner en torno suyo una aureola de consideración indiferenciada, y en cierto modo mítica, cuya significación precisa es la de una suerte de ejemplaridad representativa de sus contemporáneos. Para cada pueblo, la bandera efectiva —bajo los colores convencionales del pabellón nacional— la constituyen en cada momento de la Historia esos hombres que culminan sobre el nivel de sus conciudadanos. Sabe ese pueblo que, a la larga, los valores ligados a la actualidad política o anecdótica perecen, y flotan sólo en el gran naufragio del tiempo los nombres adscritos a los valores eternos del bien y de la belleza. El Dante, San Francisco de Asís, Pasteur o Edison caracterizan a un país y a una época histórica, muchos años después de haber desaparecido, de la memoria de los no eruditos, los reyes y los generales que por entonces manejaban el mecanismo social. ¿Quién duda que de nuestra España de ahora, Unamuno, perseguido y desterrado, sobrevivirá a los hombres que ocupan el Poder? La cabeza solitaria, que asoma sus canas sobre las bardas de la frontera, prevalecerá ante los siglos venideros sobre el poder de los que tienen en sus manos la vida, la hacienda y el honor de todos los españoles. Pero ese prestigio que concede la muchedumbre ignara no es —como las condecoraciones oficiales— un acento de vanidad para que la familia del gran hombre lo disfrute y para que orne después su esquela de defunción. Sino, repitámoslo, una deuda que hay que pagar en vida —y con el sacrificio, si es necesario, del bienestar material— en forma de lealtad a las crisis que los pueblos sufren en su evolución.

II

El Dr. Gregorio Marañón prosigue en su último libro —*Amor, Conveniencia y Eugenesia*— la tarea de educador y de adalid de una nueva España, comenzada con esa declaratoria de guerra al donjuanismo con que estrenó sus instrumentos de sociólogo. Tarea de extraordinaria y

legítima resonancia en todos los pueblos hispánicos, herederos naturales de la concepción donjuanesca del amor y la virilidad, llevada a sus más mórbidos sentimentalismos y a sus más ojerosas sensualidades en la América palúdica y tropical. El "mito de don Juan" arribó a América con los conquistadores. Es en nuestros países tan antiguo como el castellano y la escolástica. La batalla de Marañón nos atañe como ninguna otra reacción de la España novecentista contra la herencia castiza.

Marañón ha establecido, con irrefutables argumentos de biólogo, que, sobre todo en nuestro tiempo, el tipo de Don Juan no es, como se admitía erróneamente, un alto y alegórico tipo de virilidad. La medida de la virilidad no tiene nada que ver con un vasto repertorio de aventuras eróticas. El dominio, la creación, el poder, los atributos varoniles por excelencia están por encima del seductor profesional. El Don Juan es, más bien, algo femenino. Un retardado imitador de Casanova no representaría, en nuestra época, en ningún pueblo, un espécimen de éxito viril más elevado que un gran industrial, un gran estadista, un gran líder. La civilización occidental es una creación de pueblos extraños y hostiles al mito de Don Juan.

El trabajo de Marañón interesa vitalmente a todo el mundo hispánico, tan reacio por educación a un planteamiento científico de los problemas de la sexualidad y a un esclarecimiento realista de los deberes de los sexos. El nuevo libro de Marañón no es una meditación exclusiva de estos temas. Toma su título del primero de los ensayos que lo forman. En los dos ensayos siguientes, Marañón estudia "El deber de las edades" y la acepción estricta de los términos "modernidad y vejez de los pueblos". "Juventud, modernidad, eternidad" titula Marañón este tercer ensayo. El breve prefacio, dedicando la obra a don Manuel B. Bossio, y estos dos últimos capítulos, confieren al libro un valor de beligerancia política ciudadana, que ensancha grandemente el plano de la especulación del autor.

Las proposiciones del primer ensayo sobre "amor, conveniencia y eugenesia", sugestivas y valiosas en cuanto continúan la ofensiva contra el donjuanismo, tienen una limitación: la de que se basan en la experiencia sexual en el orden matrimonial de la sociedad burguesa y, más precisamente, de la sociedad burguesa de España. Marañón extrema,

además, la tesis de la anti-eugenesia del instinto. Sus conclusiones al respecto son excesivas. Pero este mismo ensayo, que tan poco tiende a revolucionar la práctica española y del que están tan ausentes los nuevos factores de la vida sexual, no sólo en el país que ha entrado en la vía del socialismo, sino aun en aquéllos que se mantienen a la vanguardia del capitalismo, se cierra con palabras en las que reaparece el Marañón combatiente y edificante que amamos: "Atravesamos horas difíciles, de forja de los cauces nuevos, y hay que empezar nuestra vida, cada mañana, con un temple heroico, renunciando a las mentiras agradables y cómodas como se renuncia al lujo y, a veces, al hogar y a la familia en tiempos de guerra".

