

COLECCION PENSAMIENTO DE NUESTRA AMERICA

JOSE CARLOS
MARIATEGUI

obras

Selección FRANCISCO BAEZA



CASA DE LAS AMERICAS

TOMO I

Edición: Dominica Diez

Diseño: Umberto Peña

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

PRÓLOGO

La sinfonía inconclusa

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

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

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

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

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

—Mariátegui calló un momento, antes de contestar:

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

—Se hizo un silencio. Mariátegui prosiguió:

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

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

Niñez, adolescencia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El periodista

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Europa: aprendizaje y experiencia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Él declara:

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

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

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

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

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

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

Como Martí, "montado en un relámpago"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Para su época y para siempre

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ante la Asociación Nacional de Periodistas, como miembro activo:

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

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

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

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

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

Siete ensayos . . .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Finalmente, Mariátegui apunta que

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Llama la atención Mariátegui sobre el papel del protestantismo

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

Apunta indiscutibles opiniones:

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

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

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

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

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

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

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

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

Examina la génesis de Lima:

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

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

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

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

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

En cuanto a Caviedes, señala que

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

Literatura colonial y colonialista, sin raíces, escribe Mariátegui.

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

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

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

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

Estudia la figura de González Prada,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Presente César Vallejo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La segunda jornada

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

La primera obligación de toda obra, del género de la que *Amauta* se ha impuesto —precisa— es esta: durar. La historia es duración. No vale el grito aislado, por muy largo que sea su eco; vale la práctica constante, continua, persistente. No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento. *Amauta* no es una diversión ni un juego de intelectuales puros; profesa una idea

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

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

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

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

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

No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He ahí una misión digna de una generación nueva.

A un grupo de compatriotas residentes en París:

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

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

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

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

La lucha contra el revisionismo

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

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

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

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

—Jorge Sorel, en estudios que separan y distinguen lo que en Marx es esencial y sustantivo, de lo que es formal y contingente, representó en los dos primeros decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos, contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica.

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

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

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

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

Nada explica mejor su defensa del marxismo y define su posición que esta frase del libro: "Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx".

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

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

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

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

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

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

Un boletín extraordinario

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¡ADIOS, CAMARADA!

¡ADIOS, MAESTRO!

¡ADIOS, JEFE!

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

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

Enrique de la Osa

BIBLIOGRAFÍA

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

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

_____ : *Literatura hispanoamericana*, México, 1937.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

_____ : *Vidas ejemplares*, México, 1924.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SIETE ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN
DE LA REALIDAD PERUANA

EL PROBLEMA DE LA TIERRA

El problema agrario y el problema del indio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Colonialismo-feudalismo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La política del coloniaje: despoblación y esclavitud

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El colonizador español

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

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

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

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

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

⁴ Ugarte: ob. cit., p. 64.

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

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

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

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

⁶ Javier Prado: *ob. cit.*, p. 37.

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

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

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

La "comunidad" bajo el coloniaje

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

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

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

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

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

⁸ Ugarte: ob. cit., p. 24.

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

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

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

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

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

La revolución de la Independencia y la propiedad agraria

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Política agraria de la República

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² Ugarte: ob. cit., p. 57.

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

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

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

La gran propiedad y el poder político

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Ugarte: ob. cit., p. 58.

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

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

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

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

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

La "comunidad" bajo la República

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Castro Pozo: *Nuestra comunidad indígena*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La "comunidad" y el latifundio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Castro Pozo: ob. cit., p. 434.

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

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

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

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

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

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

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

²¹ Schkaff: ob. cit., p. 188.

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

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

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

El régimen de trabajo, servidumbre y salariado

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Schkaff: ob. cit., p. 135.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"Colonialismo" de nuestra agricultura costeña

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Proposiciones finales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DEFENSA DEL MARXISMO

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

En un volumen que tal vez ambiciona la misma resonancia y divulgación de los dos tomos de *La decadencia de Occidente*, de Spengler, Henri de Man se propone —traspasando el límite del empeño de Eduardo Bernstein hace un cuarto de siglo— no sólo la "revisión" sino la "liquidación" del marxismo.

La tentativa, sin duda, no es original. El marxismo sufre desde fines del siglo XIX —esto es, desde antes de que se iniciara la reacción contra las características de ese siglo racionalista, entre las cuales se le cataloga— las acometidas, más o menos documentadas o instintivas, de profesores universitarios, herederos del rencor de la ciencia oficial contra Marx y Engels, y de militantes heterodoxos, disgustados del formalismo de la doctrina del partido. El profesor Charles Andler pronosticaba, en 1897, la "disolución" del marxismo y entretenía a sus oyentes, en la cátedra, con sus divagaciones eruditas sobre ese tema. El profesor Masaryk, ahora Presidente de la República Checoslovaca, diagnosticó en 1898, la "crisis del marxismo", y esta frase, menos extrema y más universitaria que la de Andler, tuvo mejor fortuna. Masaryk acumuló, más tarde, en seiscientas páginas de letra gótica, sus sesudos argumentos de sociólogo y filósofo sobre el Materialismo Histórico, sin que su crítica pedante que, como se lo probaron en seguida varios comentaristas, no así el sentido de la doctrina de Marx, socavase mínimamente los cimientos de ésta. Y Eduardo Bernstein, insigne estudioso de Economía, procedente de la escuela social-democrática, formuló en la misma época su tesis revisionista, elaborada con datos del desarrollo del capitalismo, que no confirmaban las previsiones de Marx respecto a la concentración del capital y la depauperación del proletariado. Por su carácter económico, la tesis de Bernstein halló más largo eco que la de los profesores Andler y Masaryk; pero ni Bernstein ni los

demás "revisionistas" de su escuela, consiguieron expugnar la ciudadela del marxismo. Bernstein, que no pretendía suscitar una corriente secesionista, sino reclamar la consideración de circunstancias no previstas por Marx, se mantuvo dentro de la social-democracia alemana, más dominada entonces, de otro lado, por el espíritu reformista de Lasalle que por el pensamiento revolucionario del autor de *El capital*.

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

La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios. Georges Sorel, en estudios que separan y distinguen lo que en Marx es esencial y sustantivo, de lo que es formal y contingente, representó en los dos primeros decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos, contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica. A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pálido. La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico, a la vez que se anticipa a las conclusiones del relativismo contemporáneo, tan caras a Henri de Man. La reivindicación del sindicato, como factor primordial de una conciencia genuinamente socialista y como institución característica de un nuevo orden económico y político, se

ñala el renacimiento de la idea clasista sojuzgada por las ilusiones democráticas del período de apogeo del sufragio universal, en que retumbó magnífica la elocuencia de Jaurés. Sorel, esclareciendo el rol histórico de la violencia, es el continuador más vigoroso de Marx en ese período de parlamentarismo social-democrático, cuyo efecto más evidente fue, en la crisis revolucionaria post-bélica, la resistencia psicológica e intelectual de los líderes obreros a la toma del poder a que los empujaban las masas. *Las reflexiones sobre la violencia* parecen haber influido decisivamente en la formación mental de dos caudillos tan antagónicos como Lenin y Mussolini. Y Lenin aparece, incontestablemente, en nuestra época como el restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista, cualesquiera que sean las dudas que a este respecto desgarran al desilusionado autor de *Más allá del marxismo*. La revolución rusa constituye, acéptenlo o no los reformistas, el acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo. Es en ese acontecimiento, cuyo alcance histórico no se puede aún medir, donde hay que ir a buscar la nueva etapa marxista.

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

De Man ha escrito, por esto, deliberadamente podríamos decir, un libro derrotista y negativo. Lo más importante de *Más allá del marxismo* es, indudablemente, su crítica de la política reformista. El ambiente en el cual se sitúa, para su

análisis de los móviles e impulsos del proletariado, es el ambiente mediocre y pasivo en el cual ha combatido: el del sindicato y el de la social-democracia belgas. No es, en ningún momento, el ambiente heroico de la Revolución que, durante la agitación post-bélica, no fue exclusivo de Rusia, como puede comprobarlo cualquier lector de estas líneas en las páginas rigurosamente históricas, periodísticas —aunque el autor mezcle a su asunto un ligero elemento novelesco— de *La senda roja*, de Alvarez del Vayo. De Man ignora y elude la emoción, el *pathos*¹ revolucionario. El propósito de liquidar y superar el marxismo, lo ha conducido a una crítica minuciosa de un medio sindical y político que no es absolutamente, en nuestros días, el medio marxista. Los más severos y seguros estudiosos del movimiento socialista constatan que el rector efectivo de la social-democracia alemana, a la que teórica y prácticamente se siente tan cerca De Man, no fue Marx sino Lasalle. El reformismo lassalliano se armonizaba con los móviles y la praxis empleados por la social-democracia en el proceso de su crecimiento, mucho más que el revolucionarismo marxista. Todas las incongruencias, todas las distancias que De Man observa entre la teoría y la práctica de la social-democracia tedesca, no son, por ende, estrictamente imputables al marxismo, sino en la medida en que se quiera llamar marxismo a algo que había dejado de serlo casi desde su origen. El marxismo activo, viviente, de hoy, tiene muy poco que ver con las desoladas comprobaciones de Henri de Man que deben preocupar, más bien, a Vandervelde y demás políticos de la social-democracia belga, a quienes, según parece, su libro ha hecho tan profunda impresión.

II. LA TENTATIVA REVISIONISTA DE MÁS ALLÁ DEL MARXISMO

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

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

¹ Pasión violenta.

túa un complejo. De otra suerte, no sería posible explicarse la línea dramáticamente contradictoria, retorcida, arbitraria de su pensamiento.

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

Lo que impulsó a los obreros de la fábrica a la lucha defensiva, no fue tanto una disminución de salario como de independencia social, de alegría en el trabajo, de la seguridad en el vivir; era una tensión creciente entre las necesidades rápidamente multiplicadas y un salario que aumentaba muy lentamente y era, en fin, la sensación de una contradicción entre las bases morales y jurídicas del nuevo sistema de trabajo y las tradiciones del antiguo.

Ninguna de estas comprobaciones disminuye la validez del método marxista que busca la causa económica "en último análisis", y esto es lo que nunca han sabido entender los que reducen arbitrariamente el marxismo a una explicación puramente económica de los fenómenos.

De Man está enteramente en lo justo cuando reclama una mayor valoración de los factores psíquicos del trabajo. Es una verdad incontestable la que se resume en estas proposiciones: "Aunque nos dediquemos a una labor utilitaria, no ha cambiado nuestra disposición original que nos

impulsó a buscar el placer del trabajo, expresando en él los valores psíquicos que nos son más personales"; "el hombre puede hallar la felicidad no solamente por el trabajo, sino también en el trabajo"; "hoy la mayor parte de la población de todos los países industriales se halla condenada a vivir mediante un trabajo que, aun creando más bienes útiles que antes, proporciona menos placer que nunca a los que trabajan"; "el capitalismo ha separado al productor de la producción: al obrero, de la obra". Pero ninguno de estos conceptos es un descubrimiento del autor de *Más allá del marxismo*, ni justifica en alguna forma una tentativa revisionista. Están expresados no sólo en la crítica del *taylorismo*¹ y demás consecuencias de la civilización industrial, sino, ante todo, en la nutridísima obra de Sorel, que acordó la atención más cuidadosa a los elementos espirituales del trabajo. Sorel sintió, mejor acaso que ningún otro teórico del socialismo, no obstante su filiación netamente *materialista* —en la acepción que tiene este término como antagónico del de *idealista*— el desequilibrio espiritual a que condenaba al trabajador el orden capitalista. El mundo espiritual del trabajador, su personalidad moral, preocuparon al autor de *Reflexiones sobre la violencia* tanto como sus reivindicaciones económicas. En este plano, su investigación continúa la de Le Play y Proudhon, tan frecuentemente citados en algunos de sus trabajos, entre los cuales el que esboza las bases de una teoría sobre el dolor testimonia su fina y certera penetración de psicólogo. Mucho antes de que el freudismo cundiera, Sorel reivindicó todo el valor del siguiente pensamiento de Renán:

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

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

Sonel, quofundizandose como él mismo dice, esta opinión de Renan, se siemta movido a pensar que los hombres matifician en su vida sexual todo lo que hay de más esencial en su psicología; si estas y psico-crónica han sido tan discutida del por los psicólogos de profesión, han sido en cambio casi siempre dominada en sus consideraciones por novelistas y dramaturgos. En las obras de los psicólogos de profesión, como en las de los novelistas y dramaturgos, se ve una gran influencia de la literatura. Para Henri de Man es evidente la decadencia del marxismo por la poca curiosidad que, según él, despiertan ahora sus tópicos en el mundo intelectual, en el cual encuentran en cambio extraordinario favor los tópicos de psicología religiosa, teosofía, etc. He aquí otra reacción del más específico tipo psicológico intelectual. Henri de Man probablemente siente la nostalgia de tiempos como los del proceso Dreyfus, en que un socialismo gaseoso y a su vez, administrado en dosis módicas a la neurósia de una burguesía blanda y linática, o de una aristocracia estrobista, lograba las más impresionantes victorias mundanas. El entusiasmo por Jean Jaures que colora de delicado galicismo su lassallianismo y no impide la educación social democrática, depende sin duda de una estimación excesiva y tout a fait intelectual de los sufragios obtenidos, en el gran mundo de su época por el idealismo humanista del gran tribuno y la observación misma, que motiva estas nostalgias, no es exacta. No hay duda que la reacción fascista primero y la estabilización capitalista y democrática después, han hecho estragos remarcables en el humor político de literatos y universitarios. Pero la revolución rusa, que es la expresión culminante del marxismo teórico y práctico, conserva intacto su interés para los estudiosos. Lo prueban los libros de Duhamel y Durtain, recibidos y comentados por el público con el mismo interés que en los primeros años del experimento socialístico los de H. G. Wells y Bertrand Russell. La más inquieta y valerosa falange vanguardista de la literatura francesa — el surrealismo — se ha sentido espontáneamente empujada a soltar del marxismo una concepción de la revolución, que les esclareciera política e históricamente el sentido de sus protestas. Vea la misma tendencia casi en todas las abstracciones intelectuales de vanguardia, casi de Europa, como de América. En el Japón, el estudio del marxismo, ha nacido en la universidad, en la China se repite este fenómeno. Poco significa que el socialismo no consiga la misma clientela que en un público versátil hallan el espiritismo, la metapsíquica y Rodolfo Valentino.

Dase este nombre a la llamada "racionalización" que se refiere a la "modificación en serie capitalista" con el objeto de obtener las máximas ganancias. Equivale a "explotación racional".

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 de un burgués (de un país japonés prisionero de la Europa capitalista, al cual sus límites prohíben toda autonomía de movimiento histórico. Hay aquí otro complejo y otra represión por esclarecer. Pero no será Henri de Man quien la esclarezca.

No se conoce una revolución que no intente, ante todo, una racionalización — del marxismo como de la economía marxista. La racionalización documentada y original de la economía marxista, Henri de Man, sin embargo, se contenta en este terreno con chingonías, como la de preguntarse "por qué Marx no hizo derivar la evolución social de la evolución geológica o cosmológica", en vez de hacerla depender, en último análisis, de las causas económicas. De Man no nos ofrece ni una crítica ni una concepción de la economía concreta. Parece conformarse, a este respecto, con las conclusiones a que arribó Vandervelde en 1892, cuando declaró caducas las tres siguientes proposiciones de Marx: ley de la correlación entre la potencia económica y la política. Desde Vandervelde, que como agudamente observaba Sorel no se consuela (ni aun con las salidas ciones de su gloria internacional), de la desgracia de haber nacido en un país demasiado chico para su genio, hasta Antonio Gramsci, que pretendió independizar la teoría del provecho de la teoría del valor, y desde Bernstein, líder del revisionismo alemán, hasta Hilferding autor del Finanzkapital, la bibliografía económica socialista encierra una especulación teórica, a la cual el revisionismo y espontáneamente de la testamentaria marxista no agrega nada de nuevo.

Henri de Man se entretiene en chiclear acerca del grado diverso en que se han cumplido las previsiones de Marx sobre la descalificación del trabajo a consecuencia del desarrollo del maquinismo. "La mecanización de la producción — sostiene De Man — produce dos tendencias opuestas: una que descalifica el trabajo y otra que lo recalifica". Este hecho es obvio. Lo que importa saber es la proporción en que la segunda tendencia compensa la primera. Y a este respecto De Man no tiene ningún dato que darles. Únicamente se siente en grado de "afirmar que por regla gene-

III. LA ECONOMÍA LIBERAL Y LA ECONOMÍA SOCIALISTA

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

Henri de Man se entretiene en chicanear acerca del grado diverso en que se han cumplido las previsiones de Marx, sobre la descalificación del trabajo a consecuencia del desarrollo del maquinismo. “La mecanización de la producción —sostiene De Man— produce dos tendencias opuestas: una que descalifica el trabajo y otra que lo recalifica”. Este hecho es obvio. Lo que importa saber es la proporción en que la segunda tendencia compensa la primera. Y a este respecto De Man no tiene ningún dato que darnos. Únicamente se siente en grado de “afirmar que por regla gene-

ral las tendencias descalificadoras adquieren carácter al principio del maquinismo, mientras que las recalificadoras son peculiares de un estado más avanzado del progreso técnico”. No cree De Man que el taylorismo, que “corresponde enteramente a las tendencias inherentes a la técnica de la producción capitalista, como forma de producción que rinda todo lo más posible con ayuda de las máquinas y la mayor economía posible de la mano de obra” imponga sus leyes a la industria. En apoyo de esta conclusión afirma que “en Norteamérica, donde nació el taylorismo, no hay una sola empresa importante en que la aplicación completa del sistema no haya fracasado a causa de la imposibilidad psicológica de reducir a los seres humanos al estado del gorila”. Esta puede ser otra ilusión del teorizante belga, muy satisfecho de que a su alrededor sigan hormigueando tenderos y artesanos; pero dista mucho de ser una aserción corroborada por los hechos. Es fácil comprobar que los hechos desmienten a De Man. El sistema industrial de Ford, del cual esperan los intelectuales de la democracia toda suerte de milagros, se basa como es notorio en la aplicación de los principios tayloristas. Ford, en su libro *Mi vida y mi obra*, no ahorra esfuerzos por justificar la organización taylorista del trabajo. Su libro es, a este respecto, una defensa absoluta del maquinismo, contra las teorías de psicólogos y filántropos.

El trabajo que consiste en hacer sin cesar la misma cosa y siempre de la misma manera constituye una perspectiva terrificante para ciertas organizaciones intelectuales. Lo sería para mí. Me sería imposible hacer la misma cosa de un extremo del día al otro; pero he debido darme cuenta que para otros espíritus, tal vez para la mayoría, este género de trabajo no tiene nada de aterrante. Para ciertas inteligencias, al contrario, lo temible es pensar. Para éstas, la ocupación ideal es aquella en que el espíritu de iniciativa no tiene necesidad de manifestarse.

De Man confía en que el taylorismo se desacredite, por la comprobación de que “determina en el obrero consecuencias psicológicas, de tal modo desfavorables a la productividad, que no pueden hallarse compensadas con la economía de trabajo y de salarios, teóricamente probable”. Mas, en ésta como en otras especulaciones, su razonamiento es de psicólogo y no de economista. La industria se atiene, por ahora, al juicio de Ford mucho más que al de los socialistas belgas. El método capitalista de racionalización del trabajo ignora radicalmente a Henri de Man. Su obieto

es el abaratamiento del costo mediante el empleo de máquinas y obreros no calificados. La racionalización tiene, entre otras consecuencias, la de mantener, con un ejercicio permanente de desocupados, un nivel bajo de salarios. Esos desocupados provienen, en buena parte, de la descalificación del trabajo por el régimen taylorista que tan prematura y optimistamente De Man supone condenado.

De Man acepta la colaboración de los obreros en el trabajo de reconstrucción de la economía capitalista. La práctica reformista obtiene los sufragios. Ayudando a la producción de la producción capitalista y a la conservación de sus métodos, afirma los partidos obreros realizando una labor preliminar de todo progreso ulterior. Poca fe había de haber, entonces, en probar que entre los métodos de esta reconstrucción, se cuenta en primera línea el esfuerzo por racionalizar el trabajo, perfeccionando los equipos industriales, aumentando el trabajo mecánico y reduciendo el empleo de mano de obra calificada. Si, mejor experiencia moderna, la ha sacado, sin embargo, de Norteamérica, tierra de promisión, cuya vitalidad capitalista le ha hecho pensar que "el socialismo europeo, en realidad, no ha nacido, tanto de la oposición contra el capitalismo como entidad económica, como de la lucha contra ciertas circunstancias que han acompañado al nacimiento del capitalismo europeo; tales como la pauperización de los trabajadores, la subordinación de clases sancionada por las leyes, los usos y costumbres, la ausencia de democracia política y la militarización de los Estados, etc." En los Estados Unidos el capitalismo se ha desarrollado libre de los residuos feudales y monárquicos. "A pesar de ser ese un país capitalista por excelencia, no hay un socialismo americano que podamos considerar como expresión del descontento de las masas obreras." El socialismo en conclusión, tiene a ser algo así como el resultado de una serie de tiempos europeos, que Norteamérica no conoce.

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

económica en la historia del obrero americano. Es poco dudoso al taylorismo. Más aún, Ford constata su arraigada voluntad de expansión. Pero el obrero americano no dispone de obreros extranjeros, y cuando el país de los mil millones se enfrenta con la taylorización, tampoco puede bastar el número de los hombres que necesitan para los géneros de trabajo que respaldan al obrero yanqui. En algo, los Estados Unidos se parecen a Europa. En Europa tiene un fuerte sentido de nacionalidad y los inmigrantes europeos no aspiran, generalmente, a salir de maestros obreros y aprendices. Ford, en sus *My Life and Times*, preguntó a los obreros yanquis, ¿cómo se preguntan a los obreros yanquis? En Europa, las posibilidades de emigración son más numerosas y más fáciles para el proceso de proletarianización, que también en Estados Unidos se cumple. La restricción de la entrada de inmigrantes no le dice nada a los revisionistas y oportunistas y a los socialistas. El revisionismo es una especie de oficialismo observacional empírico, que como aprendiendo el curso mismo de la economía, explica el sentido de la crisis post-bélica. Lo más importante de la producción marxista de la concentración capitalista — se ha realizado. Socialdemócratas como Hilferding, cuyas tesis se demuestran más a menudo políticas burguesas como Kautsky (*Vorwärts va la France*) que teorizante socialista como De Man, aportan el subtestimonio científico a la incorporación de esta fenómeno. Qué valor tienen a la hora de un proceso de concentración capitalista, que es oficialmente más decisivo poder a las oligarquías financieras y a los estratos industriales, los mercados y parciales reflujos de inmigrantes escrupulosamente registrados por un revisionismo negativo que no se cansa de repetir, mediante un fanatismo a Bernstein, tan superior, en forma evidente, como ciencia y como mente, a sus presuntos continuadores? En Alemania, acaba de acontecer algo que no debían haber encontrado con provecho los revisionistas empeñados en llegar a una relación de poder político y poder económico. El Partido Popularista (*Die Volkspartei*), castigado en las elecciones, no ha resultado, sino con un mínimo de disminución en el momento de organizarse un nuevo ministerio. Ha parlamentado y negociado del poder a la potencia con el Partido Socialista, victoriosos en sus esfuerzos. Su fuerza depende de su carácter de parálisis de la industria y financiera, y un poder de destrucción de algunos asentamientos en el

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

Lenin, jefe de una gran revolución proletaria, al mismo tiempo que autor de obras de política y economía marxistas del valor de *El imperialismo, última etapa del capitalismo* —hay que recordarlo porque De Man discurre como si lo ignorase totalmente— plantea la cuestión económica en términos que los “reconstructores” no han modificado absolutamente y que siguen correspondiendo a los hechos.

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

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

za comienzan a ver, como anota Caillaux, un peligro en los descubrimientos científicos. El progreso de la ciencia se convierte en un factor de inestabilidad industrial. Para defenderse de este riesgo, un trust puede tener interés en sofocar o secuestrar un descubrimiento.

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

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

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

² El antiguo Parlamento alemán.

la comienza a ver... no anota Calixta, un peligro en los descubrimientos científicos. El progreso de la ciencia se constituye en el motor de inestabilidad industrial. Para detenerlos de este riesgo, un trust puede tener interés en socavar o socavarse un descubrimiento.

... todo monopolio — dice Lenin — el monopolio... engendra inevitablemente una tendencia a la exageración y a la corrupción; en la medida en que se fijan, aunque sean temporalmente, precios... DA FILOSOFIA MODERNA... Y EL MARXISMO... Paul Valéry expresaba así en 1919 una línea genealógica: "Y éste fue Kant que engendró a Hegel, el cual engendró a Marx, el cual engendró a Lenin. Aunque la revolución rusa estaba ya en acto, era todavía muy imprudente no contentarse prudentemente con estos puntos de partida, al llegar a la independencia de Marx. Pero en 1925, el 6 de Octubre, se reemplazó por el nombre de Lenin el nombre propio de Paul Valéry; no tendrían que ser demasiado afortunados en modo de completar sus palabras, como lo hizo el profesor De Man por las palabras de De Man, que reconoce en su origen tres fuentes: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés. Este es, precisamente, el concepto de Lenin. Con el nombre de Kant y Hegel, antecedente y origen de Marx, y Lenin después — añadimos nosotros — de la misma manera que el capitalismo antecede al socialismo. La atención que se representa tanto en los conceptos de la filosofía idealista, como los italianos Croce y Gentile, han echado al fondo filosófico del pensamiento de Marx, no es ajena, ciertamente, esta filiación evidente del materialismo histórico. La dialéctica trascendental de Kant prelude, en la historia del pensamiento moderno, la dialéctica marxista.

Pero esta filiación no importa ninguna servidumbre del marxismo a Hegel ni a su filosofía que, según la célebre frase, Marx puso de pie, contra el intento de su autor, que la había parado de cabeza. Marx, en primer lugar, no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria. Su obra, en parte, es filosófica, porque este género de especulaciones no se reduce a los sistemas pro-

plamente dichos, en los cuales, como advierte Benedetto Croce — para quien es filosofía todo pensamiento que tenga carácter filosófico — no se encuentra a veces sino su exterioridad. La concepción materialista de Marx nace, dialécticamente, como antítesis de la concepción idealista de Hegel. Y esta misma relación no aparece muy clara a críticos tan sagaces como Croce.

El lazo entre las dos concepciones — dice Croce — me parece más que otra cosa, meramente psicológico, porque el hegelianismo era la precultura del joven Marx y es natural que cada uno ahude los viejos pensamientos, como desmenuzamiento, como corrección, como antítesis. El empeño de quienes, como Henri de Man, condenan sumariamente al marxismo, como un simple producto del racionalismo del siglo que, no al poder ser, pues, más precipitado y caprichoso. El materialismo histórico como es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una filosofía de la historia, ni una ciencia por el progreso científico; Marx no tenía otro que 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 esta ha llegado a ellas. La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya triunfado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido. El socialismo, o sea la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista, mantiene viva esa crítica, la continúa, la confirma, la corrige. Vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obra en la historia como un método de un movimiento de masas. Porque el materialismo histórico — había de nuevo Croce — surgió de la necesidad de darse cuenta de una determinada configuración social, no ya de un propósito de investigación de los factores de la vida histórica, y se formó en la cabeza de políticos y revolucionarios, no ya de fríos y acompañados sabios de biblioteca. Ver los ensayos sobre Futurismo en la escuela contemporánea. Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres animadas por su doctrina. La suerte de las teorías científicas

ficas o filosóficas que él usó, superándolas y trascendiéndolas, como elementos de su trabajo teórico, no compromete en lo absoluto la validez y la vigencia de su obra. Esta es radicalmente extraña a la mudable fortuna de las ideas científicas y filosóficas que la acompañan o antecedan inmediatamente en el tiempo.

Henri de Man formula así su juicio:

El marxismo es un hijo del siglo XIX. Sus orígenes se remontan a la época en que el reinado del conocimiento intelectual, que inauguraran el Humanismo y la Reforma, alcanzaba su apogeo con el método racionalista. Este método tomó su santo y seña de las ciencias naturales exactas, a las cuales se debía el progreso de las técnicas de la producción y de la intercomunicación; y consiste en transportar el principio de la causalidad mecánica, que se manifiesta en la técnica, a la interpretación de los hechos psíquicos. Ve en el pensamiento racional, que la psicología contemporánea no reconoce más que como una función ordenadora e inhibitoria de la psíquica, la regla de todo deseo humano y de todo desenvolvimiento social.

Y, enseguida, agrega que

Marx hizo una síntesis psicológica del pensamiento filosófico de su época, conviniendo en que era "singularmente en el propio orden sociológico, tan nueva y vigorosa, que no es lícito dudar de su genial originalidad"

y que

lo que se expresa en las doctrinas de Marx no son los movimientos de ideas, que no han surgido sino, después de su muerte, de las profundidades de la vida obrera y de la práctica social; es el materialismo causal de Darwin y el idealismo teleológico de Hegel.

No son muy diversas las inapelables sentencias pronunciadas, de una parte, por el futurismo¹ y, de otra, por el tomismo, contra el socialismo marxista. Marinetti junta

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

en un solo haz, para fusilarlos más rápida e implacablemente, a Marx, Darwin, Spencer y Comte, sin cuidarse de las distancias que pueden mediar entre estos hombres, en sus conceptos igualmente ochocentistas y, por tanto, ajusticiables. Y los neo-tomistas, partiendo del extremo opuesto —de la reivindicación del medioevo contra la modernidad— descubren en el socialismo la conclusión lógica de la Reforma y de todas las herejías protestantes, liberales e individualista. Así, De Man no presenta siquiera el mérito de la originalidad en el esfuerzo, perfectamente reaccionario, de catalogar el marxismo entre los más específicos procesos mentales del "estúpido" siglo diecinueve.

No hace falta reivindicar a este siglo contra la artificiosa y superficial diatriba de sus execradores, para confutar al autor de *Más allá del marxismo*. Ni hace falta siquiera demostrar que Darwin, como Spencer y Comte, corresponden, en todo caso, de diversa manera, al modo de pensar del capitalismo, igual que Hegel, de quien desciende —con el mismo título aparente que el racionalismo revolucionario de Marx y Engels— el racionalismo conservador de los historiadores que aplicaron la fórmula "todo lo racional es real", a la justificación de los despotismos y las plutocracias. Si Marx no pudo basar su plan político ni su concepción histórica en la biología de De Vries, ni en la psicología de Freud, ni en la física de Einstein; ni más ni menos que Kant en su elaboración filosófica tuvo que contentarse con la física newtoniana y la ciencia de su tiempo: el marxismo —o sus intelectuales— en su curso posterior, no ha cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-hegeliana o post-racionalista. Georges Sorel, tan influyente en la formación espiritual de Lenin, ilustró el movimiento revolucionario socialista —con un talento que Henri de Man seguramente no ignora, aunque en su volumen omite toda cita del autor de *Reflexiones sobre la violencia*— a la luz de la filosofía bergsoniana, continuando a Marx que, cincuenta años antes, lo había ilustrado a la luz de la filosofía de Hegel, Fichte y Feuerbach. La literatura revolucionaria no abunda, como le gustaría a De Man, en eruditas divulgaciones de psicología, metafísica, estética, etc., porque tiene que atender a objetivos concretos de agitación y crítica. Pero, fuera de la prensa oficial de partido, en revistas como *Clarté*² y *La Lutte des Classes*³ de París, *Unter den Banner*

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

³ "La lucha de clases".

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

Los conceptos igualmente equivocados de Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la Revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista. Williams James, ajeno a la teoría de los límites sociales de Sorel, tan señaladamente influida, de otra parte, por Wilfredo Pareto. La revolución rusa, en Lenin, Trotsky y otros, ha producido un tipo de hombre *passante* y *opérette*, que debía dar algo que pensar a ciertos filósofos baratos de todos los prejuicios y supersticiones racionalistas, de que se imaginan purgados e infunes. En la revolución rusa, el tipo de hombre de vocación y de pensamiento. Pero en los líderes de la revolución rusa aparece, con rasgos más definidos, el ideólogo realizador: Lenin, Trotsky, Bukharin, Lénatcharsky, filosofan en la teoría y la praxis. Lenin deja, al lado de sus trabajos de estrategia de la lucha de clases, su *Materialismo y empiriocriticismo*; Trotsky en el análisis de la situación de la guerra civil y de la discusión de panadero, se da tiempo para sus meditaciones sobre *Literatura y Revolución*; y en Rosa Luxemburgo, acaso no se ve un mismo tipo a toda hora, la combatiente y la artista. Quién, entre los profesores, que Henri de Man admira, vive con más plenitud e intensidad de ideas y creación? Vendrá un tiempo en que, 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 Káulsky, 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 ignorancia activa y contemplativa, al mismo tiempo, puso en el poema trágico de su existencia el heroísmo, la belleza, la agonía y el gozo, que no enseña ninguna escuela de la sabiduría.

En vez de procesar al marxismo por retraso o indiferencia respecto a la filosofía contemporánea, sería el caso, más bien, de procesar a ésta por delibrida y medosa incompreensión de la lucha de clases y del socialismo. Ya un filósofo liberal como Benedetto Croce —verdadero filósofo y verdadero liberal— ha abierto este proceso, en términos

4 "Bajo los estandartes del Marxismo".

de inapelable justicia⁵ antes de que otro filósofo, idealista y liberal también, y continuador y exégeta del pensamiento hegeliano, Giovanni Gentile, aceptase un puesto en las brigadas del fascismo, en promiscua sociedad con los más dogmáticos neotomistas y los más incandescentes anti-intelectualistas (Marinetti y su patrulla).

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

Belgica es el país de Europa con el que se identifica más. Indagando las culpas de las generaciones inmediatamente precedentes, Croce las define y denuncia como unos grandes culpas, una contra el pensamiento, iniciado por Protesta Econtraria, violencia, pasividad, a las necesidades empíricas, que será el único en cierto modo legítimo y por la ignavia mental (que era el ilegítimo) se quiso, después de Kant, Fichte y Hegel, tomar sobre sí, y se abandonó el principio de la potencia del pensamiento para abarcar y dominar toda la realidad, para cada uno y en su modo, como sostitución espiritualidad y pensamiento. Al principio, no se desconocía propia y abiertamente la potencia del pensamiento y solamente se le cambió en la observación y el experimento; pero, puesto que estos procedimientos empíricos debían necesariamente probarse insuficientes, la realidad real apareció como un más allá inaprehensible, un incognoscible, un misterio, y el positivismo generó de su seno el misticismo y las renovadas formas religiosas. Por esta razón he dicho que los dos períodos, principados en examen, no se pueden separar necesariamente y poner en contraste entre sí, de este lado el positivismo, al frente el misticismo, porque éste es hijo de aquél. Un positivista, después de la gelatina de los gnomes, no cree que tenga otra cosa más cara que el incognoscible, esto es la gelatina en la cual se cultivaba el misticismo del positivismo. Pero la otra culpa que tendría el misticismo de las condiciones económicas de los siglos, que el siglo XIX, como yo creo particularmente, en la historia de los siglos, es el socialismo, que se encuentra en la historia de las ciencias políticas. Hablo de las ciencias generales y trasciendo las disciplinas y las contingencias de la vida y del momento. Como historiador y como observador político, ignoro cuál es el cual hecho que tanto el

V. RASGOS Y ESPÍRITU DEL SOCIALISMO BELGA

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

Bélgica es el país de Europa con el que se identifica más el espíritu de la II Internacional. En ninguna ciudad encuentra mejor su clima, que en Bruselas, el reformismo occidental. Berlín, París, significarían una sospechosa y envidiada hegemonía de la social-democracia alemana o de la SFIO.¹ La II Internacional ha preferido habitualmente para sus asambleas Bruselas, Amsterdam, Berna. Sus sedes características son Bruselas y Amsterdam. (El Labour Party² británico ha guardado en su política mucho de la situación insular de Inglaterra.)

¹ Sección Francesa de la Internacional Obrera.

² Partido Laborista.

nombre de socialismo, en tal o cual otro lugar o tiempo, puede ser con mayor o menor razón contrastado; como por lo demás sucede con cualquier otro programa político, que es siempre contingente y puede ser más o menos extravagante e inmaduro y celar un contenido diverso de su forma aparente. Mas, bajo el aspecto general, la pretensión de destruir el movimiento obrero, nacido del seno de la burguesía, sería como pretender cancelar la Revolución Francesa, la cual creó el dominio de la burguesía; más aún, el absolutismo iluminado del siglo décimo octavo, que preparó la revolución; y poco a poco suspirar por la restauración del feudalismo y del Sacro Imperio Romano, y por añadidura por el regreso de la historia a sus orígenes: donde no sé si se encontraría el comunismo primitivo de los sociólogos (y la lengua única del profesor Trombetti), pero no se encontraría, ciertamente, la civilización. Quien se pone a com-

Vandervelde, De Brouckère, Huysman han hecho temprano su aprendizaje de funcionarios de la II Internacional. Este trabajo les ha comunicado, forzosamente, cierto aire diplomático, cierto hábito de mesura y equilibrio, fácilmente asequibles a su psicología burocrática y pequeño-burguesa de socialistas belgas. Porque Bélgica no debe a su función de hogar de la II Internacional el tono menor de su socialismo. Desde su origen, el movimiento socialista o proletario de Bélgica, se resiente del influjo de la tradición pequeño-burguesa de un pueblo católico y agrícola, apretado entre dos grandes nacionalidades rivales, fiel todavía en sus burgos a los gustos de artesanado, insuficientemente conquistado por la gran industria. Sorel no ahorra, en su obra, duros sarcasmos sobre Vandervelde y sus correligionarios.

Bélgica —escribe en *Reflexiones sobre la violencia*— es uno de los países donde el movimiento sindical es más débil; toda la organización del socialismo está fundada sobre la panadería, la *épicerie*³ y la mercería, explotadas por comités del partido; el obrero, habituado largo tiempo a una disciplina clerical, es siempre un *inferior*, que se cree obligado a seguir la dirección de las gentes que le venden los productos de que ha menester, con una ligera rebaja, y que lo abrevan de arengas sean católicas, sean socialistas. No solamente encontramos el comercio de víveres erigido en sacerdocio, sino que es de Bélgica de donde nos vino la famosa teoría de los servicios públicos, contra la cual Guesde escribió, en 1883, un tan violento folleto y que Deville llamaba, al mismo tiempo, una deformación belga del

³ Sitio donde venden el pan de especias.

batir el socialismo, no ya en éste o en aquel momento de la vida de un país, sino en general (digamos así, en su exigencia) está constreñido a negar la civilización y el mismo concepto moral en que la civilización se funda. Negación imposible; negación que la palabra rehusa pronunciar, y que por esto ha dado origen a los inefables ideales de la fuerza por la fuerza, del imperialismo, del aristocraticismo, tan feos que sus mismos asertores no tienen ánimo de proponerlos en toda su rigidez, y ora los moderan mezclándoles elementos heterogéneos, ora los presentan con cierto aire de bizarría fantástica y de paradoja literaria, que debería servir a hacerlos aceptables. O bien ha hecho surgir, por contragolpe, los ideales, peor que feos, tonos, de la paz, del quietismo y de la no resistencia al mal.» (*Crítica*, 1907 y *La letteratura della nuova Italia*, vol. IV, p. 187), [Nota del autor].

colectivismo. Todo el socialismo belga tiende al desarrollo de la industria del Estado, a la constitución de una clase de trabajadores-funcionarios, sólida y disciplinada bajo la mano de hierro de los que la democracia aceptaría. Porque Bélgica no debe Marx como se sabe, juzgaba a Bélgica el paraíso de los capitalistas.

En la época de tranquilo apogeo de la social-democracia lassalliana y jauresiana, estos juicios no eran, sin duda, muy populares. Entonces, se miraba a Bélgica como el paraíso de la reforma, más bien que del capital. Se admiraba el espíritu progresista de sus liberales, alacres y vigilantes defensores de la laicidad; de sus católicos-sociales, vanguardia del *Rerum Novarum*,⁴ de sus socialistas, sabiamente abastecidos de oportunismo lassalliano y de elocuencia jauresiana. Eliseo Reclus había definido a Bélgica como "el campo de experiencia de Europa". La democracia occidental sentía descansar su optimismo en este pequeño Estado, en que parecían dulcificarse todos los antagonismos de clase y de partido.

El proceso de la guerra quiso que en esta beata sede de la II. Internacional, la política de la "unión sagrada"⁵ 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 Jaures pronunciara inútilmente, dos días antes del desencadenamiento de la guerra, su última arenga internacionalista.

En su erección nacionalista, ante la invasión, Bélgica mostró mucha más grandeza y coraje que en su oficio pacifista e internacional de *bureau* del socialismo europeo.

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

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

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

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

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

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

A las consecuencias de la tradición y la mecánica de la vida belga, no podía escapar el movimiento obrero y socialista.

La práctica de la lucha de clases — agrega Gobetti — no era consentida por las mismas exigencias idílicas de una industria experimental y de una agricultura que acerca y adapta a todas las clases. La mediocridad es enemiga hasta de la desesperación. Un país en el cual se experimenta no puede dejar de cultivar la discreción de los gestos, la quietud modesta y optimista. Además, aunque del 1848 al 1900 han desaparecido casi completamente en Bélgica los artesanos y la industria a domicilio, el instinto pequeño-burgués ha subsistido en el operario de la gran industria, que a veces es contemporáneamente agricultor y obrero y siempre, habitando a treinta o cuarenta kilómetros de la fábrica, se sustrae a la vida y a la psicología de la ciudad, escuela del socialismo intransigente.

A juicio de Gobetti, los líderes del socialismo belga

han conducido a los obreros de Bélgica a la vanguardia del cooperativismo y del ahorro, pero los han dejado sin un ideal de lucha. Después de treinta

años de vida política se hallan de representantes naturales de un socialismo áulico y obligatorio, y continuador de las funciones conservadoras.

La consideración de estos hechos nos explica no sólo la entonación general de la larga obra de Vandervelde, el actual huésped del socialismo argentino, sino también la inspiración del libro derrotista y desencantado de Henri de Man, quien poco antes de la guerra fundara una "central de educación", de la que proceden justamente los animadores del primer movimiento comunista belga. Henri de Man, como él mismo lo dice en su libro, no pudo acompañar a sus amigos, en su trayectoria heroica. Malhumorado y pesimista, regresa, por esto, al lado de Vandervelde, que lo acoge con sus más zalameros y comprometedores elogios.

VI. ÉTICA Y SOCIALISMO

No son nuevos los reproches al marxismo por su supuesta antiética, por sus móviles materialistas, por el sarcasmo con que Marx y Engels tratan en sus páginas polémicas la moral burguesa. La crítica neo-revisionista no dice, a este respecto, ninguna cosa que no hayan dicho antes utopistas y fariseos de toda marca. Pero la reivindicación de Marx, desde el punto de vista ético, la ha hecho ya también Benedetto Croce —éste es uno de los representantes más autorizados de la filosofía idealista, cuyo dictamen parecerá a todos más decisivo que cualquier deploración jesuita de la inteligencia pequeño-burguesa—. En uno de sus primeros ensayos sobre el materialismo histórico, confutando la tesis de la anti-ética del marxismo, Croce escribía lo siguiente:

Esta corriente ha estado principalmente determinada por la necesidad en que se encontraron Marx y Engels, frente a varias categorías de utopistas, de afirmar que la llamada cuestión social no es una cuestión moral (o sea, según se ha de interpretar, no se resuelve con prédicas y con los medios llamados morales) y por su acerba crítica de las ideologías e hipocresías de clase. Ha estado luego ayudada, según me parece, por el origen hegeliano del pensamiento de Marx y Engels, siendo sabido que en la filosofía hegeliana la ética pierde la rigidez que le diera Kant y le conservara Herbart. Y, finalmente, no carece en esto de eficacia la denominación de "materialismo", que hace pensar enseguida en el interés bien entendido y en el cálculo de los placeres. Pero es evidente que la idealidad y lo absoluto de la moral, en el sentido filosófico de tales palabras, son presupuesto necesario del socialismo. ¿No es, acaso, un interés moral o social, como se quiera decir, el interés que nos mueve a construir un concepto del sobrevalor? ¿En economía pura, se puede hablar de plusvalía? ¿No vende el proletariado su

fuerza de trabajo por lo que vale, dada su situación en la presente sociedad? Y, sin ese presupuesto moral, ¿cómo se explicaría, junto con la acción política de Marx, el tono de violenta indignación o de sátira amarga que se advierte en cada página de *El capital?* (*Materialismo Storico ed Economía Marxística*).

Me ha tocado ya apelar a este juicio de Croce, a propósito de algunas frases de Unamuno, en *La agonía del cristianismo*, obteniendo que el genial español, al honrarme con su respuesta, escribiera que, en verdad, Marx no fue un profesor sino un profeta.

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

Un caso, análogo en ciertos aspectos a éste de las discusiones sobre la ética de Marx, es la crítica tradicional de la ética de Maquiavelo: crítica que fue superada por De Sanctis (en el capítulo en torno a Maquiavelo de su *Storia della Letteratura*), pero que retorna de continuo y se afirma en la obra del profesor Villari, quien halla la imperfección de Maquiavelo en esto: en que él no se propuso la cuestión moral. Y me ha ocurrido siempre preguntarme por qué obligación, por qué contrato Maquiavelo debía

tratar toda suerte de cuestiones, inclusive aquéllas por las cuales no se interesaba y sobre las cuales no creía tener nada que decir. Sería lo mismo que reprochar a quien haga investigaciones de Química, el no remontarse a las investigaciones generales metafísicas sobre los principios de lo real. La función ética del socialismo — respecto a la cual inducen sin duda a error las presurosas y sumarias exorbitancias de algunos marxistas como Lafargue — debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituirían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista.

En vano — ha dicho Kautsky — se busca inspirar al obrero inglés con sermones morales una concepción más elevada de la vida, el sentimiento de más nobles esfuerzos. La ética del proletariado emana de sus aspiraciones revolucionarias; son ellas las que le dan más fuerza y elevación. Es la idea de la revolución lo que ha salvado al proletariado del rebajamiento.

Sorel agrega que para Kautsky la moral está siempre subordinada a la idea de lo sublime y, aunque en desacuerdo con muchos marxistas oficiales que extremaron las paradojas y burlas sobre los moralistas, conviene en que

los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de retórica o como una sofística, destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero.

Al pensamiento soreliano de Eduardo Berth debemos una apología de esta función ética del socialismo:

Daniel Halevy — dice Berth — parece creer que la exaltación del productor debe perjudicar la del hombre, me atribuye un entusiasmo totalmente americano por una civilización industrial. No es así absolutamente; la vida del espíritu libre me es tan cara como a él mismo; y estoy lejos de creer que no

hay más que la producción en el mundo. Es siempre, en el fondo, el viejo reproche hecho a los marxistas, a quienes se acusa de ser, moral y metafísicamente, *materialistas*. Nada más falso; el materialismo histórico no impide en ningún modo el más alto desarrollo de lo que Hegel llamaba el *espíritu libre o absoluto*; es por el contrario, su condición preliminar. Y nuestra esperanza es, precisamente, que en una sociedad asentada sobre una amplia base económica, constituida por una federación de talleres donde obreros libres estarían animados de un vivo entusiasmo por la producción, el arte, la religión y la filosofía podrán tomar un impulso prodigioso y el mismo ritmo ardiente y frenético transportará hacia las alturas.