La obra de Marañón es siempre una invitación a la seriedad y al esfuerzo; su actitud, un ejemplo de responsabilidad alerta y vigilante. Marañón no ahorra a su pueblo las críticas severas, los deberes difíciles. No busca popularidad ni consenso con fórmulas demagógicas. Por esto, poseen un gran valor sus reflexiones sobre la función de la juventud. "El joven — escribe — debe ser indócil, duro, fuerte y tenaz. Debe serlo, y si no lo es, será indigno de su partida de bautismo. Juventud no es una palabra hueca ni un tema de inspiración para los poetas líricos. Es una realidad orgánica, viva, palpitante, de contenido trascendental".

Averiguando lo que significan las varias estaciones de la vida del hombre obtiene esta conclusión: "Obediencia, rebeldía, austeridad, adaptación; he ahí la línea quebrada que la evolución del organismo marca a nuestro deber". La niñez y la obediencia no tienen, dice Marañón, sino deberes pasivos. La juventud es rebeldía. Es la estación en que se ejercitan y manifiestan nuestros impulsos. Todo el *élan* que luego nos moverá en la existencia es el que adquirimos, el que revelamos entonces. "La juventud — escribe acertadamente Marañón — es la época en que la personalidad se construye sobre moldes inmutables. Y además, la única ocasión en que esto puede realizarse. Toda la vida seremos lo que seamos capaces de ser desde jóvenes. Podrá llenarse o no de contenido eficaz el vaso cincelado en estos años de la santa rebeldía; podrá ese vaso llenarse pronta o tardíamente; pero el límite de nuestra eficacia está ya para siempre señalado por condiciones orgánicas inmodificables cuando lleguemos al alto de la cuesta juvenil y, con el cuerpo y el espíritu

equilibrados y las primeras canas en las sienas, entremos en la planicie de la madurez. La madurez tiene deberes más arduos. Es la etapa de las realizaciones. La madurez exige austeridad. La vejez, finalmente, se reduce a un proceso de adaptación”.

El individualismo de Marañón se rebela contra el espíritu y la práctica de gremio, de congregación, por temor de que limite o merme los impulsos juveniles. Con gesto de liberal clásico, Marañón denuncia el sindicalismo, “plaga de nuestros días, infiltrado en todas las clases sociales”, como “enemigo de la perfección individual y especialmente vulnerable para la juventud, que no puede llamarse sindicalista sin renegar de su sagrado deber de rebeldía”. Este juicio se alimenta exclusivamente de prejuicios de profesor liberal. El sindicalismo es, como fácilmente se comprueba en la experiencia, una nueva escuela de la personalidad; como lo es en general el socialismo al que Marañón se ha adherido, obedeciendo a sus más activos y eficaces sentimientos de liberal. Del mismo modo que Marañón no ha perdido ni disminuido su independencia y su beligerancia políticas enrolándose en el socialismo —sino, por el contrario, las ha afirmado y acrecentado—, el joven que entra al sindicato y acepta sus tareas no renuncia a su rebeldía, sino que la disciplina, asignándole una responsabilidad.

Y en el tercer ensayo, que contiene oportunas admoniciones a los que se atienen demasiado mesiánicamente al destino revolucionario de la “nueva generación”, Marañón demuestra que “juventud y vejez son conceptos biológicos; modernidad y antigüedad son conceptos históricos o de biología histórica”. Los jóvenes pueden poner su fuerza al servicio de un programa retrógrado; los viejos pueden sentir “de un modo entrañable los ideales más avanzados y profusivos”.

Lo más sugestivo y cautivante en este libro de Marañón es, tal vez, la energía con que reacciona contra la tesis de la ciencia pura. Porque ha sabido rebasar los límites del científico de laboratorio o de cátedra, Marañón ha suscrito las páginas y ha tomado las actitudes que más lo incorporan en el movimiento creativo, en el proceso social de su época. “Mientras haya millones de hombres que ganan su pan con tanto dolor, y millones de hombres que sufren del dolor aún más agudo de no poder ganarlo, y con el pan el mínimo de fruiciones materiales que podemos

exigir a la vida; mientras esto ocurra, todas las preocupaciones que nos entretienen, nos apasionan y aun nos ponen en trance de matarnos por ellas los unos a los otros son meros divertimientos egoístas, que debían avergonzarnos como algo que sustraemos a la preocupación del bien general". Al plantearse este problema, el liberal, el humanista que hay en Marañón, ha advertido, sin duda, que quienes en nuestra época luchan concretamente por resolverlo no son los liberales sino los socialistas.

LOS MÉDICOS Y EL SOCIALISMO⁸⁰

La larga y magna secuencia que ha tenido en el gremio médico español la adhesión del doctor Marañón al Partido Socialista convida a enfocar el tópico de las profesiones liberales y el socialismo. No cabe duda acerca de que, si Marañón y otros ases de la Medicina han pedido su inscripción en los registros del Partido Socialista español, es porque previamente los había ganado ya la política. Tampoco cabe duda respecto a que han entrado en el Partido Socialista, no por razones de expresa y excluyente suscripción del programa proletario, sino porque sólo podían enrolarse en un partido viviente. Los partidos españoles están muertos. Lo que rechaza en ellos a los intelectuales activos e inquietos, sensibles y atentos a la vitalidad, no es tanto su ideología como su inanidad. El Partido Socialista español, en fin, más que una función revolucionaria clasista, tiene una función liberal.