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

Cuando Henri de Man, reclamando al socialismo un contenido ético, se esfuerza en demostrar que el interés de clase no puede ser por sí solo motor suficiente de un orden nuevo, no va absolutamente "más allá del marxismo", ni repara en cosas que no hayan sido ya advertidas por la crítica revolucionaria. Su revisionismo ataca al sindicalismo reformista, en cuya práctica el interés de clase se contenta con la satisfacción de limitadas aspiraciones materiales. Una moral de productores, como la concibe Sorel, como la concebía Kautsky, no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada. Es absurdo buscar el sentimiento ético del socialismo en los sindicatos aburguesados —en los cuales una burocracia domesticada ha enervado la conciencia de clase— o en los grupos parlamentarios, espiritualmente asimilados al enemigo que combaten con discursos y mociones. Henri de Man dice algo perfectamente ocioso cuando afirma: "El interés de clase no lo explica todo. No crea móviles éticos". Estas constataciones pueden impresionar a cierto género de intelectuales novecentistas que, ignorando clamorosamente el pensamiento marxista, ignorando la historia de la lucha de clases, se imaginan fácilmente, como Henri de Man, rebasar los límites de Marx y su escuela. La ética del socialismo se forma en la lucha de clases. Para que el

proletariado cumpla, en el progreso moral, su misión histórica, es necesario que adquiera conciencia previa de su interés de clase; pero el interés de clase, por sí solo, no basta. Mucho antes que Henri de Man, los marxistas lo han entendido y sentido perfectamente. De aquí, precisamente, arrancan sus acérrimas críticas contra el reformismo poltrón. "Sin teoría revolucionaria, no hay acción revolucionaria" repetía Lenin, aludiendo a la tendencia amarilla a olvidar el finalismo revolucionario por atender sólo a las circunstancias presentes.

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

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

La usina, la fábrica, actúan en el trabajador psíquica y mentalmente. El sindicato, la lucha de clases, continúan y completan el trabajo, la educación que ahí empieza.

La fábrica —apunta Gobetti— da la precisa visión de la coexistencia de los intereses sociales: la solidaridad del trabajo. El individuo se habitúa a sentirse parte de un proceso productivo, parte indispensable del mismo modo que insuficiente. He aquí la más perfecta escuela de orgullo y humildad. Recordaré siempre la impresión que tuve de los obreros, cuando me ocurrió visitar las usinas de la Fiat, uno de los pocos establecimientos anglosajones. moder-

nos, capitalistas, que existen en Italia. Sienta en ellos una actitud de dominio, una seguridad sin pose, un desprecio por toda suerte de dilettantismo. Quien vive en una fábrica, tiene la dignidad del trabajo, el hábito al sacrificio y a la fanga. Un ritmo de vida que se funda severamente en el sentido de tolerancia y de interdependencia, que habitúa a la puntualidad, al rigor, a la continuidad. Estas virtudes del capitalismo, se resienten de un ascetismo casi árido; pero, en cambio, el sufrimiento contenido alimenta, con la exasperación, el coraje de la lucha y el instinto de la defensa política. La madurez anglosajona, la capacidad de creer en ideologías precisas, de afrontar los peligros por hacerlas prevalecer, la voluntad rígida de practicar dignamente la lucha política, nacen de este noviciado, que significa la más grande revolución sobrevinida después del Cristianismo. En este ambiente severo, de persistencia, de esfuerzo, de tenacidad, se han templado las energías del socialismo europeo que, aun en los países donde el reformismo parlamentario prevalece sobre las masas, ofrece a los indamericanos un ejemplo tan admirable de continuidad y de duración. Cien derrotas han sufrido en esos países los partidos socialistas, las masas sindicales. Sin embargo, cada nuevo año, la elección, la protesta, una movilización cualquiera, ordinaria y extraordinaria, las encuentra siempre acrecidas y obstinadas. Renán reconocía la que de religión y de misticismo había en esta fe social. La británica enaltece con razón, en el socialismo alemán, este caso verdaderamente nuevo e impotente de pedagogía social, o sea que en un número tan grande de obreros y de pequeños burgueses se forma una conciencia nueva a la cual concurren en igual medida el sentimiento director de la situación económica, que induce a la lucha, y la propaganda del socialismo, entendido como meta y punto de arribo". Si el socialismo no debiera realizarse como orden social, bastaría esta obra formidable de educación y elevación para justificarlo en la historia. El propio De Man admite este concepto al decir, aunque con distinta intención, que "lo esencial en el socialismo es la lucha por él", frase que recuerda mucho aquellas en que Bernstein aconsejaba a los socialistas preocuparse del movimiento y no del fin, diciendo, según Sorel, una cosa mucho más filosófica de lo que el líder revisionista pensaba.

De Man no ignora la función pedagógica, espiritual del sindicato y la fábrica, aunque su experiencia sea mediocremente social-democrática.

Las organizaciones sindicales —observa— contribuyen, mucho más de lo que suponen la mayor parte de los trabajadores y casi todos los patrones, a estrechar los lazos que unen al obrero al trabajo. Obtienen este resultado casi sin saberlo, procurando sostener la aptitud profesional y desarrollar la enseñanza industrial, al organizar el derecho de inspección de los obreros y democratizar la disciplina del taller, por el sistema de delegados y secciones, etc. De este modo prestan al obrero un servicio mucho menos problemático, considerándolo como ciudadano de una ciudad futura, antes que buscando el remedio en la desaparición de todas las relaciones psíquicas entre el obrero y el medio ambiente del taller.

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

Las organizaciones sindicales —observa— contribuyen, mucho más de lo que suponen la mayor parte de los trabajadores y casi todos los patrones, a estrechar los lazos que unen al obrero al trabajo. Obtienen este resultado casi sin saberlo, procurando sostener la aptitud profesional y desarrollar la enseñanza industrial, al organizar el derecho de inspección de los obreros y democratizar la disciplina del taller, por el sistema de delegados y secciones, etc. De este modo prestan al obrero un servicio mucho menos problemático, considerándolo como ciudadano de una ciudad futura, antes que buscando el remedio en la desaparición de todas las relaciones psíquicas entre el obrero y el medio ambiente del taller.

Las organizaciones sindicales —observa— contribuyen, mucho más de lo que suponen la mayor parte de los trabajadores y casi todos los patrones, a estrechar los lazos que unen al obrero al trabajo. Obtienen este resultado casi sin saberlo, procurando sostener la aptitud profesional y desarrollar la enseñanza industrial, al organizar el derecho de inspección de los obreros y democratizar la disciplina del taller, por el sistema de delegados y secciones, etc. De este modo prestan al obrero un servicio mucho menos problemático, considerándolo como ciudadano de una ciudad futura, antes que buscando el remedio en la desaparición de todas las relaciones psíquicas entre el obrero y el medio ambiente del taller.

VII. EL DETERMINISMO MARXISTA

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

En sustancia, el neo-revisionismo adopta, aunque con discretas enmiendas, la crítica idealista que reivindica la acción de la voluntad y del espíritu. Pero esta crítica concierne sólo a la ortodoxia social-democrática que como ya está establecido, no es ni ha sido marxista sino lasalleana, hecho probado hasta por el vigor con que se difunde hoy en la social-democracia tedesca esta palabra de orden: "el retorno a Lassalle". Para que esta crítica fuera válida ha-

bría que empezar por probar que el marxismo es la social-democracia, trabajo que Henri de Man se guarda de intentar. Reconoce por el contrario en la III Internacional la heredera de la Asociación Internacional de Trabajadores, en cuyas asambleas alentaba un misticismo muy próximo al de la cristiandad de las catacumbas. Y consigna en su libro este juicio explícito:

Los marxistas vulgares del comunismo son los verdaderos usufructuarios de la herencia marxista. No lo son en el sentido de que comprenden a Marx mejor con referencia a su época, sino porque lo utilizan con más eficacia para las tareas de su época, para la realización de sus objetivos. La imagen que de Marx nos ofrece Kautsky se parece más al original que la que Lenin popularizó entre sus discípulos; pero Kautsky ha comentado una política en que Marx no ha influido nunca, mientras que las palabras que, como santo y seña, tomó Lenin de Marx son la misma política después de muerto éste y continúan creando realidades nuevas.

A Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su *La agonía del cristianismo*; la que pronunciara una vez, contradiciendo a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: "¡Tanto peor para la realidad!" El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario —vale decir donde ha sido marxismo— no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido. Los reformistas resistieron a la Revolución, durante la agitación revolucionaria post-bélica, con razones del más rudimentario determinismo económico. Razones que, en el fondo, se identificaban con las de la burguesía conservadora, y que, denunciaban el carácter absolutamente burgués, y no socialista, de ese determinismo. A la mayoría de sus críticos, la Revolución rusa aparece, en cambio, como una tentativa racionalista, romántica, anti-histórica, de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprueban en los revolucionarios su tendencia a forzar la historia, tachando de "blanquista" y "putschista" la táctica de los partidos de la III Internacional.

Marx no podía concebir no proponer sino una política realista y, por esto, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo a través de la lucha de clases.

tes que Marx, el mundo moderno había arribado ya a un momento en que ninguna doctrina política y social podía aparecer en contradicción con la historia y la ciencia. La decadencia de las religiones tiene un origen demasiado visible en su creciente alejamiento de la experiencia histórica y científica. Y sería absurdo pedirle a una concepción política, eminentemente moderna en todos sus elementos, como el socialismo, indiferencia por este orden de consideraciones. Todos los movimientos políticos contemporáneos, la comenzan por los más reaccionarios, se caracterizan como lo observa Benda en su *Trahison des Clercs*,¹ por su empeño en atribuirse una estricta correspondencia con el curso de la historia. Para los reaccionarios de L'Action Française,² literalmente más positivistas que cualquier revolucionario, todo el período que inauguró la revolución liberal es monstruosamente romántico y antihistórico. Los límites y función del determinismo marxista están fijados desde hace tiempo. Críticos ajenos a todo criterio de partido, como Adriano Tilgher, suscriben la siguiente interpretación.

La táctica socialista, para conducir a buen éxito, debe tener en cuenta la situación histórica sobre la cual le toca operar, y, donde ésta es todavía inmadura para la instauración del socialismo, guardarse bien de forzarle la mano; pero, de otro lado, no debe remitirse quietistamente a la acción de los sucesos, sino, insertándose en su curso, tender siempre más a orientarlos en el sentido socialista, de modo de hacerlos maduros para la transformación final. La táctica marxista es, así, dinámica y dialéctica, como la doctrina misma de Marx; la voluntad socialista no se agita en el vacío, no prescinde de la situación preexistente, no se ilusiona de mudarla con llamamientos al buen corazón de los hombres, sino que se adhiere sólidamente a la realidad histórica, mas no resignándose pasivamente a ella; antes bien, reaccionando contra ella siempre más energicamente, en el sentido de reforzar económica y espiritualmente al proletariado, de acentuar en él la conciencia de su conflicto con la burguesía, hasta que habiendo llegado al máximo de la exasperación, y la burguesía al extremo de las fuerzas del régimen capitalista, convertido en un obstáculo para las fuerzas productivas, pueda ser útilmente derribado y

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

sustituido con ventaja para todos, por el régimen socialista. (*La crisi Mondiale e Saggi critiche di Marxismo e Socialismo.*)

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

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

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

VIII. SENTIDO HEROICO Y CREADOR DEL SOCIALISMO

Todos los que como Henri de Man predicaban y anunciaban un socialismo ético, basado en principios humanitarios, en vez de contribuir de algún modo a la elevación moral del proletariado, trabajan inconsciente, paradójicamente, del proletariado, trabajan inconsciente, paradójicamente, vale decir contra su rol civilizador. Por la vía del socialismo "moral", y de sus pláticas antimaterialistas, no consiguen 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 bizarramente y caballerescamente una revolución de descamisados y de ilotas. Obedeciendo a una tendencia de sublimación de su sentimiento, este género de socialistas —al cual nadie piensa negar sus servicios y en el cual descollaron a gran altura espíritus extraordinarios y admirables— recogía del arroyo los clichés sentimentales y las imágenes demagógicas de una epopeya de *sans culottes*,¹ destinada a instaurar en el mundo una edad paradisiacamente rousseauiana. Pero, como sabemos desde hace mucho tiempo, no era ese absolutamente el camino de la revolución socialista. Marx descubrió y enseñó que había que empezar por comprender la fatalidad de la etapa capitalista y, sobre todo, su valor. El socialismo, a partir de Marx, aparecía como la concepción de una nueva clase, como una doc-

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

trina y un movimiento que no tenían nada de común con el romanticismo de quienes repudiaban, cual una abominación, la obra capitalista. El proletariado sucedía a la burguesía en la empresa civilizadora. Y asumía esta misión, consciente de su responsabilidad y capacidad —adquiridas en la acción revolucionaria y en la usina capitalista— cuando la burguesía, cumplido su destino, cesaba de ser una fuerza de progreso y cultura.

Por esto, la obra de Marx tiene cierto acento de admiración por la obra capitalista, y *El capital*, al par que da las bases de una ciencia socialista, es la mejor versión de la epopeya del capitalismo (algo que no escapa exteriormente a la observación de Henri de Man, pero sí en su sentido profundo).

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

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

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

No hay duda de que este socialismo humanitario anda hasta hoy no poco propagado en las masas obreras. *La internacional*, el himno de la Revolución, se dirige en su primer verso a "los pobres del mundo", frase de neta reminiscencia evangélica. Si se recuerda que el autor de estos versos es un poeta popular francés, de pura estirpe bohemia y romántica, la veta de su inspiración aparece clara. La obra de otro francés, el gran Henri Barbusse,² se presenta impregnada del mismo sentimiento de idealización de la masa, de la masa intemporal, eterna, sobre la que pesa opresora la gloria de los héroes y el fardo de las culturas. Masa-cariátide. Pero la masa no es el proletariado moderno; y su reivindicación genérica no es la reivindicación revolucionaria y socialista.

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

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

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

IX. LA ECONOMÍA LIBERAL Y LA ECONOMÍA SOCIALISTA

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

Esta constatación se emparenta estrechamente con la que,

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

La economía política liberal —observaba Sorel— ha sido uno de los mejores ejemplos de utopías que se pueda citar. Se había imaginado una sociedad en que todo estaría reducido a tipos comerciales, bajo la ley de la más completa libre concurrencia; se reconoce hoy que esta sociedad ideal sería tan difícil de realizar como la de Platón; pero grandes ministros modernos han debido su gloria a los esfuerzos que han hecho para introducir algo de esta libertad comercial en la legislación industrial.

Croce a su vez no se explica a qué título los economistas liberales podían tachar de utopía al socialismo, siendo evidente que con mucha mayor razón

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

Y no se diga, de otro lado, que el marxismo como praxis se atiene actualmente a los datos y premisas de la economía estudiada y definida por Marx, porque las tesis y debates de todos sus congresos no son otra cosa que un continuo replanteamiento de los problemas económicos y políticos, conforme a los nuevos aspectos de la realidad. Los Soviets, que al respecto pueden invocar una variada y extensa experiencia, han sostenido, en la última Conferencia Económica Europea, el principio de la coexistencia legítima de Estados de economía socialista con los Estados de economía capitalista. Para esta coexistencia que hoy se da en la historia como hecho, reclamaban el reconocimien-

to como derecho, a fin de llegar a la organización jurídica y económica de sus relaciones. En esta proposición, el primer Estado socialista se muestra mucho más liberal que los Estados formalmente liberales. Lo que confirmaría la conclusión a que arriban los pensadores liberales cuando afirman que la función del liberalismo, histórica y filosóficamente, ha pasado al socialismo y que, siendo el liberalismo un principio de evolución y progreso incesantes, nada es hoy menos liberal que los viejos partidos de este nombre.

X. FREUDISMO Y MARXISMO

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

Max Eastman está lejos de creer que la psicología contemporánea en general, y la psicología freudiana en particular, disminuyan la validez del marxismo como ciencia práctica de la revolución. Todo lo contrario: afirma que la refuerzan y señala interesantes afinidades entre el carácter de los descubrimientos esenciales de Marx y el de los descubrimientos de Freud, así como de las reacciones provocadas en la ciencia oficial por uno y otro. Marx demostró que las clases idealizaban o enmascaraban sus móviles y que, detrás de sus ideologías, esto es, de sus principios políticos, filosóficos o religiosos, actuaban sus intereses y necesidades económicas. Esta aserción, formulada con el rigor y el absolutismo que en su origen tiene siempre toda teoría revolucionaria, y que se acentúa por razones polémicas en el debate con sus contradictores, hería profundamente el idealismo de los intelectuales, reacios hasta hoy a admitir cualquier noción científica que implique una negación o una reducción de la autonomía y majestad del pensamiento, o, más exactamente, de los profesionales o funcionarios del pensamiento.

Freudismo y marxismo, aunque los discípulos de Freud y de Marx no sean todavía los más propensos a entenderlo y advertirlo, se emparentan, en sus distintos dominios, no sólo por lo que en sus teorías había de "humillación" como

dice Freud, para las concepciones idealistas de la humanidad, sino por su método frente a los problemas que abordan.

Para curar los trastornos individuales —observa Max Eastman— el psicoanalista presta una atención particular a las deformaciones de la conciencia producidas por los móviles sexuales comprimidos. El marxista, que trata de curar los trastornos de la sociedad, presta una atención particular a las deformaciones engendradas por el hambre y el egoísmo.

El vocablo "ideología" de Marx es simplemente un nombre que sirve para designar las deformaciones del pensamiento social y político producidas por los móviles comprimidos. Este vocablo traduce la idea de los freudianos, cuando hablan de *racionalización*, de *substitución*, de *traspaso*, de *desplazamiento*, de *sublimación*. La interpretación económica de la historia no es más que un psicoanálisis generalizado del espíritu social y político. De ello tenemos una prueba en la resistencia espasmódica e irrazonada que opone el paciente. La diagnosis marxista es considerada como un ultraje, más bien que como una constatación científica. En vez de ser acogida con espíritu crítico verdaderamente comprensivo, tropieza con racionalizaciones y "reacciones de defensa" del carácter más violento e infantil".

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

La acusación de pan-sexualismo que encuentra la teoría de Freud, tiene un exacto equivalente en la acusación de pan-economicismo que halla todavía la doctrina de Marx. Aparte de que el concepto de economía en Marx es tan amplio y profundo como en Freud el de libido, el principio dialéctico en que se basa toda la concepción marxista excluía la

reducción del proceso histórico a una pura mecánica económica. Y los marxistas pueden refutar y destruir la acusación de pan-economicismo, con la misma lógica con que Freud defendiendo el Psicoanálisis dice que "se le reprochó su pan-sexualismo, aunque el estudio psicoanalítico de los instintos hubiese sido siempre rigurosamente dualista y no hubiese jamás dejado de reconocer, al lado de los apetitos sexuales, otros móviles bastante potentes para producir el rechazo del instinto sexual". Asimismo, en los ataques al Psicoanálisis no ha influido más que en las resistencias al marxismo el sentimiento anti-semita. Y muchas de las ironías y reservas con que en Francia se acoge al Psicoanálisis, por proceder de un germano, cuya nebulosidad se aviene poco con la claridad y la mesura latinas y francesas, se parecen sorprendentemente a las que ha encontrado siempre el marxismo, y no sólo entre los anti-socialistas, en ese país, donde un subconsciente nacionalismo ha inclinado habitualmente a las gentes a ver en el pensamiento de Marx el de un *boche*¹ oscuro y metafísico. Los italianos no le han ahorrado por su parte, los mismos epítetos ni han sido menos extremistas y celosos en oponer, según los casos, el idealismo o el positivismo latinos al materialismo o la abstracción germanas de Marx.

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

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

¹ Se dice, despectivamente, de los alemanes.

XI. POSICIÓN DEL SOCIALISMO BRITÁNICO

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

Los orígenes del movimiento socialista inglés no son doctrinarios, intelectualistas, como los de la social-democracia alemana, ni como los del bolchevismo ruso. En Inglaterra, el *Labour Party* nace de las *trade-unions*¹ que aparecen y se desenvuelven como asociaciones de naturaleza estrictamente económica y profesional. El *trade-unionismo* crece indiferente y hasta hostil al doctrinarismo político y económico. En absoluto acuerdo con el espíritu británico, le interesan los hechos, no las teorías. Los núcleos intelectuales socialistas, carecen durante mucho tiempo de arraigo en los sindicatos. El *Independant Labour Party*, no obstante su moderación, sólo se convierte en el estado mayor del movimiento obrero después de la guerra. Y el propio Partido Laborista sólo entra en su edad adulta en este siglo. Antes, la mayor parte de los votos obreros no se sentía aún vinculada a su política. El proletariado británico, organizado en las *trade-unions*, no había reivindicado todavía su autonomía política en un partido de clase. Pero, a me-

dida que el capitalismo declina —y que la función del Partido Liberal pierde su sentido clásico, y que el poder y la madurez política del proletariado se acrecientan— crece el alcance de las reivindicaciones obreras hasta desbordar y romper su marco primitivo. Las reivindicaciones corporativas, inmediatas, se transforman gradualmente en reivindicaciones de clase. La influencia de los líderes convictos de socialismo, se sobrepone a la autoridad de una burocracia meramente sindical. En el *Labour Party* se descubre, poco a poco, un finalismo socialista. Quiere la socialización de los medios de producción, como los otros partidos socialistas. Y aunque la quiere con parsimonia y prudencia británicas, propugnándola en lenguaje simplemente reformista, lo cierto es que la reconoce como su meta natural y legítima. Los otros partidos reformistas de Europa emplean, desde su nacimiento, un lenguaje distinto. Se atribuyen, en grado más o menos enérgico, una ortodoxia marxista. Pero si esta ha sido su teoría, su praxis —y su mismo espíritu— no ha estado muy distante de la del reformismo inglés. Hoy mismo la distancia entre una y otra práctica es insignificante si existe. El Partido Socialista Francés puede convertirse, en cualquier momento, en un partido ministerial como el Laborista. Y entre un discurso de Paul Boncour y otro de Ramsay McDonald, a la orilla del lago Lemán, no habrá nunca ninguna diferencia sustancial. Ambos, por otra parte, tienen el mismo aire mundano y empolvado de filósofos de la Enciclopedia y de Primeros Ministros del rey.

El proletariado británico ha llegado a la política socialista por espontáneo impulso de su acción de clase, malgrado su supersticiosa y conservadora aprehensión acerca del socialismo y sus teóricos. Los sindicatos y las gildas,² descendientes de las corporaciones medioevales. Y en el proceso de su crecimiento, se han impregnado hondamente de los principios de una educación y una economía liberales. Más aún: su volición ha sido refractaria al socialismo. Las *trade-unions*, en parte por empirismo británico; en parte por representar en el mundo, en la época de expansión y prosperidad del imperio de la Gran Bretaña, una aristocracia obrera; en parte por el ascendiente de un capitalismo vigoroso y progresista; han temido y evitado el doctrinarismo

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

socialista. Sin embargo, acentuadas las contradicciones internas del capitalismo, planteada la cuestión de su impotencia para resolver la crisis de la producción, ese proletariado no encuentra otro camino ni adopta otro programa que el del socialismo.

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

El caso inglés no prueba sino que, aun negando *a priori* al socialismo doctrinal y político, se arriba ineluctablemente a él, apenas el proletariado entra, como fuerza política, en su mayor edad. La resistencia a este socialismo en el movimiento *trade-unionista*, de otro lado, se explica perfectamente por los factores ya enumerados. Inglaterra, en el terreno filosófico, se ha atenido siempre al hecho, a la experiencia. Ha sido un país receloso ante toda metafísica. “El espíritu general de la cultura intelectual y de la filosofía anglo-sajona —observa fundadamente Max Eastman— ha sido siempre, a pesar del pequeño petardo lanzado, en nombre de la divinidad, por el obispo Berkeley, *terre-à-terre*³ y científica”. La política inglesa ha preferido ser práctica a ser teórica. Como consecuencia, el empirismo británico se dobla de conservantismo. Y a esto se debe, a la vez que la segura marcha del capitalismo en Inglaterra, su incapacidad de resolver su antinomia con instituciones y privilegios supérstites, que no lo embarazan excesivamente en su desarrollo. Esta ha sido, desde cierto punto de vista, y hasta un momento dado, la fuerza del capitalismo británico; pero esta ha sido también su debilidad.

La revolución liberal no liquidó en Inglaterra la monarquía ni otras instituciones del régimen aristocrático. Su carácter industrial y urbano, le permitió una gran largueza con la

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

nobleza terrateniente. La economía capitalista creció, cómodamente, sin necesidad de sacrificar la decoración aristocrática, el cuadro monárquico del Imperio. En el primer imperio capitalista, dueño de inmensas colonias, dominador de los mares, la economía agraria pasaba a un plano secundario. Su producción industrial, su poder financiero, sus empresas transoceánicas y coloniales, lo colocaban en aptitud de abastecerse ventajosamente, en los más distantes mercados, de los productos agrícolas necesarios para su consumo. La Gran Bretaña podía costearse, sin esfuerzo excesivo, el lujo de mantener una aristocracia refinada, con sus caballos, perros, parques y cotos.