Pero todo esto deja intacta la cuestión central: la permeabilidad de la medicina, entre las profesiones liberales, a las ideas socialistas. Desde Marx y Engels está constatada la resistencia reaccionaria de los hombres de leyes a estas ideas. El abogado es, ante todo, un funcionario al servicio de la propiedad. Y la abogacía, por razones pragmáticas, se comporta como una profesión conservadora. Éste es un hecho que se observa a partir de la Universidad. Los estudiantes de Derecho son, generalmente, los más reaccionarios. Los de Pedagogía constituyen el sector más

80 Publicado en *Mundial*, Lima, 13 de diciembre de 1929.

avanzado. Los de Medicina, menos proclives, por su práctica científica, a la meditación política, no tienen otros motivos de reserva o abstención que los sentimientos heredados de su ambiente familiar. Mas la Medicina como la Pedagogía no temen absolutamente al socialismo. Quienes las ejercen saben que un régimen socialista, si algo supone respecto al porvenir de estas profesiones, es su utilización más intensa y extensa. El Estado socialista no ha menester, para su funcionamiento, de muchos hombres de leyes; pero, en cambio, ha menester de muchos médicos y de muchos educadores. Los ingenieros, por las mismas razones, cuentan igualmente con su favor.

Lo más sugestivo, en el caso de Marañón y sus colegas de la Medicina española, es que estos intelectuales eminentes y célebres se incorporan, sin hesitación, en un partido fundado hace años por un obrero oscuro, por un tipógrafo, con otros hombres previdentes y abnegados del proletariado. El Partido Socialista español ha hecho, solo y exiguo, muchas largas jornadas antes de atraer a sus rangos a los magnates de la inteligencia. Marañón y sus colegas se dan cuenta de que sería absurda por su parte la tentativa de crear un partido nuevo. Los partidos no nacen de un conciliábulo académico. El diagnóstico de la situación política española a que han llegado esos médicos insignes es bastante sagaz para comprenderlo.

LA MUJER Y LA POLÍTICA⁸¹

Uno de los acontecimientos sustantivos del siglo veinte es la adquisición por la mujer de los derechos políticos como el hombre. Gradualmente hemos llegado a la igualdad política y jurídica de ambos sexos. La mujer ha ingresado en la política, en el parlamento y en el gobierno. Su participación en los negocios públicos ha dejado de ser excepcional y extraordinaria. En el ministerio laborista de Ramsay Mc Donald, una de las carteras ha sido asignada a una mujer, *miss* Margarita Bondfield, que asciende al gobierno después de una laboriosa carrera política: ha representado a Inglaterra en las Conferencias Internacionales del Trabajo de Washington y Ginebra. Y Rusia ha encargado su representación diplomática en Noruega a Alexandra Kollontay, ex-comisaria del pueblo en el gobierno de los *soviets*.

Miss Bondfield y *Mme.* Kollontay son, con este motivo, dos figuras actualísimas de la escena mundial. La figura de Alexandra Kollontay, sobre todo, no tiene sólo el interés contingente que le confiere la actualidad. Es una figura que desde hace algunos años atrae la atención y la curiosidad europea. Y mientras Margarita Bondfield no es la primera mujer que ocupa un ministerio de Estado, Alexandra Kollontay es la primera mujer que ocupa la jefatura de una legación.

Alexandra Kollontay es una protagonista de la Revolución Rusa. Cuando se inauguró el régimen de los *soviets*, tenía ya un puesto de

81 Publicado en *Varietades*, Lima, 15 de marzo de 1924.

primer rango en el bolchevismo. Los bolcheviques la elevaron casi inmediatamente a un comisariato del pueblo, el de higiene, y le dieron, en una oportunidad, una misión política en el extranjero. El capitán Jacques Sadoul, en sus memorias de Rusia, emocionante crónica de las históricas jornadas de 1917 a 1918, la llama la Virgen Roja de la Revolución.

A la historia de la Revolución Rusa se halla, en verdad, muy conectada la historia de las conquistas del feminismo. La constitución de los *soviets* acuerda a la mujer los mismos derechos que al hombre. La mujer es en Rusia electora y elegible. Conforme a la Constitución, todos los trabajadores, sin distinción de sexo, nacionalidad ni religión, gozan de iguales derechos. El Estado comunista no distingue ni diferencia los sexos ni las nacionalidades; divide a la sociedad en dos clases: burgueses y proletarios. Y, dentro de la dictadura de su clase, la mujer proletaria puede ejercer cualquier función pública. En Rusia son innumerables las mujeres que trabajan en la administración nacional y en las administraciones comunales. Las mujeres, además, son llamadas con frecuencia a formar parte de los tribunales de justicia. Varias mujeres, la Krupskaja y la Menjinskaia, por ejemplo, colaboran en la obra educacional de Lunatcharsky. Otras intervienen conspicuamente en la actividad del Partido Comunista y de la Tercera Internacional, Angélica Balabanoff, verbigracia.

Los *soviets* estiman y estimulan grandemente la colaboración femenina. Las razones de esta política feminista son notorias: el comunismo encontró en las mujeres una peligrosa resistencia. La mujer rusa, la campesina principalmente, era un elemento espontáneamente hostil a la revolución. A través de sus supersticiones religiosas, no veía en la obra de los *soviets* sino una obra impía, absurda y herética. Los *soviets* comprendieron, desde el primer momento, la necesidad de una sagaz labor de educación y adaptación revolucionaria de la mujer. Movilizaron, con este objeto, a todas sus adherentes y simpatizantes, entre las cuales se contaban, como hemos visto, algunas mujeres de elevada categoría mental.

Y no sólo en Rusia el movimiento feminista aparece marcadamente solidarizado con el movimiento revolucionario. Las reivindicaciones feministas han hallado, en todos los países, enérgico apoyo de las izquierdas. En Italia, los socialistas han propugnado siempre el sufragio femenino. Muchas organizadoras y agitadoras socialistas proceden de las

filas del sufragismo. Silvia Pankhurst, entre otras, ganada la batalla sufragista, se ha enrolado en la extrema izquierda del proletariado inglés.

Mas las reivindicaciones victoriosas del feminismo constituyen, realmente, el cumplimiento de una última etapa de la revolución burguesa y de un último capítulo del ideario liberal. Antigüamente, las relaciones de las mujeres con la política eran relaciones morgánicas. Las mujeres en la sociedad feudal no influyeron en la marcha del Estado sino excepcional, irresponsable e indirectamente. Pero al menos las mujeres de sangre real podían llegar al trono. El derecho divino de reinar podía ser heredado por hembras y varones. La Revolución Francesa, en cambio, inauguró un régimen de igualdad política para los hombres, no para las mujeres. Los Derechos del Hombre podían haberse llamado, más bien, Derechos del Varón. Con la burguesía, las mujeres quedaron mucho más eliminadas de la política que con la aristocracia. La democracia burguesa era una democracia exclusivamente masculina. Su desarrollo tenía que resultar, sin embargo, intensamente favorable a la emancipación de la mujer. La civilización capitalista dio a la mujer los medios de aumentar su capacidad y mejorar su posición en la vida. La habilitó, la preparó para la reivindicación y para el uso de los derechos políticos y civiles del hombre. Hoy, finalmente, la mujer adquiere estos derechos. Este hecho, apresurado por la gestación de la revolución proletaria y socialista, es todavía un eco de la revolución individualista y jacobina; la igualdad política, antes de este hecho, no era completa, no era total. La sociedad no se dividía únicamente en clases sino en sexos. El sexo confería o negaba derechos políticos. Tal desigualdad desaparece ahora que la trayectoria histórica de la democracia arriba a su fin.

El primer efecto de la igualación política de los varones y las mujeres es la entrada de algunas mujeres de vanguardia en la política y en el manejo de los negocios públicos, pero la trascendencia revolucionaria de este acontecimiento tiene que ser mucho más extensa. A los trovadores y los enamorados de la frivolidad femenina no les falta razón para inquietarse: el tipo de mujer producido por un siglo de refinamiento capitalista está condenado a la decadencia y al tramonto. Un literato italiano, Pitigrilli, clasifica a este tipo de mujer contemporánea como un tipo de mamífero de lujo. Y bien, este mamífero de lujo se irá agotando poco a

poco. A medida que el sistema socialista reemplace al sistema individualista, decaerán el lujo y la elegancia femenina. Paquín y el socialismo son incompatibles y enemigos. La humanidad perderá algunos mamíferos de lujo, pero ganará muchas mujeres. Los trajes de la mujer del futuro serán menos caros y suntuosos, pero la condición de esa mujer será más digna. Y el eje de la vida femenina se desplazará de lo individual a lo social. La moda no consistirá ya en la imitación de una *Mme. Pompadour* ataviada por Paquín; consistirá, acaso, en la imitación de una *Mme. Kollontay*. Una mujer, en suma, costará menos, pero valdrá más.

Los literatos enemigos del feminismo temen que la belleza y la gracia de la mujer se resientan a consecuencia de las conquistas feministas. Creen que la política, la universidad, los tribunales de justicia, volverán a las mujeres unos seres poco amables y hasta antipáticos. Pero esta creencia es infundada. Los biógrafos de *Mme. Kollontay* nos cuentan que, en los dramáticos días de la Revolución Rusa, la ilustre rusa tuvo tiempo y disposición espiritual para enamorarse y casarse. La luna de miel y el ejercicio de un comisariato del pueblo no le parecieron absolutamente inconciliables ni antagonicos.