Esto, bajo cierto aspecto, admite ser relacionado con un rasgo general de la sociedad burguesa que, ni aun en los países de más avanzado republicanismo, ha logrado emanciparse de la imitación de los arquetipos y del estilo aristocráticos. El "burgués gentilhomme" es actual hasta ahora. La última aspiración de la burguesía, consumada su obra, es parecerse o asimilarse a las aristocracias que desplazó y sucedió. El propio capitalismo yanqui que se ha desenvuelto en un clima tan indemne de supersticiones y privilegios, y que ha producido en sus tipos de capitanes de empresa una jerarquía tan original y vigorosa de jefes, no ha estado libre de esta imitación, ni ha resistido a la sugestión de los títulos y los castillos de la decaída nobleza europea. El noble se sentía y sabía la culminación de una cultura, de un orden; el burgués, no. Y acaso, por esto, el burgués ha conservado un respeto subconsciente por la corte, el ocio, el gusto y el protocolo aristocráticos.

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

El empirismo y el conservantismo a que ya me he referido, el hábito de regirse por los hechos con prescindencia y aun con desdén de las teorías, han permitido a la Gran Bretaña cierta insensibilidad respecto a las incompatibilidades entre las instituciones y privilegios nobiliarios, respetados por su evolución, y las consecuencias de su economía liberal y capitalista. Pero esta insensibilidad, esta negligencia, que en tiempos de pingüe prosperidad capitalista y de incontrastable hegemonía mundial, han podido ser un lujo y un capricho británicos, en tiempos de desocupación y de competencia, a la vez que devienen onerosas con exceso, producen contradicciones que perturban el ritmo evolucionista.

La concentración industrial y urbana asegura la preponderancia final del partido del trabajo. El socialismo no conoce casi en la Gran Bretaña el problema de la difícil conquista de un campesinado de rol decisivo en la lucha social. Las bases políticas y económicas de la nación son sus ciudades y sus industrias. La política agraria del socialismo no ha menester, como en Francia y en Alemania, de complicadas concesiones a una gran masa de pequeños propietarios, ligados fuertemente al orden establecido. Dirigida contra los *land-lords*⁴ es, más bien, una válida arma de ataque contra los intereses de la clase conservadora.

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

Los neo-revisionistas a nada son tan propensos como a regocijarse de que así ocurra.

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

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

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

XII. EL LIBRO DE EMILE VANDERVELDE

Vandervelde en su reciente libro *Le Marxisme a-t-il fai faillite?*¹ que reúne estudios dispares, sobre teoría y política socialistas, examina principalmente la tesis expuesta por Henri de Man en su notorio volumen (que en su edición alemana tiene el título mesurado de *Zur Psychologie des Socialismus*²) y en su menos notoria conferencia a los estudiantes socialistas de París.

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

Si se tiene en cuenta que la propaganda de *Más allá del marxismo*, ha explotado el juicio de Vandervelde sobre esta obra, considerada por él como la más importante que se ha publicado después de la guerra, sobre el socialismo, sus reservas y sus críticas cobran una oportunidad y un valor singulares. Vandervelde, en el curso de su carrera política, aunque él lo discuta, ha abandonado visiblemente

¹ ¿Ha fracasado el marxismo?

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

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

Yo puedo admitir —escribe Vandervelde a este respecto— que el instinto de clase es superior a la conciencia de clase, que no es indispensable que los trabajadores hayan dilucidado el problema de la plusvalía para luchar contra la explotación y dominación de que son víctimas, que no es únicamente el "instinto adquisitivo" lo que determina sus voliciones sociales; pero en definitiva, después de haber dado con él un rodeo psicológico, interesante del resto, regresamos a lo que, desde el punto de vista socialista, es verdaderamente esencial en el marxismo, es decir, la primacía de lo económico, la importancia primordial del progreso de la técnica, el desarrollo autónomo de las fuerzas productivas, en el sentido de una concentración que tiende a eliminar o a subordinar las pequeñas empresas, a representar al proletariado, a transformar la concu-

rrencia en monopolio, y a crear finalmente una contradicción ostensible, entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la apropiación capitalista.

La afirmación de Henri de Man de que "en último análisis la inferioridad social de las clases laboriosas no reposa en una injusticia política ni en un prejuicio económico, sino en un estado psíquico", es para Vandervelde una "enormidad". De Man ha superpuesto la psicología a la economía, en un trabajo realizado sin objetividad científica, sin rigor especulativo, con el propósito extracientífico y anticientífico de escamotear la economía. Y Vandervelde no tiene más remedio que negar que "su interpretación psicológica del movimiento obrero, cambie algo que sea esencial en lo que hay de realmente sólido en las concepciones económicas y sociales del marxismo".

Paralelamente al libro de Henri de Man, Vandervelde examina la *Theorie du Materialisme historique*³ de Bukharin. Y su conclusión comparativa es la siguiente: "Si hubiese que caracterizar con una palabra —excesiva por lo demás— las dos obras que acaban de ser analizadas, tal vez se podría decir que Bukharin descarna al marxismo de su osamenta económica so capa de idealizarlo". De esta comparación Bukharin sale, sin duda, mucho mejor parado que De Man, aunque todas las simpatías de Vandervelde sean para este último. Basta considerar que la *Theorie du Materialisme historique* es un manual popular, un libro de divulgación, en el que por fuerza el marxismo debía quedar reducido a un esquema elemental. El marxismo descarnado, esquelético de Bukharin, se mantendría siempre en pie, llenando el oficio didáctico de un catecismo, como esas osamentas de museo que dan una idea de las dimensiones, la estructura y la fisiología de la especie que representan, mientras el marxismo desosado de Henri de Man, incapaz de sostenerse un segundo, está condenado a corromperse y disgregarse, sin dejar un vestigio duradero.

Henri de Man resulta, pues, descalificado por el reformismo, por boca de quien entre todos sus corifeos se sentía, ciertamente, más propenso a tratarlo con simpatía. Y eso es perfectamente lógico, no sólo porque una buena parte de *Más allá del marxismo* constituye una crítica disolvente de las contradicciones y del sistema reformistas, sino porque la base económica y clasista del marxismo no es

menos indispensable, prácticamente, a los reformistas que a los revolucionarios. Si el socialismo reniega, como pretende De Man, de su carácter y su función clasistas, para atenerse a las revelaciones inesperadas de los intelectuales y moralistas dispuestos a prohiarlo o renovarlo, ¿de qué resortes dispondrían los reformistas para encuadrar en sus manos a la clase obrera, para movilizar en las batallas del sufragio a un imponente electorado de clase y para ocupar, a título distinto de los varios partidos burgueses, una fuerte posición parlamentaria? La social-democracia no puede suscribir absolutamente las conclusiones del revisionista belga, sin renunciar a su propio cimiento. Aceptar en teoría, la caducidad del materialismo económico, sería el mejor modo de servir toda suerte de prédicas fascistas. Vandervelde, interesado como el que más en apuntalar la democracia liberal, es todo lo cauto que hace falta para comprenderlo.

XIII. EL IDEALISMO MATERIALISTA

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

¿Qué espiritualización, ante todo, es la que se desea? Si la civilización capitalista en su decadencia —bajo tantos aspectos semejante a la de la civilización romana— renuncia a su propio pensamiento filosófico, abdica de su propia certidumbre científica, para buscar en ocultismos orientales y metafísicas asiáticas, algo así como un estupefaciente, el mejor signo de salud y de potencia del socialismo, como principio de una nueva civilización, será, sin duda, su resistencia a todos estos éxtasis espiritualistas. Ante el retorno de la burguesía, decadente y amenazada, a mitologías que no la inquietaron en su juventud, la afirmación más sólida de la fuerza creadora del proletariado será el rotundo rechazo, el risueño desprecio, de las angustias y de las pesadillas de un espiritualismo de menopausia.

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

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

La primera posición falsa en esta meditación es la de suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales. Los prejuicios teológicos —no filosóficos— que actúan como residuo en mentes que se imaginan liberadas de superados dogmatismos, inducen a anexar a una filosofía materialista una vida más o menos cerril. La historia contradice, con innumerables testimonios, este arbitrario concepto. La biografía de Marx, de Sorel, de Lenin, de mil otros agonistas del socialismo, no tiene nada que envidiar como belleza moral, como plena afirmación del poder del espíritu, a las biografías de los héroes y ascetas que, en el pasado, obraron de acuerdo con una concepción espiritua-

lista o religiosa, en la acepción clásica de estas palabras. La URSS combate la ideología burguesa con las armas del más ultraísta materialismo. La obra de la URSS toca, sin embargo, en sus afirmaciones y en sus objetivos, los límites modernos del racionalismo y del espiritualismo, si el objeto del racionalismo y espiritualismo es mejorar y ennoblecer la vida. ¿Creen, los que aspiran a una espiritualización del marxismo, que el espíritu creador esté menos presente y activo en la acción de los que luchan en el mundo por un orden nuevo que en el de los prestamistas o industriales que en Nueva York, señalando un instante de cansancio capitalista, reniegan de una fuerte ética nietzschiana —la moral sublimada del capitalismo— para *flirtear* con fakires y ocultistas? Tal como la metafísica cristiana no ha impedido a Occidente grandes realizaciones materiales, el materialismo marxista compendia, como ya he afirmado en otra ocasión, todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época.

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

El cristianismo —escribe Gobetti— transportaba al mundo de la verdad en nosotros, en la intimidad del espíritu, indicaba a los hombres un deber, una misión, una redención. Pero, abandonado el dogma cristiano, nos hemos encontrado más ricos de valores espirituales, más conscientes, más capaces de acción. Nuestro problema es moral y político: nuestra filosofía santifica los valores de la práctica. Todo se reduce a un criterio de responsabilidad humana; si la lucha terrenal es la única realidad, cada uno vale en cuanto obra y somos nosotros los que hacemos nuestra historia. **Esta es un progreso porque se desenvuelve siempre más rica de nuevas experiencias.** No se trata ya de alcanzar un fin o de negarse en un renunciamiento ascético; se trata de ser siempre más intensa y conscientemente uno mismo, de superar las cadenas de nuestra debilidad en un esfuerzo más que humano, perenne. El nuevo criterio de la verdad es la obra que se adecúa a la responsabilidad de cada uno. Estamos en el reino de la lucha (lucha de hombres contra los hombres, de las clases contra las clases, de los Estados contra los Estados) porque solamente a través de la lucha se tiemplan las capacidades y cada

cual, defendiendo con intransigencia su puesto, colabora en el proceso vital que ha superado el punto muerto del ascetismo y del objetivismo griego.

No puede hallar una mente latina una fórmula más clásicamente precisa que ésta: "Nuestra filosofía santifica los valores de la práctica".

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

Pero, porque el pensamiento filosófico burgués ha perdido esa seguridad, ese estoicismo con que quiso caracterizarse en su época afirmativa y revolucionaria, ¿debe el socialismo imitarlo en su retiro al claustro tomista, o en su peregrinación a la pagoda del Buda viviente, siguiendo el itinerario parisién de Jean Cocteau o el turístico de Paul Morand? ¿Quiénes son más idealistas, en la acepción superior, abstracta, de este vocablo, los idealistas del orden burgués o los materialistas de la revolución socialista? Y si la palabra idealismo está desacreditada y comprometida por la servidumbre de los sistemas que designa a todos los pasados intereses y privilegios de clase, ¿qué necesidad histórica tiene el socialismo de acogerse a su amparo? La filosofía idealista, históricamente, es la filosofía de la sociedad liberal y del orden burgués. Y ya sabemos los frutos que, desde que la burguesía se ha hecho conservadora, da en la teoría y en la práctica. Por un Benedetto Croce que, continuando lealmente esta filosofía, denuncia la enconada conjuración de la cátedra contra el socialismo, desconocido como idea que surge del desenvolvimiento del liberalismo, ¡cuántos Giovanni Gentile, al servicio de un partido cuyos ideólogos, fautores sectarios de una restauración espiritual del Medio Evo, repudian en bloque la modernidad! La burguesía historicista y evolucionista, dogmática y estrechamente, en los tiempos que contra el racionalismo y el utopismo igualitarios, le bastaba la fórmula: "todo lo real es racional", dispuso entonces de casi la unanimidad de los "idealistas". Ahora que no sirviéndole ya los mitos de la Historia y de la Evolución

para resistir al socialismo, deviene anti-historicista, se reconcilia con todas las iglesias y todas las supersticiones, favorece el retorno a la trascendencia y a la teología, adopta los principios de los reaccionarios que más sañudamente la combatieron cuando era revolucionaria y liberal, otra vez encuentra en los sectores y en las capillas de una filosofía idealista *bonne a tout faire*¹ —neokantistas, neo-pragmatistas, etc.— solícitos proveedores, ora *dandys* y elegantes como el conde Keyserling, ora panfletarios y provinciales a lo Leon Bloy, como Domenico Giullioti, de todas las prédicas útiles al remozamiento de los más viejos mitos.

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

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

Peculiar y exclusiva de la tentativa de espiritualización del socialismo de Henri de Man es, en cambio, la siguiente proposición: "Los valores vitales son superiores a los materiales, y entre los vitales, los más elevados son los espiri-

tuales. Lo que en el aspecto eudomonológico podría expresarse así: en condiciones iguales, las satisfacciones más apetecibles son las que uno siente en la conciencia cuando refleja lo más vivo de la realidad del yo y del medio que lo rodea". Esta arbitraria categorización de los valores no está destinada a otra cosa que a satisfacer a los pseudo-socialistas deseosos de que se les suministre una fórmula equivalente a la de los neo-tomistas: "primacía de lo espiritual". Henri de Man no podría explicar jamás, satisfactoriamente, en qué se diferencian los valores vitales de los materiales. Y al distinguir los materiales de los espirituales tendría que atenerse al más arcaico dualismo.

En el apéndice ya citado de su libro sobre el materialismo histórico, Bukharin enjuicia así la tendencia dentro de la cual se clasifica De Man:

Según Marx las relaciones de producción son la base *material* de la sociedad. Sin embargo, en numerosos grupos marxistas (o, más bien, pseudo-marxistas), existe una tendencia irresistible a espiritualizar esta base material. Los progresos de la escuela y del método psicológico en la sociología burguesa no podían dejar de "contaminar" los medios marxistas y semi-marxistas. Este fenómeno marchaba a la par con la influencia creciente de la filosofía académica idealista. Se pusieron a rehacer la construcción de Marx, introduciendo en su base *material* la base psicológica "ideal", la escuela austríaca (Bohm-Bawark), L. Word y *tutti quanti*.² En este menester, la iniciativa volvió al austro-marxismo, teóricamente, en decadencia. Se comenzó a tratar la base material en el espíritu del *Pickwick Club*.³ La economía, el modo de producción, pasaron a una categoría inferior a la de las reacciones psíquicas. El cimiento sólido de lo material desapareció del edificio social.

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

² Todo lo demás.

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

Los hombres que han recibido una educación primaria —escribía Sorel en el prólogo de *Reflexiones sobre la violencia*— tienen en general la superstición del libro y atribuyen fácilmente genio a las gentes que ocupan mucho la atención del mundo letrado; se imaginan que tendrían mucho que aprender de los autores cuyo nombre es citado frecuentemente con elogio en los periódicos; escuchan con un singular respeto los comentarios que los laureados de los concursos vienen a aportarles. Combatir estos prejuicios no es cosa fácil; pero es hacer obra útil. Consideramos este trabajo como absolutamente capital y podemos llevarlo a buen término sin ocupar jamás la dirección del mundo obrero. Es necesario que no le ocurra al proletariado lo que le sucedió a los germanos que conquistaron el imperio romano: tuvieron vergüenza e hicieron sus maestros a los rectores de la decadencia latina, pero no tuvieron que alabarse de haberse querido civilizar.

La admonición del hombre de pensamiento y de estudio que mejor partido sacó para el socialismo de las enseñanzas de Bergson, no ha sido nunca tan actual como en estos tiempos interinos de estabilización capitalista.

XIV. EL MITO DE LA NUEVA GENERACIÓN

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

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

La juventud francesa, cuyas jornadas de 1919 nos explican André Chamson, en un ensayo crítico e interpretativo, y Jean Prevost, en una crónica novelada y autobiográfica, es la que no pudo por su edad marchar al frente y se impuso, prematuramente madura y grave, la obligación de pronunciar a los dieciocho años un juicio sobre la historia. “Se vio entonces —escribe Chamson— toda una juventud revolucionaria, aceptando la revolución, o viviendo en la espera de su triunfo”. Chamson alcanza un tono fervoroso en la exégesis de esta emoción. Pero el contagio

de su exaltación no debe turbar la serenidad de nuestro análisis, precisamente porque en este proceso de la nueva generación, nosotros mismos nos sentimos en causa. La onda espiritual, que recorrió después de la guerra las universidades y los grupos literarios y artísticos de la América Latina, arranca de la misma crisis que agitaba a la juventud de 1919, coetánea de André Chamson y Jean Prevost, en la ansiedad de una palingenesis. Dentro de las diversas condiciones de lugar y hora, la revolución de 1919 no es un fenómeno extraño a nuestro Continente.

Chamson se atiene, respecto al espíritu revolucionario de esa juventud, a pruebas en exceso subjetivas. Las propias palabras transcritas indican, sin embargo, que ese espíritu revolucionario, más que un fenómeno subjetivo, más que una propiedad exclusiva de la generación del 19, era un reflejo de la situación revolucionaria creada en Europa por la guerra y sus consecuencias, por la victoria del socialismo en Rusia y por la caída de las monarquías de la Europa central. Porque si la juventud del 19 "aceptaba" la revolución o vivía "en la espera" de su triunfo, era porque la revolución estaba en acto, anterior y superior a las voliciones de los adolescentes, testigos de los horrores y sacrificios de la guerra.

Nosotros esperábamos la revolución —agrega el joven ensayista francés—, nosotros queríamos estar seguros de su triunfo. Pero, en la mayor parte, no habiendo arribado a ella por el camino de las doctrinas, éramos incapaces de fijarle un sentido político, ni siquiera un valor social bien preciso. Estos juegos de la mente, estas previsiones de los sistemas habrían sin duda engañado nuestra espera; pero nosotros queríamos más y, del primer golpe, nos habíamos colocado más allá de esta revolución social, en una especie de absoluto revolucionario. Lo que nosotros esperábamos era una purificación del Mundo, un nuevo nacimiento: la sola posibilidad de vivir fuera de la Guerra.

Lo que nos interesa, ahora, en tiempos de crítica de la estabilización capitalista y de los factores que preparan una nueva ofensiva revolucionaria, no es tanto el psicoanálisis ni la idealización del *pathos* juvenil de 1919, como el esclarecimiento de los valores que ha creado y de la experiencia a que ha servido. La historia de ese episodio sentimental, que Chamson eleva a la categoría de una revolución nos enseña que poco a poco, después que las

ametralladoras de Noske restablecieron en Alemania el poder de la burguesía, el mesianismo de la "nueva generación" empezó a calmarse, renunciando a las responsabilidades precoces que, en los primeros años de post-guerra, se había apasionadamente atribuido. La fuerza que mantuvo viva hasta 1923, con alguna intermitencia, la esperanza revolucionaria no era, pues, la voluntad romántica de reconstrucción, la inquietud tumultuaria de la juventud en severa vigilia; era la desesperada lucha del proletariado en las barricadas, en las huelgas, en los comicios, en las trincheras. La acción heroica, operada con desigual fortuna, de Lenin y su aguerrida facción en Rusia, de Liebknecht, Rosa Luxemburgo y Eugenio Leviné en Alemania, de Bela Kun en Hungría, de los obreros de la Fiat en Italia hasta la ocupación de las fábricas y la escisión de las masas socialistas en Livorno.¹

La esperanza de la juventud no se encontraba suficientemente ligada a su época. André Chamson lo reconoce cuando escribe lo siguiente:

En realidad, vivíamos un último episodio de la Revolución del 48. Por última vez, acaso, espíritus formados por la más profunda experiencia histórica (fuese intuitiva o razonada) demandaban su fuerza a la más extrema ingenuidad de esperanza. Lo que nosotros buscábamos era una prosecución proudhoniana, una filosofía del progreso en la cual pudiésemos creer. Por un tiempo, la demandamos a Marx. Obedeciendo a nuestros deseos, el marxismo se nos aparecía como una exacta filosofía de la historia. La confianza que le acordábamos debía desaparecer pronto, en la abstracción triunfante de la Revolución del 19 y, más todavía, en las consecuencias que este mito debía tener sobre nuestras vidas y nuestros esfuerzos; pero en este momento poseía, por esto mismo, más fuerza. Vivimos, por ella, en la certidumbre de conocer el orden de los hechos que iban a desarrollarse, la marcha misma de los acontecimientos.

El testimonio de Jean Prevost ilustra otros lados de la revolución del 19: el esnobismo universitario con que los estudiantes de su generación se entregaron a una lectura

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

rabiosa de Marx; el aflojamiento súbito de su impulso al choque con el escandalizado ambiente doméstico y con los primeros bastonazos de la policía; la decepción, el escepticismo, más o menos disfrazados de retorno a la *sagesse*.² Los mejores espíritus, las mejores mentes de la nueva generación siguieron su trayectoria: los dadaístas pasaron del estridente tumulto de Dadá a las jornadas de la revolución suprarrealista: Raymond Lefebvre formuló su programa, en estos términos intransigentes: "la revolución o la muerte"; el equipo de intelectuales del *Ordine Nuovo*³ de Turín, asumió la empresa de dar vida en Italia al Partido Comunista, iniciando el trabajo político que debía costar, bajo el fascismo, a Gramsci, Terracini y otros, la condena a veinte o veinticinco años de prisión; Ernst Toller, Johannes R. Becher, George Grosz, en Alemania, reclamaron un puesto en la lucha proletaria. Pero, en esta nueva jornada, ninguno de estos nuevos revolucionarios había continuado pensando que la revolución era una empresa de la juventud que, en 1919, se había plegado al socialismo. Todos dejaban, más bien, de invocar su calidad de jóvenes, para aceptar su responsabilidad y su misión de hombres. La palabra "juventud", políticamente, estaba ya bastante comprometida. No en balde las jornadas del fascismo se cumplían al ritornello de *Giovinezza, giovinezza*.⁴

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

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

² Prudencia.

³ Orden Nuevo.

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

partidos revolucionarios. Pero, a condición de que los jóvenes sepan que mañana les tocará cumplir su misión, sin los álibis de la juventud, con responsabilidad y capacidad de hombres.

XV. EL PROCESO A LA LITERATURA FRANCESA CONTEMPORÁNEA

Explorando un sector contiguo al de las confesiones de Chamson, Prevost y otros "jóvenes europeos", para emplear el término de Drieu la Rochelle, me detendré con el lector en otro ensayo novísimo, el publicado por Emmanuel Berl, con el título de *Premier Panphlet. Les literateurs et la Revolution*,¹ en los números 73 a 75 de *Europe*. Berl intenta, en este ensayo, el replanteamiento de la cuestión de la Revolución y la Inteligencia, que tan frecuentemente preocupa a los intelectuales de los tiempos post-bélicos. Su estudio es, en gran parte, un proceso a la literatura francesa contemporánea, severamente acusada por su conformismo y su burguesismo, que Berl documenta copiosa y vivazmente.

Berl parte en su investigación de este punto de vista:

Dudo —comienza diciendo— que la idea de la revolución pueda ser clara para cualquiera que no entienda por ella la esperanza de confiscar el poder, en provecho del grupo de que forma parte. La más sólida enseñanza de Lenin es aquí, tal vez, donde hay que buscarla. La idea de la Revolución no se oscurece jamás en Lenin, porque él dispone de un criterio muy seguro para que sea posible que se oscurezca: todo el poder a los soviets, todo el poder a los bolcheviques. Triunfa sobre Kautsky con facilidad, porque Kautsky no sabe ya lo que entiende por la palabra Revolución, en tanto que Lenin lo sabe. En *Les Conquerants*,² Borodine declara "la Revolución es pagar al ejército". Así hubiera hablado Saint-Just. Y nosotros tenemos aquí el sentimiento de tocar la evidencia revolucionaria. Pero semejantes definiciones cesan de valer desde que no se está

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

² *Los conquistadores*.

más en plena acción, justificado por el acontecimiento que se desencadena. No puedo aceptar que se reduzca la idea revolucionaria a la serie de emociones o de efusiones líricas que puede suscitar en tal o cual persona. La Revolución no es el muchacho que disputa con su familia, ni el señor a quien aburre su mujer, ni la cortesana ávida de dejar a su amante para cambiar de mentira. Estamos obligados al análisis desde que queremos pensar. Es nuestro lote.

En la primera parte de esta proposición, la posición de Berl es justa; pero, como veremos más adelante, no lo es igualmente en la segunda. Berl distingue y separa los tiempos de acción de los tiempos de espera, distinción que para el "revolucionario profesional", de que habla Max Eastman, no existe. El secreto de Lenin está precisamente en su facultad de continuar su trabajo de crítica y preparación, sin aflojar nunca en su empeño, después de la derrota de 1905, en una época de pesimismo y desaliento. Marx y Engels realizaron la mayor parte de su obra, grande por su valor espiritual y científico, aun independientemente de su eficacia revolucionaria, en tiempos que ellos eran los primeros en no considerar de inminencia insurreccional. Ni el análisis los llevaba a inhibirse de la acción, ni la acción a inhibirse del análisis.

El autor del *Premier Panphlet* permanece fiel, en el fondo, a la reivindicación de la inteligencia pura. Esta es la razón de que acepte los reproches que M. Benda hace al pensamiento contemporáneo, aunque crea que "la más grave enfermedad de que sufre es la falta de coraje, no la falta de universidad". Berl observa, muy certeramente, que "el *clerc*³ no es estorbado por la política en la medida en que él la piensa, sino en la medida en que no la piensa" y que "la naturaleza del espíritu comporta que no sea jamás siervo de lo que considera, sino de lo que negligé". Pero cuando se trata de las consecuencias y las obligaciones de pensar la política, Berl exige que el intelectual comparta, forzosamente, su pesimismo, su criticismo negativo. Evitar, negligir la política es, sin duda, una manera de traicionar al espíritu; pero a su juicio, suscribir la esperanza de un partido, el mito de una revolución, lo es también.

Más interesante que su tesis respecto a los deberes de la inteligencia, son los juicios sobre la actual literatura fran-

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

La literatura conformista de la Francia contemporánea se siente superior y extraña a la ideología. No por eso está menos saturada de ideas, menos regida por impulsos que la conducen a un total acatamiento del espíritu reaccionario y decadente de la burguesía que traduce y complace. Berl, anota sagazmente que "no hay nada tan poincarista como los libros de M. Giraudoux, inspirados por la Notaría Berrichon, repletos de alusiones culturales como un discurso de M. Leon Berard y murmullos de gratitud al Dios histórico y social que permite estos ocios virgilianos [...]" Los personajes de Giraudoux reflejan el mismo sentimiento. Eglantina, por ejemplo, "tiende por inclinación natural hacia los señores ricos y nobles: posee esa afición preciosa del viejo que Frosine alababa ya en Marianne". Cocteau obedece con idéntico rigor al gusto del público burgués. Poco importa su amor por Picasso y Apollinaire. Hasta cuando parece empeñarse en la más insólita aventura, Cocteau no hace más que "preparar sus finas charadas para la duquesa de Guermantes".⁴ Berl desvanece la ilusión de Albert Thibaudet sobre una literatura antagónica, antitética de la política, por la juventud de sus líderes. "Los jóvenes cantan —dice Berl— como los viejos silban. M. Maurois escribe como M. Poincaré gobierna, con el cuidado y el sentido del menor riesgo.

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

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

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

La novela no logra adaptar sus métodos a los resultados de la psicología moderna. La mayor parte de los autores conservan o fingen conservar una fe en la confección de sus personajes, inadmisibles después de Freud. No quieren admitir que el relato que un personaje hace de su pasado revela más su estado presente que el pasado del cual hablan. Continúan representándose la vida de una persona como el desenvolvimiento de una cosa solitaria y determinada por anticipado en un tiempo vacío. No siguen las lecciones del *behaviorismo*,⁵ que debería producir, sin embargo, una literatura mucho más precisa que la nuestra, ni siquiera las lecciones del psicoanálisis, que deberían convencer definitivamente a los autores de que un personaje está impedido, por las leyes de la represión, de adquirir una conciencia clara de sí. Apenas si tienen en cuenta los descubrimientos de Bergson sobre el funcionamiento de la memoria.

Bergsonismo dictado quizá por razones patrióticas, se podría agregar, de acatamiento a la autoridad de un Bergson académico y conservador. Pues las reservas del orden y la claridad francesas a Freud y el psicoanálisis dependerán siempre, en no pequeña parte, de cierta escasa disposición patriótica a adherirse a las fórmulas de un "boche", aunque partan de las experiencias de Charcot.

Lo mejor del trabajo de Emmanuel Berl es esta requisitoria. En cuanto pasa a reivindicar la autonomía del intelectual, frente a las fórmulas y al pensamiento de la Revolución, no menos que frente a las fórmulas y el pensamiento reaccionarios, cae en la más incondicional servidumbre al mito de la Inteligencia pura. Todos los prejuicios de la crítica pequeño-burguesa y de su gusto por la utopía o su clausura en el escepticismo, asoman en este concepto:

La causa de la Inteligencia y la de la Revolución no se confunden sino en la medida en que la Revolución

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

es un no-conformismo. Pero es claro que la Revolución no puede reducirse a esto. Manera de negar, es también una manera de combatir y una manera de construir. Exige un programa por realizar y un grupo que lo realice. Ahora bien, el no-conformismo no sabría aceptar un programa y un orden dados, por el solo motivo de que se oponen al orden establecido.

Berl no quiere que el intelectual sea un hombre de partido. Tiene, tanto como Julien Benda, la idolatría del *clerc*. Y en esto, lo aventajan esos surrealistas contra quienes no ahorra críticas e ironías. Y no sólo los jóvenes surrealistas sino también el viejo Bernard Shaw que, aunque fabiano y heterodoxo, declaró en la más solemne ocasión de su vida: "Karl Marx hizo de mí un hombre".

Piensa Berl que el primer valor de la inteligencia, en esta época de transición y de crisis, debe ser la lucidez. Pero lo que, en verdad, disimula sus preocupaciones es la tendencia intelectual a evadirse de la lucha de clases, la pretensión de mantenerse *au dessus de la mêlée*.⁶ Todos los intelectuales que reconocen como suyo el estado de conciencia de Emmanuel Berl se adhieren abstractamente a la Revolución, pero se detienen ante la Revolución concreta. Repudian a la burguesía, pero no se deciden a marchar al lado del proletariado. En el fondo de su actitud se agita un desesperado egocentrismo. Los intelectuales querrían sustituir al marxismo, demasiado técnico para unos, demasiado materialista para otros, con una teoría propia. Un literato, más o menos ausente de la historia, más o menos extraño a la Revolución en acto, se imagina suficientemente inspirado para suministrar a las masas una nueva concepción de la sociedad y la política. Como las masas no le abren inmediatamente un crédito bastante largo, y prefieren continuar, sin esperar el taumatúrgico descubrimiento, el método marxista-leninista, el literato se disgusta del socialismo y del proletariado, de una doctrina y una clase que apenas conoce y a las que se acerca con todos sus prejuicios de universidad, de cenáculo o de café.

El drama del intelectual contemporáneo —escribe Berl— es que querría ser revolucionario y no puede conseguirlo. Siente la necesidad de sacudir el mundo moderno, cogido en las redes de los nacionalistas y las clases, siente la imposibilidad moral de aceptar

⁶ Por encima de la contienda.

el destino de los obreros de Europa —destino más inaceptable quizás que el de ningún grupo humano en ningún período de la historia— porque la civilización capitalista, si no los condena necesariamente a la miseria integral en que Marx los veía arrojados, no puede ofrecerles ninguna justificación de su existencia, en relación a un principio o a una finalidad cualquiera.

Los prejuicios de universidad, de cenáculo y de café, exigen coquetear con los evangelios del espiritualismo, imponen el gusto de lo mágico y lo oscuro, restituyen un sentido misterioso y sobrenatural al espíritu. Es lógico que estos sentimientos estorben la aceptación del marxismo. Pero es absurdo mirar en ellos otra cosa que un humor reaccionario, del que no cabe esperar ningún concurso al esclarecimiento de los problemas de la Inteligencia y la Revolución.

Cumplido el experimento del dadaísmo y del suprarrealismo, un grupo de los grandes artistas, a los que nadie discutirá la más absoluta modernidad estética, se ha dado cuenta de que, en el plano social y político, el marxismo representa incontestablemente la Revolución. André Breton encuentra vano alzarse contra las leyes del materialismo histórico y declara falsa "toda empresa de explicación social distinta de la de Marx". El suprarrealismo, acusado por Berl de haberse refugiado en un club de la desesperanza, en una literatura de la desesperanza, ha demostrado, en verdad, un entendimiento mucho más exacto, una noción mucho más clara de la misión del Espíritu. Quien, en cambio, no ha salido de la etapa de la desesperanza es más bien Emmanuel Berl, negativo, escéptico, nihilista confortado apenas por la impresión en que para la Inteligencia "no ha sonado todavía la hora de un suicidio quizá ineluctable". ¿Y no es significativo que un hombre de la calidad de Pierre Morhange, después del experimento de *Philosophie*⁷ y de *L'Esprit*⁸ haya acabado enrolándose en el equipo fundador de *La Revue Marxiste*?⁹ Morhange, no menos que Berl, reivindicaba intransigentemente los derechos del Espíritu. Pero en su severo análisis, en su honrada indagación de los ingredientes de todas las teorías filosóficas que se atribuyen la representación del Espíritu,

⁷ *Filosoffas*.

⁸ *El Espíritu*.

197 ⁹ *Revista Marxista*

debe haber comprobado que, en verdad, no tendrían sino al sabotaje intelectual de la Revolución.

Seguramente Berl teme que, al aceptar el marxismo, el intelectual renuncie a ese supremo valor, la lucidez, celosamente defendida en su proceso a la literatura. En este punto, como en todos, se acusa su extremo acatamiento a los postulados anárquicos y antidogmáticos del "libre pensamiento". Massis tiene, sin duda, razón contra estos heréticos sistemáticos, cuando afirma que sólo hay posibilidad de progreso y de libertad dentro del dogma. La aserción es falsa en lo que se refiere al dogma de Massis, que hace mucho tiempo dejó de ser susceptible de desarrollo, se petrificó en fórmulas eternas, se tornó extraño al devenir social e ideológico; pero adquiere validez si se le aplica a la doctrina de un movimiento social en marcha. La herejía individual es infecunda. En general, la fortuna de la herejía depende de sus elementos o de sus posibilidades de devenir en dogma de incorporarse en un dogma. El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento. El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio, que haga de él un factor de la historia y del progreso. Es entonces cuando su potencia de creación puede trabajar con la máxima libertad consentida por su tiempo. Shaw tiene esta intuición cuando dice: "Karl Marx hizo de mí un hombre; el socialismo hizo de mí un hombre". El dogma no impidió a Dante, en su época, ser uno de los más grandes poetas de todos los tiempos; el dogma, si así se prefiere llamarlo, ensanchando la acepción del término, no ha impedido a Lenin ser uno de los más grandes revolucionarios y uno de los más grandes estadistas. Un dogmático como Marx, como Engels, influye en los acontecimientos y en las ideas, más que cualquier gran herético y que cualquier gran nihilista. Este solo hecho debería anular toda aprehensión, todo temor respecto a la limitación de lo dogmático. La posición marxista, para el intelectual contemporáneo, no utopista, es la única posición que le ofrece una vía de libertad y de avance. El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse. El libre pensador a ultranza, se condena generalmente a la más estrecha de las servidumbres:

su especulación voltejea a una velocidad loca pero inútil en torno a un punto fijo. El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita. El sorelismo como retorno al sentido original de la lucha de clases, como protesta contra el aburguesamiento parlamentario y pacifista del socialismo, es el tipo de la herejía que se incorpora al dogma. Y en Sorel reconocemos al intelectual que, fuera de la disciplina de partido, pero fiel a una disciplina superior de clase y de método, sirve a la idea revolucionaria. Sorel logró una continuación original del marxismo, porque comenzó por aceptar todas las premisas del marxismo, no por repudiarlas a priori y en bloque, como Henri de Man en su vanidosa aventura. Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx.

XVI. LA CIENCIA DE LA REVOLUCIÓN

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

Pero lo que *La ciencia de la revolución* demuestra, más bien que la imposibilidad de Marx de emanciparse de Hegel, es la incapacidad de Max Eastman para emanciparse de William James. Eastman se muestra particularmente fiel a William James en su antihegelianismo. William James, después de reconocer a Hegel como uno de los pocos pensadores que proponen una solución de conjunto a los problemas dialécticos, se apresura a agregar: "escribía de una manera tan abominable que no lo he comprendido jamás". (*Introducción a la filosofía*.) Max Eastman no se ha esforzado más por comprender a Hegel. En su ofensiva contra el método dialéctico, actúan todas sus resistencias de norteamericano —proclive a un practicismo flexible e individualista, permeado de ideas pragmáticas— contra el panlogismo germano, contra el sistema de una concepción unitaria y dialéctica. En apariencia, el "americanismo" de la tesis de Max Eastman, está en su creencia de que la Revolución no necesita una filosofía sino solamente una ciencia, una técnica; pero, en el fondo, está verdaderamente en su tendencia anglosajona a rechazar, en el nombre del puro "buen sentido", toda difícil construcción ideológica chocante a su educación pragmática.

Max Eastman al reprochar a Marx el no haberse liberado de Hegel, le reprocha en general el no haberse liberado de

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

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

Al declarar alegremente que no hay tal Idea, que no hay Empíreo alguno que anda en el centro del universo, que la realidad última es, no el espíritu, sino la materia, puso de lado toda emoción sentimental y, en una disposición que parecía ser completamente realista, se puso a escribir la ciencia de la revolución del proletariado. Pero a pesar de esta profunda transformación emocional por él experimentada, sus escritos siguen teniendo un carácter metafísico y esencialmente animista. Marx no había examinado este mundo material, del mismo modo que un artesano examina sus materiales, a fin de ver la manera de sacar el máximo provecho de

ellos. Marx examinó el mundo material del mismo modo que un sacerdote examina el mundo ideal, con la esperanza de encontrar en él sus propias aspiraciones creadoras y, en caso contrario, para ver de qué modo podía trasplantarlas en él. Bajo su forma intelectual, el marxismo no representaba el pasaje del socialismo utópico al socialismo científico; no representaba la sustitución del evangelio nada práctico de un mundo mejor por un plan práctico, apoyado en un estudio de la sociedad actual e indicando los medios de reemplazarla por una sociedad mejor. El marxismo constituía el pasaje del socialismo utópico a una religión socialista, un esquema destinado a convencer al creyente de que el universo mismo engendra automáticamente una sociedad mejor y que él, el creyente, no tiene más que seguir el movimiento general de este universo.

No le bastan a Max Eastman, como garantía del sentido totalmente nuevo y revolucionario que tiene en Marx el empleo de la dialéctica, las proposiciones que él mismo copia en *La ciencia de la revolución* de la *Tesis sobre Feuerbach*. No recuerda, en ningún momento, esta terminante afirmación de Marx:

El método dialéctico no solamente difiere en cuanto al fondo del de Hegel sino que le es, aún más, del todo contrario. Para Hegel el proceso del pensamiento, que él transforma, bajo el nombre de idea, es un sujeto independiente, es el demiurgo (creador) de la realidad, no siendo esta última sino su manifestación exterior. Para mí, al contrario, la idea no es otra cosa que el mundo material traducido y transformado por el cerebro humano.

Sin duda Max Eastman pretenderá que su crítica no concierne a la exposición teórica del materialismo histórico, sino a un hegelianismo espiritual e intelectual —a cierta conformación mental de profesor de metafísica— de que a su juicio Max no supo nunca desprenderse, a pesar del materialismo histórico, y cuyos signos hay que buscar en el tono dominante de su especulación y de su prédica. Y aquí tocamos su error fundamental: su repudio de la filosofía misma, su mística convicción de que todo, absolutamente todo, es reducible a ciencia y de que la revolución socialista no necesita filósofos sino técnicos. Enmanuel Berl se burla cabalmente de esta tendencia, aunque

sin distinguirla, como es de rigor, de las expresiones auténticas del pensamiento revolucionario.

La agitación revolucionaria misma —escribe Berl— acaba por ser representada como una técnica especial que se podría enseñar en una Escuela Central. Estudio del marxismo superior, historia de las revoluciones, participación más o menos real en los diversos movimientos que pueden producirse en tal o cual punto, conclusiones obtenidas de estos ejemplos de los cuales hay que extraer una fórmula abstracta, que se podría aplicar automáticamente en todo lugar donde aparezca una posibilidad revolucionaria. Al lado del Comisario del Caucho, el Comisario de Propaganda, ambos politécnicos.

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

TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA REACCIÓN

I. LOS IDEÓLOGOS DE LA REACCIÓN*

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ *Principios de Política Impopular*.

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

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

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

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

II. CONTRADICCIONES DE LA REACCIÓN*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. EL DESTINO DE NORTEAMÉRICA

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

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

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

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

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

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

² Regalías.

³ Colonizador.

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

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

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

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

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

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

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

IV. EL CASO Y LA TEORÍA DE FORD*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. YANQUILANDIA Y EL SOCIALISMO*

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

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

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

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

221 1 Medida de Francia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

HISTORIA DE LA CRISIS MUNDIAL

PRIMERA CONFERENCIA*

LA CRISIS MUNDIAL Y EL PROLETARIADO PERUANO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CUARTA CONFERENCIA*

LA INTERVENCION DE ITALIA EN LA GUERRA

Yo no olvido durante mis lecciones que este curso es, ante todo, un curso popular, un curso de vulgarización. Trato de emplear siempre un lenguaje sencillo y claro y no un lenguaje complicado y técnico. Pero, con todo, al hablar de tópicos políticos, económicos, sociales no se puede prescindir de ciertos términos que tal vez no son comprensibles a todos. Yo uso lo menos que puedo la terminología técnica; pero en muchos casos tengo que usarla, aunque siempre con mucha parquedad.

Mi deseo es que esta clase sea accesible no sólo a los iniciados en ciencias sociales y ciencias económicas sino a todos los trabajadores de espíritu atento y estudioso. Y, por eso, cuando uso léxico oscuro, cuando uso términos poco usuales en el lenguaje vulgar, lo hago con mucha medida. Y trato de que estos periodos de mis lecciones resulten, en el peor de los casos, paréntesis pasajeros, cuya comprensión no sea indispensable para seguir y asimilar las ideas generales del curso. Esta advertencia me parece útil, de una parte para que los iniciados en ciencias sociales y económicas se expliquen por qué, en muchos casos, no recurro a una terminología técnica que consentiría mayor concisión en la exposición de las ideas y en el comentario de los fenómenos; y de otra parte, no obstante mi voluntad, por qué no puedo en muchos casos emplear un lenguaje popular y elemental.

A los no iniciados debo recordarles también que éstas son clases y no discurso. Por fuerza tienen que aparecer a veces un poco áridas.

* Pronunciada el viernes 6 de julio de 1923 en el local de la Federación de Estudiantes. Publicada en *Amauta* N° 32, Lima agosto-setiembre de 1930. *La Crónica* en su edición del 8 de julio

En las anteriores conferencias, primero al examinar la mentalidad de ambos grupos beligerantes y, luego, al examinar la conducta de los partidos socialistas y organizaciones sindicales, hemos determinado el carácter de la guerra mundial.

Y hemos visto por qué sus más profundos comentaristas la han llamado guerra absoluta. Guerra absoluta, esto es guerra de naciones, guerra de pueblos y no guerra de ejércitos. Adriano Tilgher llega a la siguiente conclusión:

La guerra absoluta ha sido vencida por aquellos gobiernos que han sabido conducirla con su mentalidad adecuada, dándole fines capaces de resultar mitos, estados de ánimo, pasiones y sentimientos populares, en este sentido nadie más que Wilson, con su predicación cuáquero-democrática¹ ha contribuido a reforzar los pueblos de la Entente en la persuasión incommovible de la justicia de su causa y en el propósito de continuar la guerra hasta la victoria final. Quien, en cambio, ha conducido la guerra absoluta con mentalidad de guerra diplomática o relativa o ha sido vencido (Rusia, Austria, Alemania) o ha corrido gran riesgo de serlo (Italia).

Esta conclusión de Adriano Tilgher define muy bien la significación principal de la intervención de los Estados Unidos, así como la fisonomía de la guerra italiana. Me ha parecido, por esto, oportuno, citarla al iniciar la clase de esta noche, en la cual nos ocuparemos, primeramente, de la intervención italiana y de la intervención norteamericana.

Italia intervino en la guerra, más en virtud de causas económicas que en virtud de causas diplomáticas y políticas. Su suelo no le permitía alimentar con sus propios productos agrícolas sino, escasamente, a dos tercios de su población.

Italia tenía que importar trigo y otros artículos indispensables a un tercio de su población, y tenía, al mismo tiempo, que exportar las manufacturas, las mercaderías, los productos de su trabajo y de su industria en proporción suficiente para pagar ese trigo y esos artículos alimenticios y materias primas que le faltaban. Por consiguiente, Italia estaba a merced, como está también hoy,

¹ Cuáquero, secta protestante, fundada en Inglaterra en el siglo XVII, por Guillermo Fox; pero fue William Penn quien la introdujo en los Estados Unidos.

de la potencia dueña del dominio de los mares. Sus importaciones y sus exportaciones, indispensables a su vida, dependían, en una palabra, de Inglaterra.

Italia carecía de libertad de acción. Su neutralidad era imposible. Italia no podía ser, como Suiza, como Holanda, una espectadora de la guerra. Su rol en la política europea era demasiado considerable para que, desencadenada una guerra continental, no la arrastrase. No habiéndose puesto al lado de los austro-húngaros, era inevitable para Italia ponerse al lado de los aliados. Italia era verdadera prisionera de las naciones aliadas.

Estas circunstancias condujeron a Italia a la intervención. Las razones diplomáticas eran, comparativamente, de menor cuantía. Probablemente no habrían bastado para obligar a Italia a la intervención. Pero sirvieron, por supuesto, para que los elementos intervencionistas crearan una corriente de opinión favorable a la guerra. Los elementos intervencionistas eran en Italia de dos clases. Los unos se inspiraban en ideales nacionalistas y revanchistas y veían en la guerra ocasión de reincorporar a la nación italiana los territorios irredentos de Trento y Trieste. Veían, además, en la guerra, una aventura militar, fácil y gloriosa, destinada a engrandecer la posición de Italia en Europa y en el mundo. Los otros elementos intervencionistas se inspiraban en ideales democráticos, análogos a los que más tarde patrocinó Wilson, y veían en la guerra una cruzada contra el militarismo prusiano y por la libertad de los pueblos. El gobierno italiano tuvo en cuenta los ideales de los nacionalistas al concertar la intervención de Italia en la guerra.

Entre los aliados e Italia se suscribió el pacto secreto de Londres. Este pacto secreto, este célebre Pacto de Londres, publicado después por los bolcheviques, establecía la parte que tocaría a Italia en los frutos de la victoria. Este pacto, en suma, empequeñecía la entrada de Italia en la guerra. Italia no intervenía en la guerra en el nombre de un gran ideal, en el nombre de un gran mito, sino en el nombre de un interés nacional. Pero ésta era la verdad oculta de las cosas. La verdad oficial era otra. Conforme a la verdad oficial, Italia se batía por la libertad de los pueblos débiles, etc. En una palabra, para el uso interno se adoptaban las razones de los intervencionistas nacionalistas y revanchistas; para el uso externo se adoptaban las razones de los intervencionistas democráticos. Y se callaba la razón fundamental: la necesidad en que Italia se encontraba o se hallaba de intervenir en la

contienda, en la imposibilidad material de permanecer neutral. Por eso dice Adriano Tilgher que, en un principio, la guerra italiana fue conducida con mentalidad de guerra relativa, de guerra diplomática. Las consecuencias de esta política se hicieron sentir muy pronto.