A la nueva educación de la mujer se le deben ya varias ventajas sensibles. La poesía, por ejemplo, se ha enriquecido mucho. La literatura de las mujeres tiene en estos tiempos un acento femenino que no tenía antes. En tiempos pasados, la literatura de las mujeres carecía de sexo. No era generalmente masculina ni femenina. Representaba, a lo sumo, un género de literatura neutra. Actualmente la mujer empieza a sentir, a pensar y a expresarse como mujer en su literatura y en su arte. Aparece una literatura específica y esencialmente femenina. Esta literatura nos descubrirá ritmos y colores desconocidos. La Condesa de Noailles, Ada Negri, Juana de Ibarbourou, ¿no nos hablan a veces un lenguaje insólito, no nos revelan un mundo nuevo?

Félix del Valle tiene la traviesa y original intención de sostener en un ensayo que las mujeres están desalojando a los hombres, de la poesía. Así como los han reemplazado en varios trabajos, parecen próximas a reemplazarlos también en la producción poética. La poesía, en suma, comienza a ser oficio de mujeres.

Pero ésta es, en verdad, una tesis humorística. No es cierto que la poesía masculina se extinga, sino que por primera vez se escucha una poesía característicamente femenina. Y que ésta le hace a aquéllas, temporalmente, una concurrencia muy ventajosa.

LAS REIVINDICACIONES FEMINISTAS⁸²

Laten en el Perú las primeras inquietudes feministas. Existen algunas células, algunos núcleos de feminismo. Los propugnadores del nacionalismo a ultranza pensarán probablemente: he ahí otra idea exótica, otra idea forastera que se injerta en la mentalidad peruana.

Tranquilemos un poco a esta gente aprensiva. No hay que ver en el feminismo una idea exótica, una idea extranjera. Hay que ver, simplemente, una idea humana. Una idea característica de una civilización, peculiar a una época. Y, por ende, una idea con derecho de ciudadanía en el Perú, como en cualquier otro segmento del mundo civilizado.

El feminismo no ha aparecido en el Perú artificial ni arbitrariamente. Ha aparecido como una consecuencia de las nuevas formas del trabajo intelectual y manual de la mujer. Las mujeres de real filiación feminista son las mujeres que trabajan, las mujeres que estudian. La idea feminista prospera entre las mujeres de oficio intelectual o de oficio manual: profesoras universitarias, obreras. Encuentra un ambiente propicio a su desarrollo en las aulas universitarias, que atraen cada vez más a las mujeres peruanas; y en los sindicatos obreros, en los cuales las mujeres de las fábricas se enrolan y organizan con los mismos derechos y los mismos deberes que los hombres. Aparte de este feminismo espontáneo y orgánico, que recluta sus adherentes entre las diversas categorías del trabajo femenino, existe aquí, como en otras partes, un feminismo

82 Publicado en *Mundial*, Lima, 19 de diciembre de 1924.

de diletantes un poco pedantes y otro poco mundano. Las feministas de este rango convierten el feminismo en un simple ejercicio literario, en un mero deporte de moda.

Nadie debe sorprenderse de que todas las mujeres no se reúnan en un movimiento feminista único. El feminismo tiene, necesariamente, varios colores, diversas tendencias. Se puede distinguir en el feminismo tres tendencias fundamentales, tres colores sustantivos: feminismo burgués, feminismo pequeño-burgués y feminismo proletario. Cada uno de estos feminismos formula sus reivindicaciones de una manera distinta. La mujer burguesa solidariza su feminismo con el interés de la clase conservadora. La mujer proletaria consustancia su feminismo con la fe de las multitudes revolucionarias en la sociedad futura. La lucha de clases — hecho histórico y no aserción teórica — se refleja en el plano feminista. Las mujeres, como los hombres, son reaccionarias, centristas o revolucionarias. No pueden, por consiguiente, combatir juntas en la misma batalla. En el actual panorama humano, la clase diferencia a los individuos más que el sexo.

Pero esta pluralidad del feminismo no depende de la teoría en sí misma. Depende, más bien, de sus deformaciones prácticas. El feminismo, como idea pura, es esencialmente revolucionario. El pensamiento y la actitud de las mujeres que se sienten al mismo tiempo feministas y conservadoras carecen, por tanto, de íntima coherencia. El conservantismo trabaja por mantener la organización tradicional de la sociedad. Esa organización niega a la mujer los derechos que la mujer quiere adquirir. Las feministas de la burguesía aceptan todas las consecuencias del orden vigente, menos las que se oponen a las reivindicaciones de la mujer. Sostienen tácitamente la tesis absurda de que la sola reforma que la sociedad necesita es la reforma feminista. La protesta de estas feministas contra el orden viejo es demasiado exclusiva para ser válida.