Durante la primera fase de la guerra italiana, hubo en Italia una fuerte corriente de opinión neutralista. No solamente eran adversos a la guerra los socialistas. También lo eran los giolittianos, Giolitti y sus partidarios, o sea un numeroso grupo burgués. Justamente la existencia de este grupo de opinión burguesa neutralista consintió a los socialistas actuar con mayor libertad, con mayor eficacia, dentro de un ambiente bélico menos asfixiantemente bélico que los socialistas de los otros países beligerantes. Los socialistas aprovecharon de esta división del frente burgués para afirmar la voluntad pacifista del proletariado.

La "unión sagrada", la fusión de todos los partidos en uno solo, el Partido de la Defensa Nacional, no era, pues, completa en Italia. El pueblo italiano no sentía unánimemente la guerra. Fueron estas causas políticas, estas causas psicológicas, más que toda causa militar, las que originaron la derrota de Caporetto,² la retirada desastrosa de las tropas italianas ante la ofensiva austro-húngara. Y la prueba de esto la tenemos en la segunda fase de la guerra italiana.

Después de Caporetto, hubo una reacción en la política, en la opinión italiana. El pueblo empezó a sentir de veras la necesidad de empeñar en la guerra todos sus recursos.

Los neutralistas giolittianos se adhirieron a la "unión sagrada". Y desde ese momento no fue ya sólo el ejército italiano, respaldado por un gobierno y una corriente de opinión intervencionista, quien combatió contra los austro-alemanes. Fue casi todo el pueblo italiano. La guerra dejó de ser para Italia guerra relativa. Y empezó a ser guerra absoluta.

Comentadores superficiales que atribuyeron a la derrota de Caporetto causas exclusivamente militares, atribuyeron luego a la reacción italiana causas militares tam-

² El 23 de setiembre de 1917, el ejército italiano sufrió un grave contraste militar frente al ejército alemán, al mando del general Otto von Bellow, en un frente de 25 kilómetros cuyo punto central era Caporetto, quedando en poder de éste 200 000 prisioneros italianos; 1 800 cañones y gran cantidad de pertrechos y municiones.

bién. Dieron una importancia exagerada a las tropas y a los recursos militares enviados por Francia al frente italiano. Pero la historia objetiva y documentada de la guerra italiana nos enseña que estos refuerzos fueron, en verdad, muy limitados y estuvieron destinados, más que a robustecer numéricamente el ejército italiano, a robustecerlo moralmente. Resulta, en efecto, que Italia, en cambio de los refuerzos franceses recibidos, envió a Francia algunos refuerzos italianos.

Hubo canje de tropas entre el frente italiano y el frente francés. Todo esto tuvo una importancia secundaria en la reorganización del frente italiano. La reacción italiana no fue una reacción militar; fue una reacción moral, una reacción política.

Mientras fue débil el frente político italiano, fue débil también el frente militar. Desde que empezó a ser fuerte el frente político, empezó a ser fuerte también el frente militar. Porque, así en este aspecto de la guerra mundial, como en todos sus otros grandes aspectos, los factores políticos, los factores morales, los factores psicológicos tuvieron mayor trascendencia que los factores militares.

La confirmación de esta tesis la encontraremos en el examen de la eficacia de la intervención americana. Los Estados Unidos aportaron a los aliados no sólo un valioso concurso moral y político.

Los discursos y las proclamas de Wilson debilitaron el frente alemán más que los soldados norteamericanos y más que los materiales de guerra americanos, es decir, norteamericanos.

Así lo acreditan los documentos de la derrota alemana. Así lo establecen varios libros autorizados, entre los cuales citaré, por ser uno de los más conocidos, el libro de Francisco Nitti *Europa sin paz*.³ Los discursos y las proclamas de Wilson socavaron profundamente el frente austro-alemán. Wilson hablaba del pueblo alemán como de un pueblo hermano. Wilson decía: "Nosotros no hacemos la guerra contra el pueblo alemán, sino contra el militarismo prusiano". Wilson prometía al pueblo alemán una paz sin anexiones ni indemnizaciones.

Esta propaganda, que repercutió en todo el mundo, creando un gran volumen de opinión en favor de la causa aliada, repercutió también en Alemania y Austria. El pueblo

³ Ver el ensayo de José Carlos Mariátegui sobre F. Nitti en

alemán sintió que la guerra no era ya una guerra de defensa nacional. Austria, naturalmente, fue conmovida mucho más que Alemania por la propaganda wilsoniana. La propaganda wilsoniana estimuló en Bohemia, en Hungría, en todos los pueblos incorporados por la fuerza al Imperio Austro-Húngaro, sus antiguos ideales de independencia nacional.

Los efectos de este debilitamiento del frente político alemán y del frente político austríaco tenían que manifestarse, necesariamente, a renglón seguido del primer quebranto militar. Y así fue. Mientras el gobierno alemán y el gobierno austríaco pudieron mantener con vida la esperanza de la victoria, pudieron, también, conservar la adhesión de sus pueblos a la guerra. Apenas esa esperanza empezó a desaparecer las cosas cambiaron.

El gobierno alemán y el gobierno austríaco perdieron el control de las masas, minadas por la propaganda wilsoniana.

La ofensiva de los italianos en el Piave encontró un ejército enemigo poco dispuesto a batirse hasta el sacrificio. Divisiones enteras de checo-eslavos capitularon. El frente austríaco se deshizo. Y este desastre militar y moral resonó inmediatamente en el frente alemán. El frente alemán estaba, no obstante la vigorosa ofensiva alemana, militarmente intacto. Pero el frente alemán estaba, en cambio, política y moralmente quebrantado y franqueado.

Hay documentos que describen el estado de ánimo de Alemania en los días que precedieron a la capitulación. Entre esos documentos citaré las Memorias de Ludendorff, las Memorias de Hindenburg y las Memorias de Erzberger, el líder del Centro Católico alemán, asesinado por un nacionalista, por su adhesión a la Revolución y a la República Alemana y a la paz de Versalles. Tanto Ludendorff como Hindenburg y como Erzberger nos enteran de que el Kaiser, considerando únicamente el aspecto militar de la situación, alentó hasta el último momento la esperanza de una reacción del ejército alemán que permitiese obtener la paz en las mejores condiciones.

El Kaiser pensaba: "Nuestro frente militar no ha sido roto". Quienes lo rodeaban sabían que ese frente militar, inexpugnable aparentemente al enemigo, estaba ganado por su propaganda política. No había sido aún roto materialmente; pero sí invalidado moralmente. Ese frente militar no estaba dispuesto a obedecer a sus generalísimos y a su gobierno. En las trincheras germinaba la revolución.

Hasta ahora los alemanes pangermanistas, los alemanes nacionalistas afirman orgullosamente: "Alemania no fue vencida militarmente". Es que esos pangermanistas, esos nacionalistas, tienen el viejo concepto de la guerra relativa, de la guerra militar, de la guerra diplomática. Ellos no ven del cuadro final de la guerra sino lo que el Kaiser vio entonces: el frente militar alemán intacto.

Su error es el mismo error de los comentaristas superficiales que vieron en la derrota italiana de Caporetto únicamente las causas militares y que vieron, más tarde, en la reorganización del frente italiano, únicamente causas militares. Esos nacionalistas, esos pangermanistas, son impermeables al nuevo concepto de la guerra absoluta.

Poco importa que la derrota de Alemania no fuese una derrota militar. En la guerra absoluta la derrota no puede ser una derrota militar sino una derrota al mismo tiempo política, moral, ideológica, porque en la guerra absoluta los factores militares están subordinados a los factores políticos, morales e ideológicos. En la guerra absoluta la derrota no se llama derrota militar, aunque no deje de serlo; se llama derrota, simplemente. Derrota sin adjetivo, porque su definición única es la derrota integral.

Los grandes críticos de la guerra mundial no son, por esto, críticos militares. No son los generalísimos de la victoria ni los generalísimos de la derrota. No son Foch ni Hindenburg, Díaz ni Ludendorff. Los grandes críticos de la guerra mundial, son filósofos, políticos, sociólogos. Por primera vez la victoria ha sido cuestión de estrategia ideológica y no de estrategia militar. Desde ese punto de vista, vasto y panorámico, puede decirse, pues, que el generalísimo de la victoria ha sido Wilson. Y este concepto resume el valor de la intervención de los Estados Unidos.

No haremos ahora el examen del programa wilsoniano; no haremos ahora la crítica de la gran ilusión de la Liga de las Naciones. De acuerdo con el programa de este curso, que agrupa los grandes aspectos de la crisis mundial, con cierta arbitrariedad cronológica, necesaria para la mejor apreciación panorámica, dejaremos estas cosas para la clase relativa a la paz de Versalles.

Mi objeto en esta clase ha sido sólo el de fijar rápidamente el valor de la intervención de los Estados Unidos como factor de la victoria de los aliados.

La ideología de la intervención americana, la ideología de Wilson⁴ requiere examen aparte. Y este examen par-

ticular tiene que ser conectado con el examen de la paz de Versalles y de sus consecuencias económicas y políticas.

Hoy dedicaremos los minutos que aún nos quedan al estudio de aquel otro trascendental fenómeno de la guerra: la Revolución Rusa y la derrota rusa. Echaremos una ojeada a los preliminares y a la fase social-democrática de la Revolución Rusa. Veremos cómo se llegó al gobierno de Kerensky.

En la conferencia anterior, al exponer la conducta de los partidos socialistas de los países beligerantes, dije cuál había sido la posición de los socialistas rusos frente a la conflagración.

En Rusia, la mayoría del movimiento obrero y socialista fue contraria a la guerra. El grupo acaudillado por Plejanov no creía que la victoria robusteciera al zarismo; pero la mayoría socialista y sindicalista comprendió que le tocaba combatir en dos frentes: contra el imperialismo alemán y contra el zarismo.

Muchos socialistas rusos fueron fieles a la declaración del Congreso de Stuttgart que fijó así el deber de los socialistas ante la guerra: trabajar por la paz y aprovechar de las consecuencias económicas y políticas de la guerra para agitar al pueblo y apresurar la caída del régimen capitalista.

El gobierno zarista, es casi inútil decirlo, conducía la guerra con el criterio de guerra relativa, de guerra militar, de guerra diplomática. La guerra rusa no contaba con la adhesión sólida del pueblo ruso. El frente político interno era en Rusia menos fuerte que en ningún otro país beligerante. Rusia fue, sin duda, por estas razones, la primera vencida.

Dentro de la burguesía rusa había elementos democráticos y pacifistas inconciliables con el zarismo. Y dentro de la corte del Zar había conspiradores germanófilos que complotaban en favor de Alemania. Todas estas circunstancias hacían inevitable la derrota y la revolución rusas.

Un interesante documento de los días que precedieron a la Revolución es el libro de Mauricio Paleologue, *La Rusia de los Zares durante la Gran Guerra*. Mauricio Paleologue

⁴ Ver el ensayo dedicado a Wilson por José Carlos Mariátegui en *La Escena Contemporánea*.

era el embajador de Francia ante el Zar. Fue un explorador cercano de la caída del absolutismo ruso. Asistió a este espectáculo desde un palco de *avant scene*.⁵

Las páginas del libro de Mauricio Paleologue describen el ambiente oficial ruso del período de incubación revolucionaria. Los hombres del zarismo presintieron anticipadamente la crisis. La presintieron igualmente los representantes diplomáticos de las potencias aliadas. Y el empeño de unos y otros se dirigió a no conjurarla, porque habría sido vano intento, sino a encauzarla en la forma menos dañina a sus respectivos intereses.

Los embajadores aliados en Petrogrado trataban con los miembros aliadófilos del régimen zarista y con los elementos aliadófilos de la democracia y de la social-democracia rusas.

Paleologue nos cuenta cómo en su mesa comían Milukoff, el líder de los Kadetes,⁶ y otros líderes de la democracia rusa.

El régimen zarista carecía de autoridad moral y de capacidad política para manejar con acierto los negocios de la guerra. Cerca de la Zarina intrigaba una camarilla germanófila. La Zarina, de temperamento místico y fanático, era gobernada por el monje Rasputín, por aquella extraña figura, alrededor de la cual se tejieron tantas leyendas y se urdieron tantas fantasías.

El ejército se hallaba en condiciones morales y materiales desastrosas. Sus servicios de aprovisionamiento, amunicionamiento, transporte, funcionaban caóticamente. El descontento se extendía entre los soldados. El Zar, personaje imbécil y medioeval, no permitía ni tampoco percibía la vecindad de la catástrofe.

Dentro de esta situación se produjo el asesinato del monje Rasputín, favorito de la Zarina, papa negro del zarismo. El Zar ordenó la prisión del príncipe Dimitri, acusado del asesinato de Rasputín. Y comenzó entonces un conflicto entre el Zar y los personajes aliadófilos de la Corte que, avisadamente, presentían los peligros y las amenazas del porvenir. La nobleza demandó la libertad del príncipe Dimitri. El Zar se negó diciendo: "Un asesinato es siempre un asesinato".

⁵ Palco del proscenio.

⁶ Partido político burgués que anhelaba una Constitución liberal para Rusia. Se llamaba Constitucional Demócrata.

Eran días de gran inquietud para la aristocracia rusa, que arrojaba sobre la Zarina la responsabilidad de la situación. Algunos parientes del Zar se atrevieron a pedirle el alejamiento de la Zarina de la Corte.

El Zar resolvió tomar una actitud medioevalmente caballeresca e hidalga. Pensó que todos se confabulaban contra la Zarina porque era extranjera y porque era mujer. Y resolvió cubrir las responsabilidades de la Zarina con su propia responsabilidad. La suerte del Imperio Ruso estaba en manos de este hombre insensato y enfermo. La Zarina, alucinada y delirante, dialogaba con el espíritu de Rasputín y recogía sus inspiraciones.

El monje Rasputín, a través de la Zarina, inspiraba desde ultratumba al Zar de todas las Rusias. No había casi en Rusia quien no se diese cuenta de que una crisis política y social tenía necesariamente que explotar de un momento a otro.

Vale la pena relatar una curiosa anécdota de la corte rusa. Paleologue, el embajador francés, y su secretario, estuvieron invitados a almorzar el 10 de enero de 1917, el año de la Revolución, en el palacio de la gran duquesa María Pawlova. Paleologue y su secretario subieron la regia escala del palacio. Y al entrar en el gran salón no encontraron en él sino a una dama de honor de la gran duquesa: la señorita Olive. La señorita Olive, de pie ante la ventana del salón, contemplaba pensativamente el panorama del Neva, en el cual se destacaban la catedral de San Pedro y San Pablo y las murallas de la Fortaleza, la prisión del Estado. Paleologue interrumpió cortésmente a la señorita Olive: "Yo acabo de sorprender, si no vuestros pensamientos, al menos la dirección de vuestros pensamientos. Me parece que Ud. mira muy atentamente la prisión". Ella respondió: "Sí; yo contemplaba la prisión. En días como estos no puede uno guardarse de mirarla". Y luego agregó, dirigiéndose al secretario: "Señor de Chambrun, cuando yo esté allá, enfrente, sobre la paja de los calabozos, ¿vendrá Ud. a verme?".

La joven dama de honor, probablemente lectora voluptuosa y espeluznada de la historia de la Revolución Francesa, preveía que a la nobleza rusa le estaba deparado el mismo destino de la nobleza francesa del siglo dieciocho y que ella, como en otros tiempos, otras bellas y elegantes y finas damas de honor, estaba destinada a una trágica y sombría residencia en un calabozo de alguna Bastilla tétrica.

Los días de la autocracia rusa estaban contados. La aristocracia y la burguesía trabajaban porque la caída del zarismo no fuese también su caída. Los representantes aliados trabajaban porque la transición del régimen zarista a un régimen nuevo no trajese un período de anarquía y de desorden que invalidase a Rusia como potencia aliada. Indirectamente, la aristocracia divorciada del Zar, la burguesía y los embajadores aliados no hacían otra cosa que apresurar la revolución. Interesados en canalizar la revolución, en evitar sus desbordes y en limitar su magnitud, contribuían todos ellos a acrecentar los gérmenes revolucionarios. Y la revolución vino. El poder estuvo fugazmente en poder de un príncipe de la aristocracia aliadófila.

Pero la acción popular hizo que pasara en seguida a manos de hombres más próximos a los ideales revolucionarios de las masas. Se construyó, a base de Socialistas Revolucionarios⁷ y de mencheviques,⁸ el gobierno de coalición de Kerensky. Kerensky era una figura anémica del revolucionarismo ruso. Miedoso de la revolución, temeroso de sus extremas consecuencias, no quiso que su gobierno fuera un gobierno exclusivamente obrero, exclusivamente proletario, exclusivamente socialista. Hizo, por eso, un gobierno de coalición de los Socialistas Revolucionarios y de los mencheviques con los kadetes y los liberales.⁹

Dentro de este ambiente indeciso, dentro de esta situación vacilante, dentro de este régimen estructuralmente precario y provisional, fue germinada, poco a poco, la Revolución Bolchevique.

En la próxima clase veremos cómo se preparó, cómo se produjo este gran acontecimiento, hacia el cual convergen las miradas del proletariado universal, que por encima de todas las divisiones y de todas las discrepancias de doctrina contempla, en la Revolución Rusa, el primer paso de la humanidad hacia un régimen de fraternidad, de paz y de justicia.

⁷ Partido de tendencias utópicas y anárquicas que utilizaba el terrorismo como medio de acción.

⁸ Después del II Congreso de la Social-Democracia rusa, realizado en Londres, en 1903, se denominó mencheviques (minoría) a quienes se opusieron a los partidarios de Lenin (bolcheviques: mayoría) que vencieron en la elección de los organismos centrales del Partido.

⁹ Sector político que bregaba por dar una Constitución a la Rusia zarista.

SEXTA CONFERENCIA*

LA REVOLUCIÓN ALEMANA

El tema de la conferencia de esta noche es la Revolución Alemana.

En las conferencias precedentes, he expuesto los aspectos principales del proceso de generación, de incubación de la Revolución Alemana.

He dicho ya que la guerra no fue popular en Alemania; que el gobierno alemán condujo la guerra con el viejo criterio de guerra relativa, de guerra militar, de guerra no total; que el gobierno alemán no supo crear ningún mito popular capaz de asegurarle la adhesión sólida de las clases populares; y que la guerra fue presentada al pueblo alemán exclusivamente como guerra de defensa nacional. Mientras el gobierno alemán mantuvo viva la esperanza de la victoria; mientras ningún fracaso militar desacreditó su aventura; mientras pudo evitar al pueblo el hambre y las privaciones, consiguió que la opinión pública sufriese, sin rebelión, la guerra. Pero no consiguió apasionar a las masas por sus ideales imperialistas. La guerra no era popular en el proletariado. Los intelectuales, la inteligencia alemana, se pusieron, en su mayoría, al servicio de la guerra, al servicio de la agresión, y crearon una cínica, una delirante literatura de guerra.

Los poetas alemanes cantaron la guerra y denigraron la paz. Tomás Mann escribió: "El hombre se malogra en la paz. El reposo perezoso es la tumba del corazón. La ley es la amiga del débil; ella quiere aplanarlo todo; si ella pudiera, achataría al mundo; pero la guerra hace surgir la fuerza".

* Pronunciada el viernes 20 de julio de 1923 en el local de la Federación de Estudiantes (Palacio de la Exposición). Una reseña periodística de esta conferencia se encuentra en *La Crónica* del 23 de julio del mismo año.

Heinrich Vierordt escribió su *Deutschland, hasse (Alemania, odia)*. El profesor Ostwald escribió: "Alemania quiere organizar Europa, pues Europa hasta ahora no ha estado organizada".

Finalmente, los famosos 93 intelectuales alemanes suscribieron aquel célebre manifiesto auspiciando y defendiendo, servilmente, la guerra alemana. Pero, no obstante toda esta literatura bélica, únicamente la burguesía y la pequeña burguesía deliraron de nacionalismo. El proletariado declaró apoyar la guerra no por convicción, sino por deber. El proletariado no suscribió nunca los cínicos conceptos de los intelectuales burgueses y pequeño burgueses.

Además, casi desde el primer momento, apenas pasado el período de intoxicación y de confusión de la declaratoria, se alzaron en Alemania algunas honradas y valientes voces de protesta.

Cuatro sabios alemanes tomaron posición contra los noventitres intelectuales del manifiesto y publicaron un contra-manifiesto. Ya os he hablado de estos cuatro sabios que fueron el físico Einstein, el fisiólogo Nicolai, el filósofo Buek y el astrónomo Foerster. El poeta Hermann Hesse, asilado como Romain Rolland en Suiza, escribió un canto a la paz y un llamado a los pensadores de Europa, invitándolos a salvar lo poco de paz que podía todavía ser salvado y a no saquear, ellos también, con su pluma el porvenir europeo. La revista *Die Weissen Blaetter*¹⁰ fue un hogar de los intelectuales alemanes fieles a la causa de la unidad moral de Europa y de la civilización occidental. Y varios líderes del proletariado, Karl Liebknecht, Rosa Luxemburgo, Kurt Eisner, Franz Mehring, Leon Janguiches y otros más, reaccionaron contra la guerra y denunciaron su meta imperialista y contra-revolucionaria. Carlos Liebknecht, fue uno de los catorce diputados contrarios a los créditos de guerra el 4 de Agosto; pero estos 14 diputados no votaron contra los créditos en el Parlamento sino en el seno del grupo socialista parlamentario.

La gran mayoría del grupo acordó votar los créditos. Y los catorce diputados de la minoría, Carlos Liebknecht entre ellos, resolvieron someterse a la decisión de la mayoría. Pero Carlos Liebknecht sintió muy pronto la necesidad de salvar su propia y personal responsabilidad de líder y de intelectual socialista. Y en diciembre de 1914

votó contra los nuevos créditos de la guerra, sin hacer caso de la voluntad del grupo socialista parlamentario.

Por supuesto, dentro y fuera del Reichstag,¹¹ del parlamento alemán una tempestad se desencadenó contra Carlos Liebknecht. Y en enero de 1915 Carlos Liebknecht fue movilizadado en el ejército. Se le envió a Kustrin. Liebknecht se negó a aceptar el fusil. Se le trasladó entonces a una compañía de obreros, de sospechosos, a Lorena. Luego se le mandó al frente de Rusia. Y, desde el frente, Carlos Liebknecht escribió a sus hijos el 21 de diciembre: "Yo no dispararé". Asistió aún, a otras sesiones del Reichstag, donde nuevamente insurgió repetidas veces contra el gobierno alemán y contra la guerra. Los clamores de la Cámara cubrieron, ahogaron, acallaron invariablemente su voz solitaria y heroica. Pero Carlos Liebknecht no renunció a su propaganda, unido a Rosa Luxemburgo, a Franz Mehring, a Clara Zetkin, escribió aquellas célebres cartas, suscritas con el seudónimo de Spartacus,¹² que más tarde fue el nombre del Partido Comunista Alemán.

El 1º de Mayo de 1918 se realizó en Berlín la primera demostración pública contra la guerra. Carlos Liebknecht, disfrazado de civil, asistió a ella. Fue arrestado y procesado por traición a la Patria. El tribunal militar lo condenó entonces a cuatro años de trabajos forzados. Un año más tarde, la revolución le abrió las puertas de la cárcel. La figura de Liebknecht, como vemos, no era la única en las filas dirigentes del proletariado alemán que luchaba contra la guerra.

Al lado de Liebknecht se agrupan varias figuras gloriosas. He mencionado ya a Rosa Luxemburgo, a Clara Zetkin, a Eugenio Levinés. Todos estos líderes reconocieron que su deber era combatir a la guerra, como reconocieron, más tarde, que su deber era llevar a su meta final la revolución. Todos ellos militares, con Carlos Liebknecht, en el grupo Spartacus, célula inicial del Partido Comunista Alemán. Pero de su conducta durante la revolución misma me ocuparé oportunamente. Ahora no está en examen sino su conducta durante la pre-revolución, porque, ba-

¹¹ Una rama del Parlamento alemán compuesto por el Reichstag o reunión de los diputados del pueblo. La otra era el Bundstag o reunión de los delegados de los Estados.