Cierto que las raíces históricas del feminismo están en el espíritu liberal. La Revolución Francesa contuvo los primeros gérmenes del movimiento feminista. Por primera vez se planteó entonces, en términos precisos, la cuestión de la emancipación de la mujer. Babeuf, el *leader* de la conjuración de los iguales, fue un asertor de las reivindicaciones feministas. Babeuf arengaba así a sus amigos: “no impongáis silencio a este

sexo que no merece que se le desdeñe. Realzad más bien la más bella porción de vosotros mismos. Si no contáis para nada a las mujeres en vuestra República, haréis de ellas pequeñas amantes de la monarquía. Su influencia será tal, que ellas la restaurarán. Si, por el contrario, las contáis para algo, haréis de ellas Cornelias y Lucrecias. Ellas os darán Brutos, Gracos y Scevolas”. Polemizando con los anti-feministas, Babeuf hablaba de “este sexo que la tiranía de los hombres ha querido siempre anonadar, de este sexo que no ha sido inútil jamás en las revoluciones”. Mas la Revolución Francesa no quiso acordar a las mujeres la igualdad y la libertad propugnadas por estas voces jacobinas o igualitarias. Los Derechos del Hombre, como una vez he escrito, podían haberse llamado más bien Derechos del Varón. La democracia burguesa ha sido una democracia exclusivamente masculina.

Nacido de la matriz liberal, el feminismo no ha podido ser actuado durante el proceso capitalista. Es ahora, cuando la trayectoria histórica de la democracia llega a su fin, que la mujer adquiere los derechos políticos y jurídicos del varón. Y es la Revolución Rusa la que ha concedido explícita y categóricamente a la mujer la igualdad y la libertad, que hace más de un siglo reclamaban en vano de la Revolución Francesa Babeuf y los igualitarios.

Mas, si la democracia burguesa no ha realizado el feminismo, ha creado involuntariamente las condiciones y las premisas morales y materiales de su realización. La ha valorizado como elemento productor, como factor económico, al hacer de su trabajo un uso cada día más extenso y más intenso. El trabajo muda radicalmente la mentalidad y el espíritu femeninos. La mujer adquiere, en virtud del trabajo, una nueva noción de sí misma. Antigualmente, la sociedad destinaba a la mujer al matrimonio o a la barraganía. Presentemente la destina, ante todo, al trabajo. Este hecho ha cambiado y ha elevado la posición de la mujer en la vida. Los que impugnan el feminismo y sus progresos, con argumentos sentimentales o tradicionalistas, pretenden que la mujer debe ser educada sólo para el hogar. Pero, prácticamente, esto quiere decir que la mujer debe ser educada sólo para funciones de hembra y de madre. La defensa de la poesía del hogar es, en realidad, una defensa de la servidumbre de la mujer. En vez de ennoblecer y dignificar el rol de la mujer,

lo disminuye y lo rebaja. La mujer es algo más que una madre y que una hembra, así como el hombre es algo más que un macho.

El tipo de mujer que produzca una civilización nueva tiene que ser sustancialmente distinto del que ha formado la civilización que actualmente declina. En un artículo sobre la mujer y la política, he examinado así algunos aspectos de este tema:

(...) A los trovadores y a los enamorados de la frivolidad femenina no les falta razón para inquietarse. El tipo de mujer creado por un siglo de refinamiento capitalista está condenado a la decadencia y al tramonto. Un literato italiano, Pitigrilli, clasifica a este tipo de mujer contemporánea como un tipo de mamífero de lujo. Y bien, este mamífero de lujo se irá agotando poco a poco. A medida que el sistema colectivista reemplaza al sistema individualista, decaerán el lujo y la elegancia feministas. La humanidad perderá algunos mamíferos de lujo, pero ganará muchas mujeres. Los trajes de la mujer del futuro serán menos caros y suntuosos, pero la condición de esa mujer será más digna. Y el eje de la vida femenina se desplazará de lo individual a lo social. La moda no consistirá ya en la imitación de una moderna *Mme. Pompadour* ataviada por Paquín. Consistirá, acaso, en la imitación de una *Mme. Kollontay*. Una mujer, en suma, costará menos, pero valdrá más.

El tema es muy vasto. Este breve artículo intenta únicamente constatar el carácter de las primeras manifestaciones del feminismo en el Perú, y ensayar una interpretación muy sumaria y rápida de la fisonomía y del espíritu del movimiento feminista mundial. A este movimiento no deben ni pueden sentirse extraños ni indiferentes los hombres sensibles a las grandes emociones de la época. La cuestión femenina es una parte de la cuestión humana. El feminismo me parece, además, un tema más interesante e histórico que la peluca. Mientras el feminismo es la categoría, la peluca es la anécdota.

EL III CONGRESO INTERNACIONAL DE LA REFORMA SEXUAL⁸³

Nunca se debatió, con la libertad y la extensión que hoy, la cuestión sexual. El imperio de los tabús religiosos reservó esta cuestión a la casuística eclesiástica hasta mucho después del Medioevo. La sociología restituyó en la edad moderna, al régimen sexual, la atención de la ciencia y de la política. Se ha cumplido, en el curso del siglo pasado, algo así como un proceso de laicización de lo sexual. Engels, entre los grandes teóricos del socialismo, se distinguió por la convicción de que hay que buscar en el orden sexual la aplicación de una serie de fenómenos históricos y sociales. Y Marx extrajo importantes conclusiones de la observación de las consecuencias de la economía industrial y capitalista en las relaciones familiares. Se sabe la importancia que para Sorel, continuador de Proudhon en éste y otros aspectos, tenía el mismo factor; Sorel se asombraba de la insensibilidad y gazmoñería con que negligían su apreciación estadistas y filósofos que se proponían arreglar, desde sus cimientos, la organización social. En la preocupación de la literatura y arte por el tema del amor veía un signo de sensibilidad, y no de frivolidad como se inclinaban probablemente a sentenciar graves doctores.

Pero la universalización del debate de la cuestión sexual es de nuestros días. A mediados de septiembre se ha celebrado en Londres el III

83 Publicado en *Mundial*, Lima, 18 de octubre de 1929, integrando, con dos notas más, la sección "Lo que el cable no dice".

Congreso Internacional de la Reforma Sexual, en el que se han discutido tesis de Bernard Shaw, Bertrand Russell, Alexandra Kollontay y otros intelectuales conspicuos. Este Congreso ha sido convocado por la "Liga Mundial para la reforma sexual", fundada en el Segundo Congreso, en Copenhague, en julio del año último. En el Segundo Congreso se consideraron las cuestiones siguientes: forma del matrimonio, situación de la mujer en la sociedad, control de los nacimientos, derecho de los solteros, libertad de las relaciones sexuales, eugenesia, lucha contra la prostitución y las enfermedades venéreas, las aberraciones del deseo, establecimiento de un código de leyes sexuales, necesidad de la educación sexual. En el Tercer Congreso se han discutido ponencias sobre sexualidad y censuras, la educación sexual, la adolescencia, la reforma de la unión marital, el aborto en la URSS, etcétera.

No habrá, dentro de poco, país civilizado donde no se estudie y siga estos trabajos por grupos, en los que será siempre indispensable y esencial la presencia de la mujer. Los estadistas, los sociólogos, los reformadores del mundo entero se dan cuenta hoy de que el destino de un pueblo depende, en gran parte, de su educación sexual. Alfred Fabre Luce acaba de publicar un libro, *Pour une politique sexuelle*, que en verdad no propugna una idea absolutamente nueva en esta época de la URSS y de la Liga Mundial por la reforma sexual. El Estado soviético tiene una política sexual, como tiene una política pedagógica, una política económica, etcétera; y los otros Estados modernos, aunque menos declarada y definida, la tienen también.

El Estado fascista, imponiendo un impuesto al celibato y abriendo campaña por el aumento de la natalidad, no hace otra cosa que intervenir en el dominio, antes privado o confesional, de las relaciones sexuales. Francia, protegiendo a la madre soltera y situándose así en un terreno de realismo social y herejía religiosa, hace mucho tiempo que había sentido la necesidad de esta política.

No se estudia, en nuestro tiempo, la vida de una sociedad, sin averiguar y analizar su base: la organización de la familia, la situación de la mujer. Éste es el aspecto de la Rusia *soviética* que más interesa a los hombres de ciencia y de letras que visitan ese país. Sobre él se discurre, con prolija observación, en todas las impresiones de viaje de la URSS.

Singularmente sagaces son las páginas escritas al respecto por Teodoro Dreisser y Luc Durtain.

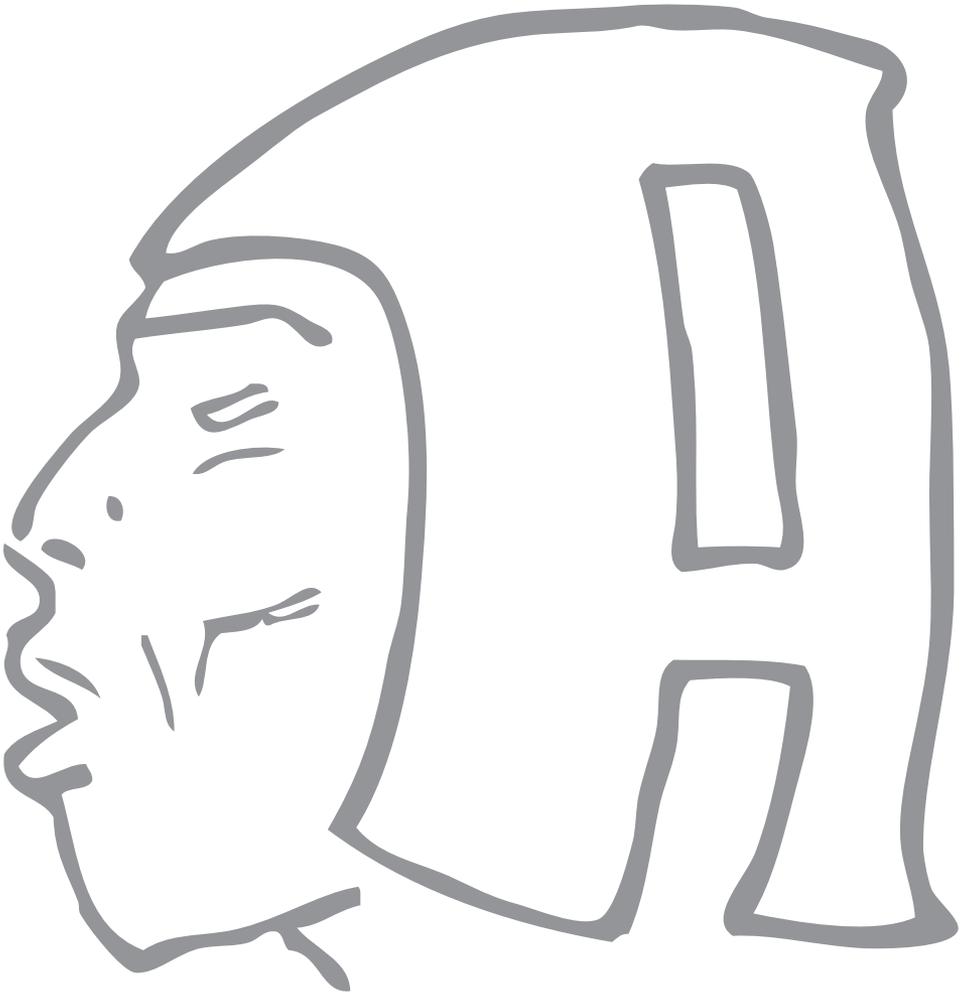
Y la actitud ante la cuestión sexual es en sí, generalmente, una actitud política. Como lo observara inteligentemente hace ya algunos años nuestro compatriota César Falcón: Marañón, desde que condenara el donjuanismo, había votado ya contra Primo de Rivera y su régimen.