¹² Liebknecht, Carlos (1871-1919). Jefe del Partido Comunista alemán. Diputado al Reichstag, apoyó abiertamente la revolución comunista en Rusia. Estuvo preso varios años. Sus partidarios se llamaban "espartaquistas" y combatían al socialismo moderado. Murió durante una insurrección popular.

sándome en ella, estoy sosteniendo que existía en el movimiento proletario alemán un ambiente distinto acerca de la guerra que en el movimiento proletario en las naciones aliadas. Un numeroso núcleo de opinión proletaria, reprimido, es verdad, marcialmente por la acción del gobierno, luchaba por revelar contra la guerra al proletariado alemán. Y los cien diputados del socialismo alemán, la mayoría de los líderes de la social-democracia, no podían dar a la guerra una adhesión ardorosa, un apoyo incondicional. La burguesía y la clase media alemanas peleaban por los ideales del militarismo prusiano, por el dominio del mundo, por el *Deutschland uber alles*,¹³ por el *ubervolk*¹⁴ por el sometimiento de Europa a la organización alemana; pero el proletariado alemán, conforme a las palabras de orden de sus líderes mayoritarios, no peleaba sino por un interés de defensa nacional. El proletariado alemán no sentía la necesidad absoluta de la guerra *jusqu'au bout*,¹⁵ de la guerra hasta el fin, de la guerra absoluta y, sobre todo, hasta el anonadamiento total del enemigo.

Wilson y su propaganda democrática, Wilson y sus Catorce Puntos, Wilson y sus ilusiones de un nuevo código de justicia internacional, encontraron, por consiguiente, en el frente alemán, un frente permeable, un frente vulnerable, un frente franqueable. Ya he dicho la resonancia revolucionaria que tuvo en el pueblo el programa wilsoniano. Desde que al pueblo austríaco le fue dicho que los aliados no combatían contra ellos sino contra sus gobiernos, desde que les fue asegurado que no se les impondría una paz de anexiones, ni de indemnizaciones, el pueblo alemán y el pueblo austríaco empezaron a sentir cada vez menos la necesidad de la guerra. Además, como ya he dicho también, la propaganda wilsoniana estimuló y despertó en las nacionalidades encerradas en el Imperio Austro-Húngaro viejos y arraigados ideales de independencia nacional.

Y, de otra parte, la Revolución Rusa, repercutió también revolucionariamente en el proletariado austríaco y en el proletariado alemán. Dos propagandas se juntaron para minar y franquear el frente austro-alemán: la propaganda democrática de Wilson y la propaganda maximalista de los bolcheviques.

¹³ Alemania sobre todos.

¹⁴ Sobre el pueblo.

¹⁵ Hasta el fin.

Los efectos de estas propagandas tuvieron que manifestarse a continuación del primer quebranto militar austro-alemán. La ofensiva italiana en el Piave encontró al ejército austríaco mal dispuesto al sacrificio.

Las tropas checoeslovacas capitularon casi en masa. Y en el frente alemán, la noticia de este desastre y la ofensiva francesa, desencadenaron la explosión de los gérmenes revolucionarios durante tanto tiempo acumulados.

El pueblo alemán y el ejército alemán manifestaron su voluntad de paz y de capitulación. E insurgieron contra el Kaiser y la monarquía, contra el régimen responsable de la guerra, culpable de la derrota. Deslindaron la responsabilidad del gobierno y del pueblo alemán. Y barrieron a la monarquía y a todas sus instituciones.

El 9 de noviembre de 1918, a poco más de un año de distancia de la Revolución Rusa, se produjo la Revolución Alemana. La historia de los acontecimientos de esos días es conocida. Estalló una huelga revolucionaria en Kiel y Hamburgo. Se insurreccionaron los marineros, quienes en automóviles marcharon sobre Berlín. La huelga general fue proclamada. Las tropas se negaron a reprimir al proletariado insurgente. El Kaiser abdicó y abandonó Berlín. Y los revolucionarios proclamaron la República en Alemania. La Revolución tuvo en ese instante un carácter netamente proletario.

Se constituyeron en Alemania los consejos de obreros y soldados, los soviets en suma. Y se formó un ministerio de socialistas mayoritarios. Pero este ministerio no comprendió al ala izquierda del socialismo, al grupo de Karl Liebknecht, Rosa Luxemburgo, Franz Mehring, Clara Zetkin, etc., contrario a un compromiso con los socialistas mayoritarios que habían amparado la guerra. Más aún, entre el grupo de Carlos Liebknecht y Rosa Luxemburgo y los socialistas gobernantes se abrieron rápidamente las hostilidades. Carlos Liebknecht fundó la Unión Spartacus, el Partido Comunista Alemán y el órgano periodístico de los espartaquistas *Die Rote Fahne (La Bandera Roja)*.

Los espartaquistas propugnaron la realización del socialismo a través de la dictadura del proletariado, del gobierno de los soviets. Reclamaron la confiscación de todas las propiedades de la Corona en beneficio de la colectividad; la anulación de las deudas del Estado y los empréstitos de guerra; la expropiación de la propiedad agrícola grande y media y la constitución de cooperativas agrícola-

las encargadas de administrarlas, mientras las pequeñas propiedades permanecían en manos de sus pequeños poseedores hasta que quisieran voluntariamente unirse a las cooperativas; la nacionalización de todos los bancos, minas, fábricas y grandes establecimientos industriales y comerciales. En suma, los espartaquistas propusieron la actuación en Alemania del programa actuado en Rusia por los maximalistas.

Los socialistas mayoritarios, Ebert, Scheidemann, etc., eran adversos a este programa. Y las masas que los seguían no estaban espiritualmente preparadas para una transformación tan radical del régimen de Alemania. Los socialistas independientes, Kautsky, Hasse, Hilferding, etcétera, se mostraron vacilantes. No se inclinaban por el limitado y opacado reformismo de los socialistas mayoritarios ni por el revolucionarismo de los espartaquistas. Los espartaquistas iniciaron, a la manera bolchevique, una campaña de agitación progresiva. Las figuras que acudían a la Unión Spartacus, eran, ciertamente, figuras de primer rango en el movimiento proletario alemán. Carlos Liebknecht, era hijo de Guillermo Liebknecht, uno de los patriarcas del socialismo alemán. Era, pues, heredero de un nombre glorioso en la historia del socialismo alemán; además, dueño de una figuración brillante, intensa, continua en la vanguardia del proletariado. Su pura intranquilidad e intransigencia durante la guerra daba a su nombre una aureola llena de sugestión. Rosa Luxemburgo, figura internacional y figura intelectual y dinámica, tenía también una posición eminente en el socialismo alemán. Se veía, y se respetaba en ella, su doble capacidad para la acción y para el pensamiento, para la realización y para la teoría. Al mismo tiempo era Rosa Luxemburgo un cerebro y un brazo del proletariado alemán. Franz Mehring era uno de los teóricos más profundos, más luminosos y más eruditos del marxismo, autor de una serie de obras profundas y admirables, había escrito, precisamente, un libro fundamental sobre Marx y sobre el marxismo. Era viejo, tenía 72 años, pero conservaba el temple y el fervor de la juventud. Eugenio Levinés, polaco-ruso, que participó en Rusia en la revolución de 1905 y que entonces sufrió la prisión en Siberia, era otra noble y bizarra figura revolucionaria, provenía de una familia rica y poseía una vasta cultura literaria y científica. Había renunciado, sin embargo, a sus prerrogativas de intelectual y se había hecho obrero.

León Jogisches, periodista polaco, también era un notable tipo de agitador, de propagandista y de revolucionario, era el colaborador, el confidente, el amigo de Rosa Luxemburgo. En el partido socialista polaco había tenido una actuación sobresaliente, en la Unión Spartacus era el organizador enérgico e incansable de la acción y de la propaganda.

Clara Zetkin, en fin, la única figura que sobrevive de este grupo de líderes, de conductores y de apóstoles, era de la misma estatura moral e intelectual.

Este fuerte, homogéneo e inteligente estado mayor del espartaquismo, consiguió agitar, sacudir potentemente al proletariado alemán. Las masas obreras alemanas carecían de preparación espiritual y revolucionaria, y de esto os hablaré dentro de un instante al hacer la crítica de la revolución. Sin embargo, los jefes espartaquistas consiguieron organizar una nueva vanguardia proletaria. Esta vanguardia proletaria era una vanguardia de acción; pero los jefes espartaquistas no pretendían lanzarla prematuramente a la conquista del poder. Se proponían usarla para despertar la conciencia del proletariado, capacitarla cada día más para la acción, robustecerla numéricamente, prepararla para el asalto decisivo en la hora oportuna. La táctica de los socialistas mayoritarios, del gobierno de Ebert y de Scheidemann, consistió por esto en precipitar la acción revolucionaria de los espartaquistas, en atraer a los espartaquistas al combate antes de tiempo, en obligarlos a empeñar la batalla inmaduramente. Los socialistas mayoritarios necesitaban de la violencia de los espartaquistas a fin de reprimir su violencia con una violencia mayor y eliminar de esta suerte a un enemigo crecientemente peligroso. Las masas espartaquistas, imprudentemente, no midieron sus pasos. El gobernador de Berlín, Eichorn, era socialista de izquierda, un revolucionario, extensamente popular en la capital alemana. Era un elemento indócil a la reacción y leal a la revolución y al proletariado. El gobierno socialista mayoritario resolvió exigirle su renuncia. Era ésta una provocación al proletariado revolucionario de Berlín.

El domingo 5 de enero de 1919 hubo grandes demostraciones revolucionarias en Berlín. Al día siguiente se declaró la huelga. Las masas, indignadas contra el órgano oficial del Partido Socialista, el *Vorwaerts*,¹⁶ del cual se

¹⁶ Periódico del socialismo mayoritario dirigido por Ebert y Scheidemann que oponía al sentido revolucionario de los "espartaquistas" una moderada línea reformista.

habían adueñado algunos socialistas mayoritarios, resolvieron ocupar por la fuerza éste y algunos otros diarios. Construyeron barricadas, pero se esforzaron por evitar efusiones de sangre, invitando a las tropas por medio de grandes carteles, a no disparar contra sus hermanos proletarios. Los choques comenzaron, sin embargo, muy en breve. Algunos agentes provocadores, según parece, fueron utilizados para encender la lucha. El caso es que entre las tropas y las masas espartaquistas se empeñó el combate. Noske, un socialista mayoritario, se encargó del Ministerio de Guerra y con el concurso entusiasta de los oficiales del antiguo régimen, organizaron la represión de los insurrectos. Hubo en Berlín varios días de sangrientas batallas.

El domingo 12 los espartaquistas que ocupaban el *Vorwaerts* enviaron seis parlamentarios desarmados a negociar la paz con los sitiadores de la imprenta ocupada. Los seis parlamentarios fueron fusilados. Los combates prosiguieron. Los jefes espartaquistas no habían querido nunca conducir a las masas a la lucha, pero una vez emprendida ésta, una vez iniciada la batalla, sintieron que su deber era ocupar su puesto al lado de las masas.

Las autoridades les atribuyeron la responsabilidad íntegra de la insurrección de las masas espartaquistas y se echaron en su persecución. En la tarde del 15 de enero, Carlos Liebknecht y Rosa Luxemburgo, que se habían refugiado en una casa amiga, en un barrio del oeste de Berlín, en Wilmersdorf, fueron arrestados por la tropa. Horas más tarde fueron asesinados.

La versión oficial de su muerte dice que, tanto el uno como el otro, intentaron escapar de manos de sus custodios, y que éstos, para evitar la fuga, se vieron obligados entonces a disparar y matarles. Pero la verdad fue otra.

Liebknecht y Rosa Luxemburgo cayeron en manos de oficiales del antiguo régimen, enemigos fanáticos de la revolución, reaccionarios delirantes, que odiaban a todos los autores de la caída del Kaiser por conceptuarlos responsables de la capitulación de Alemania. Y esta gente no quiso que los dos grandes revolucionarios ingresasen vivos en una prisión.

Pero con este sangriento episodio de la muerte de Carlos Liebknecht y Rosa Luxemburgo no se extinguió la ola

revolucionaria. La vanguardia del proletariado alemán seguía reclamando del gobierno una política socialista. Los socialistas mayoritarios que, con el concurso y el beneplácito de la burguesía, habían reprimido truculentamente la insurrección espartaquista, resultaban cada día más embarazados para desenvolver en el gobierno un programa de socialización.

En febrero y marzo el proletariado vuelve, gradualmente, a asumir una posición de combate. Se suceden de nuevo las huelgas que, de la región del Rin y de Westfalia, se extienden a la Alemania central, a Baden, a Baviera, a Wurtemberg. En estas huelgas los trabajadores pasan de las reclamaciones de aumento de salarios a la demanda de la socialización y de la instauración de un gobierno soviético. El gobierno mayoritario aplaca estos movimientos con una serie de vagas y pomposas promesas. Y con estas promesas consigue aquietar a las masas. Pero una parte de ellas manifestó una decidida voluntad revolucionaria. Y se produjeron en Berlín nuevas jornadas sangrientas. Las víctimas de la represión se contaron una vez más por millares. Y el espartaquismo perdió a otro de sus mejores jefes. León Jogisches, capturado poco después de las jornadas de marzo, tuvo una suerte análoga a Carlos Liebknecht y Rosa Luxemburgo. No fue asesinado en el camino de la prisión, sino en la prisión misma. Se dijo que había intentado fugarse (la eterna historia de la fuga), y que por esto había sido preciso disparar contra él.

Pero con estas batallas de la vanguardia proletaria de Berlín no cesó aquel período de actividad revolucionaria en Alemania. También el proletariado de Munich libró valientes batallas. Y la represión en Munich fue más sangrienta, más dura, más costosa todavía para el proletariado que la represión en Berlín.

En Munich, en Baviera, se llegó a instaurar el régimen de los soviets. La república soviética de Munich, fue de un soviétismo artificial, de un comunismo de fachada, y esto era natural. Predominaban en este gobierno elementos reformistas, elementos semi-burgueses que no daban a la República Bávara una orientación realmente revolucionaria. La vida de esta república soviética no podía, pues, ser larga. De una parte, porque este gobierno soviético en la forma, reformista en el contenido, no era capaz de desarmar a la burguesía, de abolir sus privile-

gios ni de desalojarla de sus posiciones. De otra parte, porque la Baviera era la región de Alemania menos adecuada a la instauración del socialismo.

La Baviera es la región agrícola de Alemania. La Baviera es un país de haciendas y de latifundios: no es un país de fábricas.

El proletariado industrial, eje de la revolución proletaria, se encuentra, pues, en minoría. El proletariado agrícola, la clase media agrícola, predomina absolutamente. Y, como es sabido, el proletariado agrícola no tiene la suficiente saturación socialista, la suficiente educación socialista para servir de base al régimen socialista.

El instrumento de la revolución socialista será siempre el proletariado industrial, el proletariado de las ciudades. Además, no era posible la realización del socialismo en Baviera, subsistiendo en el resto de Alemania el régimen capitalista. No era concebible siquiera una Baviera socialista una Baviera comunista dentro de una Alemania burguesa.

Vencida la revolución comunista en Berlín, estaba vencida también en Munich. Los comunistas bávaros no renunciaron, sin embargo, a la lucha, y combatieron sin tregua por transformar la república soviética de Munich en una verdadera república comunista. Poco a poco esta transformación empezó a operarse. La conciencia del proletariado bávaro se desarrolló más día a día. A los puestos directivos fueron llevados obreros efectivamente revolucionarios. Ese fue, simultáneamente, el instante de la contraofensiva burguesa. Vencedora del proletariado en Berlín, la burguesía alemana inició el ataque contra el proletariado en Munich. Las masas comunistas de Munich no tuvieron mejor fortuna que las de Berlín.

Y otro de los líderes del espartaquismo, Eugenio Levinés, aquel intelectual polaco-ruso de que os he hablado hace pocos momentos, fue el mártir de esta jornada revolucionaria. Eugenio Levinés no fue asesinado como Carlos Liebknecht, como Rosa Luxemburgo, etc., sino fusilado en una prisión de Munich. Se le siguió un proceso relámpago y se le condenó a muerte. Frente al pelotón de ejecución, Eugenio Levinés se portó valientemente. Y murió con el grito de "¡Viva la Revolución Universal!", en los labios.

Estos son, ligeramente narrados, los principales episodios espartaquistas de la Revolución Alemana. Este fue el instante más agudo y culminante de la revolución.

El pueblo alemán, pasado este período de agitación que los líderes del espartaquismo crearon con su acción incansable, mostró una capacidad revolucionaria, una voluntad revolucionaria cada día menor.

El poder estuvo, primeramente, en manos de los socialistas mayoritarios, apoyados por los socialistas independientes o sea los socialistas centristas. Estuvo, después, en manos de los socialistas mayoritarios únicamente. Luego, los socialistas mayoritarios, educados en la escuela democrática, necesitaron la colaboración de dos partidos burgueses: el Centro Católico, el Partido de Erzberger, y el Partido Demócrata, el partido de Walther Rathenau y del *Berliner Tageblatt*.

Como los socialistas mayoritarios, contrarios a la tesis de la dictadura del proletariado, habían convocado a elecciones parlamentarias, quedaron a merced de las combinaciones del equilibrio parlamentario. Faltándoles la colaboración de una parte de los votos socialistas, tenían que buscar la cooperación de igual o mayor número de votos burgueses. La asamblea nacional sancionó en Weimar una constitución democrática; pero no una constitución socialista. Los socialistas mayoritarios, dentro del régimen parlamentarista, no podían conservar íntegramente el poder; pero eran indispensables para la constitución de una mayoría. Por eso, los hemos visto entrar en todos los gabinetes de coalición que se han sucedido. Pero en el gabinete actual, en el gabinete de Cuno, no figuran ya los socialistas mayoritarios.

Su neutralidad benévola en el parlamento sigue siendo necesaria para la vida del ministerio. Pero el ministerio no es ya un ministerio con participación de los socialistas mayoritarios, sino un ministerio de coalición de los partidos burgueses alemanes, coalición en la cual no falta sino la extrema derecha burguesa, el partido pangermanista, o sea el partido de la monarquía.

La Revolución Alemana, después de la insurrección espartaquista, no ha hecho sino virar a la derecha, siempre a la derecha. Primero, el poder fue ejercido por los socialistas de la derecha y del centro, unidos; después por los socialistas de la derecha solamente. Más tarde, por los socialistas de la derecha, en colaboración con los partidos burgueses más liberales.

Actualmente, por estos partidos burgueses, amparados en la neutralidad benévola de los socialistas de derecha

la Revolución Alemana ha ido perdiendo cada vez más todo carácter socialista, y afirmándose cada vez más en su carácter democrático, en su carácter burgués. Por eso, ahora, se dice que la Revolución Alemana no se ha consumado aún. Que la Revolución Alemana, se ha iniciado no más.

Rodolfo Hilferding, antiguo líder de los socialistas independientes, dijo en el Congreso de Halle en 1920:

Nosotros hemos dicho siempre que el 9 de diciembre no fue en un cierto sentido una verdadera revolución. Nosotros hicimos todo lo posible, primero durante la guerra y después al comienzo de la revolución, por dar a ésta el aspecto más decisivo.

Y Walther Rathenau, líder demócrata, pensador notable de la burguesía alemana, que, como recordaréis, fue asesinado hace un año por un nacionalista alemán, en su notable libro *La Triple Revolución*, emite opiniones muy interesantes sobre la fisonomía y el alcance de la Revolución Alemana. Walther Rathenau dice: "Nosotros llamamos Revolución Alemana, a algo que fue la huelga general de un ejército vencido".

A continuación Walther Rathenau señala que, mientras en Rusia existía una antigua preparación revolucionaria, en Alemania no había preparación revolucionaria ninguna. El proletariado alemán carecía de estímulos revolucionarios. Gozaba de un tenor de vida discretamente cómodo. Le era permitido vivir con higiene, con desahogo, con limpieza. Y hasta le era permitido ahorrar modestamente. El Estado ayudaba a las familias numerosas. En el orden económico, el proletariado alemán había hecho mayores conquistas que proletariado alguno. Y por esto mismo se había desinteresado de las conquistas en el orden político.

El Kaiser, la monarquía, se reservaban el manejo, la dirección de la política exterior e interior del Estado. Al proletariado esto no le preocupaba casi porque no rozaba ningún interés inmediato suyo. En el proletariado alemán no había, por consiguiente, un real estado de conciencia revolucionaria. Mejor dicho, este estado de conciencia era demasiado embrionario, demasiado naciente, demasiado incipiente. La revolución sorprendió, pues, impreparado al proletariado alemán. Naturalmente, de entonces acá la preparación revolucionaria del proletariado alemán ha

hecho camino. Hoy esa preparación es mucho mayor que en 1918.

El Estado burgués vira cada día más a la derecha; pero las masas populares viran cada día más a la izquierda. Cada día manifiestan mayor saturación, mayor conciencia, mayor preparación revolucionarias. Precisamente, este apartamiento de los socialistas mayoritarios del gobierno, se ha operado bajo la presión de las masas.

Por todas esas razones, los actuales acontecimientos alemanes no son sino episodios de la Revolución Alemana, el actual gobierno burgués de Alemania no es sino un período, un capítulo, de la Revolución Alemana. La Revolución Alemana no se ha consumado, porque una revolución no se consuma en meses ni en años; pero tampoco ha abortado, tampoco ha fracasado. La Revolución Alemana se ha iniciado únicamente. Nosotros estamos presenciando su desarrollo.

Un período de reacción burguesa es un período de contraofensiva burguesa, pero no de derrota definitiva proletaria. Y, desde este punto de vista, que es lógico, que es justo, que es exacto, que es histórico, el gobierno fascista, la reacción fascista en Italia, es un episodio, un capítulo, un período de la Revolución Italiana, de la guerra civil italiana. El fascismo está en el gobierno; pero el proletariado italiano no ha capitulado, no se ha desarmado, no se ha rendido. Se prepara para la revancha.

Mientras tanto, el fascismo para llegar al gobierno ha necesitado pisotear los principios de la democracia, del parlamentarismo, socavar las bases institucionales del viejo orden de cosas, enseñar al pueblo que el poder se conquista a través de la violencia, demostrarle prácticamente que se conserva el poder sólo a través de la dictadura. Y todo esto es eminentemente revolucionario, profundamente revolucionario. Todo esto es un servicio a la causa de la revolución.

En la próxima conferencia me ocuparé de la disolución del Imperio Austro-Húngaro y de la Revolución Húngara. Y entraré luego en el examen de la Paz de Versalles, de aquella paz que ha sido el fracaso de las ilusiones democráticas de Wilson, y que ha dejado a Europa la herencia de esta situación.

Pero esto no podrá ser el próximo viernes porque el próximo viernes será el 27 de julio, día de fuegos artificiales y de nochebuena. sino el viernes 4 de agosto

NOVENA CONFERENCIA*

LA PAZ DE VERSALLES Y LA SOCIEDAD DE LAS NACIONES

La Paz de Versalles es el punto de partida de todos los problemas económicos y políticos de hoy. El tratado de paz de Versalles no ha dado al mundo la tranquilidad ni el orden que de él esperaban los Estados. Por el contrario ha aportado nuevas causas de inquietud, de desorden y de malestar. Ni siquiera ha puesto definitivamente fin a las operaciones marciales. Esta paz no ha pacificado al mundo. Después de firmarla, Europa ha continuado en armas. Y hasta ha continuado batiéndose y ensangrentándose parcialmente. Asistimos hoy mismo a la ocupación del Ruhr que es una operación militar. Y que crea entre Francia y Alemania una situación casi bélica. El tratado no merece, por tanto, el nombre de tratado de paz. Merece más bien, el nombre de tratado de guerra.

Todos los estadistas, que acarician la ilusión de una reconstrucción europea, juzgan indispensable la revisión, la rectificación, casi la anulación de este tratado que separa, enemista y fracciona a las naciones europeas; que hace imposible, por consiguiente, una política de colaboración y solidaridad europeas; y que destruye la economía de Alemania, parte vital del organismo europeo. Con este motivo, el tratado de paz está en discusión permanente. Su sanción, su ratificación, su suscripción resultan provisionarias. Uno de los principales beligerantes, Estados Unidos, le ha negado su adhesión y su firma. Otros beligerantes lo han abandonado. Alemania, en vista de la ocupación del Ruhr, se ha negado a seguir cumpliendo las

* Pronunciada el viernes 31 de agosto de 1923 en el local de la Federación de Estudiantes (Palacio de la Exposición). Se publicó íntegramente en *Amauta*, N° 31, Lima, junio-julio de 1930. La reseña periodística apareció en *La Crónica* del 6 de noviembre de 1923.

obligaciones económicas que sus cláusulas le imponen. El estudio del tratado es, pues, de gran actualidad.