ÍNDICE

CRITERIO DE ESTA EDICIÓN	11
PRÓLOGO	13
Valoración del libro <i>Defensa del marxismo</i>	15
DEFENSA DEL MARXISMO	25
Henri de Man y la “crisis” del marxismo	27
La tentativa revisionista de <i>Más allá del marxismo</i>	31
La economía liberal y la economía socialista	37
La filosofía moderna y el marxismo	45
Rasgos y espíritu del socialismo belga	53
Ética y socialismo	57
El determinismo marxista	65
Sentido heroico y creador del socialismo	69
La economía liberal y la economía socialista	73
Freudismo y marxismo	77
Posición del socialismo británico	81
El libro de Emile Vandervelde	89
El idealismo materialista	93
El mito de la nueva generación	101
El proceso a la literatura francesa contemporánea	107
<i>La Ciencia de la Revolución</i>	115

TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA REACCIÓN	119
Los ideólogos de la reacción	121
Contradicciones de la reacción	125
El destino de Norteamérica	129
El caso y la teoría de Ford	135
Yanquilandia y el socialismo	139
ESPECÍMENES DE LA REACCIÓN	145
Anti-reforma y fascismo	147
<i>L'Action Française</i> , Charles Maurrás, León Daudet	151
El caso Daudet	157
Confesiones de Drieu la Rochelle	161
Maeztu, ayer y hoy	165
MARXISMO Y SOCIEDAD	173
<i>La agonía del Cristianismo</i> de don Miguel de Unamuno	175
La ciencia y la política	181
Los médicos y el socialismo	189
La mujer y la política	191
Las reivindicaciones feministas	197
El III Congreso Internacional de la Reforma Sexual	201

Edición digital
Junio, 2017
Caracas – Venezuela.



Si indagamos sobre *Defensa del marxismo y otros escritos* encontraremos, según el caso, dos clases de defensas. La primera, categórica, se constituye por los artículos reunidos bajo el título "Defensa del marxismo"; la segunda, sobreentendida, representa su obra práctica y teórica completa. En este sentido vemos a Mariátegui llevar *Defensa del Marxismo y otros escritos* frente a debilidades inherentes del mismo, así contra la dureza de un universalismo vacío como contra un evolucionismo economicista. En palabras de Agustín Cuevas, "reivindicado por los neogramscianos tanto como por los maoístas de Sendero Luminoso, y no menos por el gobierno de Velasco Alvarado que por todos los partidos comunistas, José Carlos Mariátegui es a la par un clásico de nuestro marxismo y una suerte de espacio simbólico en el cual confluyen múltiples mitos".

Desde luego, cabe preguntarse si Mariátegui era igualmente conocido en la América Latina de 1987, y quizá la respuesta sea negativa; pero con la aclaración de que hoy es reclamado por nuestro pueblo revolucionario, el legado del primer esquema marxista de interpretación de las modalidades específicas de desarrollo del capitalismo en América Latina.

José Carlos Mariátegui en esta obra nos encamina hacia el Ecuador, hacia el límite entre las dos corrientes que se manejan en torno a Marx. Por un lado, los intelectuales como Henri de Man y sus seguidores, que tienden a aplicar al análisis de la política o la economía los principios de la ciencia más en boga, valiéndose, en este caso, de la biología para especular con un rigor impertinente y enfadoso. Y por otro lado, quienes como él mantienen una dura batalla por la verdadera revisión del marxismo; método de razonamiento que busca contraponer modos de producción diferentes para confrontarlos y extraer de ellos el sistema de producción necesario para la conservación de la especie humana: el socialismo. Sea usted, lector, quien sentencie hacia qué lado de la línea ecuatorial inclinarse.