A los hombres de vanguardia, a los hombres de filiación revolucionaria, el conocimiento y el examen de la Paz de Versalles nos interesa también extraordinariamente. Primero, porque este tratado y sus consecuencias económicas y políticas son la prueba de la decadencia, del ocaso y de la bancarrota de la organización individualista, capitalista y burguesa. Segundo, porque ese tratado, su impotencia y su desprestigio, significan la impotencia y el desprestigio de la ideología democrática de los pacifistas burgueses del tipo de Wilson, que creen compatible la seguridad de la paz con la subsistencia del régimen capitalista.

Veamos qué cosa fue la Conferencia de Versalles. Y qué cosa es el tratado de paz. Tenemos que remontarnos a la capitulación, a la rendición de Alemania. Bien sabéis que Estados Unidos, por boca de Wilson, declararon oficialmente sus fines de guerra, a renglón seguido de su intervención. En enero de 1918, Wilson formuló sus catorce famosos puntos. Estos catorce puntos, como bien sabéis, no eran otra cosa que las condiciones de paz, por las cuales luchaban contra Alemania y Austria las potencias aliadas y asociadas. Wilson ratificó, aclaró y precisó estas condiciones de paz en varios discursos y mensajes, mientras los ejércitos se batían. Inglaterra, Francia e Italia aceptaron los catorce puntos de Wilson. Alemania estaba entonces en una posición militar ventajosa y superior. Como he explicado en mis anteriores conferencias, la propaganda wilsoniana debilitó primero y deshizo después la fortaleza del frente alemán, más que los refuerzos materiales norteamericanos. Las condiciones de paz preconizadas por Wilson ganaron a la mayoría de la opinión popular alemana. El pueblo alemán dejó sentir su cansancio de la guerra, su voluntad de no seguir batiéndose, su deseo de aceptar la paz ofrecida por Wilson. Los generalísimos alemanes advirtieron que esta misma atmósfera moral cundía en el ejército. Comprendieron que, en tales condiciones morales, era imposible proseguir la guerra. Y propusieron el entablamiento inmediato de negociaciones de paz. Lo propusieron, precisamente, como un medio de mantener la unidad moral del ejército. Porque era necesario demostrarle al ejército, en todo caso, que el gobierno alemán no prolongaba caprichosamente los sacrificios de la guerra y que estaba dispuesto a ponerles

el gobierno alemán comunicó al presidente Wilson que aceptaba los catorce puntos y que solicitaba la apertura de negociaciones de paz. El 8 de octubre el presidente Wilson preguntó a Alemania si, aceptadas las condiciones planteadas, su objeto era simplemente llegar a una inteligencia sobre los detalles de su aplicación. La respuesta de Alemania, de fecha 12 de octubre, fue afirmativa. Alemania se adhería, sin reservas, a los catorce puntos. El 14 de octubre, Wilson planteó las siguientes cuestiones previas: las condiciones del armisticio serían dictadas por los consejeros militares de los aliados; la guerra submarina cesaría inmediatamente; el gobierno alemán daría garantías de su carácter representativo. El 20 de octubre Alemania se declaró de acuerdo con las dos primeras cuestiones. En cuanto a la tercera respondió que el gobierno alemán estaba sujeto al control del Reichstag. El 23 de octubre Wilson comunicó a Alemania que había enterado oficialmente a los aliados de esta correspondencia, invitándoles a que, en el caso de que quisiesen la paz en las condiciones indicadas, encargasen a sus consejeros militares la redacción de las condiciones del armisticio. Los consejeros militares aliados, presididos por Foch, discutieron y elaboraron estas condiciones. En virtud de ellas, Alemania quedaba desarmada e incapacitada para proseguir la guerra. Alemania, sin embargo, se sometió. Nada tenía que temer de las condiciones de paz. Las condiciones de paz estaban ya acordadas explícitamente. Las negociaciones no tenían, por finalidad, sino la protocolización de la forma de aplicarlas.

Alemania capituló, pues, en virtud del compromiso aliado de que la paz se ceñiría a los catorce puntos de Wilson y a las otras condiciones sustanciales enunciadas por Wilson en sus mensajes y discursos. No se trataba sino de coordinar los detalles de una paz, cuyos lineamientos generales estaban ya fijados. La paz ofrecida por los aliados a Alemania era una paz sin anexiones ni indemnizaciones, una paz que aseguraba a los vencidos su integridad territorial, una paz que no echaba sobre sus espaldas el fardo de las obligaciones económicas de los vencedores, una paz que garantizaba a los vencidos su derecho a la vida, a la independencia, a la prosperidad. Sobre la base de estas garantías Alemania y Austria depusieron las armas. ¿Qué importaba moralmente que esas garantías no estuviesen aún escritas en un tratado, en un documento suscrito por unos y otros beligerantes! No, por eso, eran

menos categóricas, menos explícitas, ni menos terminantes.

Veamos ahora cómo fueron respetadas, cómo fueron cumplidas, cómo fueron mantenidas por los aliados. La historia de la Conferencia de Versalles es conocida en sus aspectos externos e íntimos. Varios de los hombres que intervinieron en la conferencia han publicado libros relativos a su funcionamiento, a su labor y a su ambiente. Son universalmente conocidos el libro de Keynes, delegado económico de Inglaterra, el libro de Lansing, secretario de Estado de Norteamérica, el libro de Andrés Tardieu, delegado de Francia y colaborador principal de Clemenceau, el libro de Nitti, delegado italiano y Ministro del Tesoro de Orlando. Además, Lloyd George, Clemenceau, Poincaré, Foch, han hecho diversas declaraciones acerca de las intimidades de la conferencia de Versalles. Se dispone, por tanto, de la cantidad necesaria de testimonios autorizados para juzgar, documentadamente, la conferencia y el tratado. Todos los testimonios que he enumerado son testimonios aliados. No deseo recurrir a los testimonios alemanes para que no se les tache de parcialidad, de despecho, de encono.

Todas las potencias participantes, enviaron a la conferencia delegaciones numerosas. Principalmente, las grandes potencias aliadas rodearon a sus delegados de verdaderos ejércitos de peritos, técnicos y auxiliares. Pero estas comisiones no intervinieron sino en la elaboración de las cláusulas secundarias del tratado. Las cláusulas sustantivas, los puntos cardinales de la paz, fueron acordadas exclusivamente por cuatro hombres: Wilson, Clemenceau, Lloyd George y Orlando. Estos cuatro hombres constituían el célebre Consejo de los Cuatro. Y de ellos Orlando tuvo en las labores del Consejo una intervención intermitente, localista y limitada. Orlando casi no se ocupó de las cuestiones especiales de Italia. La paz fue así, en consecuencia, obra de Wilson, Clemenceau y Lloyd George únicamente. De estos tres hombres, tan sólo Wilson ambicionaba seriamente una paz basada en los catorce puntos y en su ideología democrática. Clemenceau aspiraba, sobre todo, a una paz ventajosa para Francia, dura, áspera, inexorable para Alemania. Lloyd George se oponía a que Alemania fuese tratada inclementemente, no por adhesión al programa wilsoniano, sino por interés de que Alemania no resultase expoliada hasta el punto de comprometer su convalecencia y, por consiguiente, la reorganización capitalista de Europa. Pero Lloyd George tenía, al mismo

tiempo, que considerar la posición parlamentaria de su gobierno. La opinión pública inglesa quería una paz que impusiese a Alemania el pago de todas las deudas de guerra. El contribuyente inglés no quería que recayesen sobre él las obligaciones económicas de la guerra. Quería que recayesen sobre Alemania. Las elecciones legislativas se efectuaron en Inglaterra antes de la suscripción de la paz. Y Lloyd George, para no ser vencido en las elecciones, tuvo que incorporar en su plataforma electoral esa aspiración del contribuyente inglés. Lloyd George, en su palabra, se comprometió con el pueblo inglés a obligar a Alemania al pago integral del costo de la guerra. Clemenceau, a su turno, era solicitado por la opinión pública francesa en igual sentido. Eran los días delirantes de la victoria. Ni el pueblo francés, ni el pueblo inglés, disponían de serenidad para razonar, para reflexionar; su pasión y su instinto oscurecían su inteligencia, su discernimiento. Tras de Clemenceau y tras de Lloyd George habían, por consiguiente, dos pueblos que deseaban la expoliación de Alemania. Tras de Wilson, no había, en tanto, un pueblo devotamente solidario con los catorce puntos. Antes bien, la opinión norteamericana se inclinaba, egoístamente, al abandono de algunos anhelos líricos de Wilson. Wilson trataba con jefes de Estado, parlamentariamente fuertes, dueños de mayorías numerosas en sus cámaras respectivas. A él le faltaba, en tanto, en los Estados Unidos, esta firme adhesión parlamentaria. Tenemos aquí una de las causas de las transacciones y de las concesiones de Wilson en el curso de las conferencias. Pero otra de las causas no era, como ésta, una causa externa. Era una causa interna, una causa psicológica. Wilson se encontraba frente a dos políticos redomados, astutos, expertos en la trapacería, en el sofisma y el engaño. Wilson era un ingenuo profesor universitario, un personaje un poco sacerdotal, utopista y hierático, un tipo algo místico de puritano y de pastor protestante. Clemenceau y Lloyd George, eran, en cambio, dos políticos cautos, consumados y duchos, largamente entrenados para el enredo diplomático. Dos estrategas hábiles y experimentados. Dos falaces zorros de la política burguesa. Keynes dice, además, que Wilson no llevó a la conferencia de la paz sino principios generales, pero no ideas concretas en cuanto a su aplicación. Wilson no conocía detalladamente las cuestiones europeas consideradas por sus catorce puntos. A los aliados les fue fácil, por esto, presentarle la solución en cada una de estas cuestiones con un

ropaje idealista y doctrinario. No regateaban a Wilson la adhesión a ninguno de sus principios; pero se daban maña para burlarlos en la práctica y en la realidad. Redactaban astutamente las cláusulas del tratado, de suerte que dejasen resquicio a las interpretaciones convenientes para invalidar los mismos principios que, aparentemente, esas cláusulas consagraban y reconocían. Wilson carecía de experiencia, de perspicacia para descubrir el sentido de todas las interlíneas, de todos los giros gramaticales de cada cláusula. El tratado de Versalles ha sido, desde este punto de vista, una obra maestra de tinterillismo de los más sagaces y mañosos abogados del mundo.

El programa de Wilson garantizaba a Alemania la integridad de su territorio. El Tratado de Versalles separa de Alemania la región del Sarre, poblada por seiscientos mil alemanes. El sentimiento de esa región es indiscutiblemente alemán. El tratado establece, sin embargo, que después de quince años un plebiscito decidirá la nacionalidad definitiva de esa región. En seguida, el tratado amputa a Alemania otras poblaciones alemanas para dárselas a Polonia y a Checoslovaquia. Finalmente decide la ocupación por quince años de las provincias de la ribera izquierda del Rhin, que contiene una población de seis millones de alemanes. Varios millones de alemanes han sido arbitrariamente colocados bajo banderas extrañas a su nacionalidad verdadera, en virtud de un tratado que, conforme al programa de Wilson, debió ser un tratado de paz sin anexiones de ninguna clase.

El programa de Wilson garantizaba a Alemania una paz sin indemnizaciones. Y el Tratado de Versalles la obliga, no sólo a la reparación de los daños causados a las poblaciones civiles, a la reconstrucción de las ciudades devastadas, sino también al pago de las pensiones de los parientes de las víctimas de la guerra y de los inválidos. Además, la computación de esas sumas es hecha inapelablemente por los aliados, interesados naturalmente en exagerar el monto de esas sumas. La fijación del monto de esta indemnización de guerra no ha sido aún concluida. Se discute ahora la cantidad que Alemania está en aptitud de pagar.

El programa de Wilson garantizaba la ejecución del principio de los pueblos a disponer de sí mismos. Y el tratado de paz niega a Austria este derecho. Los austríacos, como sabéis, son hombres de raza, de tradición y de sentimiento alemanes. Las naciones de raza diferente,

Bohemia, Hungría, Croacia, Dalmacia, incorporadas antes en el Imperio Austro-Húngaro, han sido independizadas de Austria que ha quedado reducida a una pequeña nación de población netamente germana, netamente alemana. A esta nación, el tratado de paz le niega el derecho de unirse a Alemania. No se lo niega explícitamente, porque el tratado, como ya he dicho, es un documento de refinada hipocresía; pero se lo niega disfrazada e indirectamente. El tratado de paz dice que Austria no podrá unirse a otra nación sin la anuencia de la Sociedad de las Naciones. Y dice, en seguida, en una disposición de apariencia inocente, que el consentimiento de la Sociedad de las Naciones debe ser unánime. Unánime, esto es que si un miembro de la Sociedad de las Naciones, uno solo, Francia, por ejemplo, rehusa su consentimiento, Austria no puede disponer de sí misma. Esta es una de las astutas burlas de sus catorce puntos, que los gobernantes aliados consiguieron jugar a Wilson en el tratado de paz.

El tratado de paz, por otra parte, ha despojado a Alemania de todos sus bienes inmediatamente negociables. Alemania, en virtud del tratado, ha sido desposeída no sólo de su marina de guerra sino, además, de su marina mercante. Al mismo tiempo, se le ha vetado, indirectamente, la reconstrucción de esta marina mercante, imponiéndosele la obligación de construir en sus astilleros, durante cinco años, los vapores que los aliados necesiten. Alemania ha sido desposeída de todas sus colonias y de todas las propiedades del Estado alemán existentes en ellas: ferrocarriles, obras públicas, etc. Los aliados se han reservado, además, el derecho de expropiar, sin indemnización alguna, la propiedad privada de los súbditos alemanes residentes en esas colonias. Se han reservado el mismo derecho respecto a la propiedad de los súbditos alemanes residentes en Alsacia y Lorena y en los países aliados o sus colonias. Alemania ha sido desposeída de las minas de carbón del Sarre, que pasan a propiedad definitiva de Francia, mientras a los habitantes de la región se les acuerda el derecho a elegir, dentro de quince años, la soberanía que prefieran. El pretexto de la entrega de estas minas de carbón a Alemania reside en los daños causados por la invasión alemana a las minas de carbón de Francia; pero el tratado contempla en otra cláusula la reparación de estos daños, imponiendo a Alemania la obligación de consignar anualmente a Francia una cantidad de carbón, igual a la diferencia entre la producción actual de las minas destruidas o dañadas y

su producción de antes de la guerra. Esta imposición del tratado a Alemania asegura a Francia una cantidad de carbón anual idéntica a la que le daban sus minas antes de la invasión alemana. A pesar de esto, en el nombre de los daños sufridos por las minas francesas durante la guerra, se ha encontrado necesario, además, despojar a Alemania de las minas del Sarre. Alemania, en fin, ha sido desposeída del derecho de abrir y cerrar sus fronteras a quien le convenga. El tratado la obliga a dispensar a las naciones aliadas, sin derecho alguno a reciprocidad, el tratamiento aduanero acordado a la nación más favorecida. En una palabra, la obliga a que franquee sus fronteras a la invasión de mercaderías extranjeras, sin que sus mercancías gocen de la misma franquicia aduanera para ingresar en los países aliados y asociados.

Para enumerar todas las expoliaciones que el tratado de paz inflige a Alemania necesitaría hablar toda la noche. Necesitaría, además, entrar en una serie de pormenores técnicos o estadísticos, fatigantes y áridos. Basta a mi juicio con la ligera enumeración que ya he hecho para que os forméis una idea de la magnitud de las cargas económicas arrojadas sobre Alemania por el tratado de paz. El tratado de paz ha quitado a Alemania todos los medios de restaurar su economía; ha mutilado su territorio; y ha suprimido virtualmente su independencia y su soberanía. El tratado de paz ha dado a la Comisión de Reparaciones, verdadero instrumento de extorsión y de tortura, la facultad de intervenir a su antojo en la vida económica alemana.

Los aliados han cuidado de que el tratado de paz ponga en sus manos la suerte económica de Alemania. Ellos mismos han tenido que renunciar a la aplicación de muchas cláusulas que les entregaban la vida de Alemania. El tratado, por ejemplo, da derecho a los aliados a reclamar el oro que posee el estado alemán; pero, como este oro es el respaldo de la moneda alemana, los aliados han tenido que abstenerse de exigir su entrega, para evitar que, por falta de respaldo metálico, la moneda alemana perdiese todo valor. El tratado es así, en gran parte, inejecutable. Y tiene por eso toda la virtualidad de un nudo corredizo puesto al cuello de Alemania. Los aliados no tienen sino que tirar de ese nudo corredizo para matar a Alemania. Actualmente la discusión entre

Francia e Inglaterra no tiene otro sentido que éste: Francia cree en la conveniencia de asfixiar a Alemania, cuya vida está en sus manos; Inglaterra no cree en la conveniencia de acabar con la vida de Alemania. Teme que la descomposición del cadáver alemán infecte mortalmente la atmósfera europea.

El tratado de paz, en suma, reniega los principios de Wilson, en el nombre de los cuales capituló Alemania. El tratado de paz no ha respetado las condiciones ofrecidas a Alemania para inducirla a rendirse. Los aliados suelen decir que Alemania debe resignarse a su suerte de nación vencida. Que Alemania ha perdido la guerra. Que los vencedores son dueños de imponerle una paz dura. Pero estas afirmaciones tergiversan y adulteran la verdad. El caso de Alemania no ha sido éste. Los aliados, precisamente con el objeto de decidir a Alemania a la paz, habían declarado previamente sus condiciones. Y se habían empeñado solemnemente a respetarlas y mantenerlas. Alemania capituló, Alemania se rindió, Alemania depuso las armas, sobre la base de esas condiciones. No había, pues, derecho para imponer a Alemania, desarmada, una paz dura e inclemente. No había derecho a cambiar las condiciones de paz.

¿Cómo pudo tolerar Wilson este desconocimiento, esta violación de su programa? Ya he explicado en parte este hecho. Wilson, en unos casos, fue colocado ante una serie de tergiversaciones hábiles, tinterillescas, hipócritas, de la aplicación de sus principios. Wilson, en otros casos, transigió con los puntos de vista de Francia, Bélgica, Inglaterra, a sabiendas de que atacaban su programa. Pero transigió a cambio de la aceptación de la idea de la Sociedad de las Naciones. A juicio de Wilson, nada importaba que algunas de sus aspiraciones, la libertad de los mares, por ejemplo, no consiguiese una realización inmediata en el tratado. Lo esencial, lo importante era que el número cardinal de su programa no fracasase. Ese número cardinal de su programa era la Sociedad de las Naciones. La Sociedad de las Naciones, pensaba Wilson, hará realizable mañana lo que no es realizable hoy mismo. La reorganización del mundo, sobre la base de los catorce puntos, estaba automáticamente asegurada con la existencia de la Sociedad de las Naciones. Wilson se consolaba, en medio de sus más dolorosas concesiones, con la idea de que la Sociedad de las Naciones se salvaba.

Algo análogo pasó en el espíritu de Lloyd George. Lloyd George resistió a muchas de las exigencias francesas. Lloyd George combatió, por ejemplo, la ocupación militar de la ribera izquierda del Rhin. Lloyd George se esforzó porque el tratado no mutilase ni atacase la unidad alemana. Pero Lloyd George cedió a las demandas francesas porque pensó que no era el momento de discutir las. Creyó Lloyd George que, poco a poco, a medida que se desvaneciese el delirio de la victoria, se conseguiría la rectificación paulatina de las cláusulas inejecutables del tratado. Por el momento lo que urgía era entenderse. Lo que urgía era suscribir el tratado de paz, sin reparar en muchos de sus defectos. Todo lo que en el tratado existía de absurdo iría desapareciendo sucesivamente en virtud de progresivas rectificaciones y progresivos compromisos. Por lo pronto, urgía firmar la paz. Más tarde se vería la manera de mejorarla y de componerla. No había necesidad de reñir teóricamente sobre las consecuencias del Tratado de Versalles. La realidad se encargaría de constreñir a las naciones interesadas a reconocer esas consecuencias y a acomodar su conducta a las necesidades que esa consecuencia creasen.

El pensamiento de Wilson, en una palabra, era: El tratado es imperfecto; pero la Sociedad de las Naciones lo mejorará. El pensamiento de Lloyd George era: El Tratado es absurdo; pero la fuerza de la realidad, la presión de los hechos se encargarán de corregirlo.

Pero la Sociedad de las Naciones era una ilusión de la ideología de Wilson. La Sociedad de las Naciones ha quedado reducida a un nuevo e impotente tribunal de La Haya. Conforme a la ilusión de Wilson, la Sociedad de las Naciones debía haber comprendido a todos los países de la civilización occidental. Y a través de ellos a todos los países del mundo, porque los países de la civilización occidental serían mandatarios de los países de las otras civilizaciones del África, Asia, etc. Pero la realidad es otra. La Sociedad de las Naciones no comprende siquiera a la totalidad de las naciones vencedoras. Estados Unidos no ha ratificado el Tratado de Versalles ni se ha adherido a la Sociedad de las Naciones. Alemania, Austria, Turquía y otras naciones europeas son excluidas de la Sociedad y colocadas bajo su tutelaje. Rusia, que pesa en la economía europea con todo el peso de sus ciento veinte millones de habitantes, no forma parte de

la Sociedad de las Naciones. Más aún, domina en ella un régimen antagónico del régimen representado por la Sociedad de las Naciones. Dentro de la Sociedad de las Naciones se reproduciría el peligroso equilibrio continental. Unas naciones se aliarían con otras. La Sociedad de las Naciones debía haber puesto término al sistema de las alianzas. Vemos, sin embargo, que Checoslovaquia, Yugoslavia y Rumania han constituido una alianza, la *Petite Entente*; que los pactos de grupos de naciones se renuevan. La Sociedad de las Naciones, sobre todo, no es tal Sociedad de las Naciones. Es una sociedad de gobiernos; es una sociedad de Estados, es una liga del régimen capitalista. La Sociedad de las Naciones cuenta con la adhesión de la clase dominante; pero no cuenta con la adhesión de la clase dominada. La Sociedad de las Naciones es la Internacional del Capitalismo; pero no la Internacional de los Pueblos. Ninguna nación quiere renunciar a un derecho dado el favor de la Sociedad de las Naciones. Decidle a Francia que someta el problema de las reparaciones a la Sociedad de las Naciones. Francia responderá que el problema de las reparaciones es un problema suyo; que no es un problema de la Sociedad de las Naciones. La Sociedad de las Naciones es, a lo sumo, interesante como una expresión del fenómeno internacionalista. La burguesía ha concebido la idea de la Sociedad de las Naciones bajo la presión de fenómenos que le indican que la vida humana se ha solidarizado, se ha internacionalizado. La vida de la Sociedad de las Naciones es desde un punto de vista, compañeros, un homenaje involuntario de la burguesía a nuestro ideal proletario y clasista del internacionalismo.

Yo he hablado, compañeros, de estas cuestiones, igualmente lejano de toda francofilia y de toda germanofilia. Yo no soy, no puedo ser ni germanófilo ni francófilo. Mis simpatías no están con una nación ni con otra. Mis simpatías están con el proletariado universal. Mis simpatías acompañan del mismo modo al proletariado alemán que al proletariado francés. Si yo hablo de la Francia oficial con alguna agresividad de lenguaje y de léxico es porque mi temperamento es un temperamento polémico, beligerante y combativo. Yo no sé hablar unciosamente, eufemísticamente, mesuradamente, como hablan los catedráticos y los diplomáticos. Tengo ante las ideas, y ante los acontecimientos, una posición de polémica. Yo

estudio los hechos con objetividad; pero me pronuncio sobre ellos sin limitar, sin cohibir mi sinceridad subjetiva. No aspiro al título de hombre imparcial; porque me ufano por el contrario de mi imparcialidad, que coloca mi pensamiento, mi opinión y mi sentimiento al lado de los hombres que quieren construir, sobre los escombros de la sociedad vieja, el armonioso edificio de la sociedad nueva.

DECIMOPRIMERA CONFERENCIA*

LOS PROBLEMAS ECONOMICOS DE LA PAZ

Nuestro tema de hoy, son los problemas económicos de la paz: reparaciones, déficits fiscales, deudas inter-aliadas, desocupación, cambio. Estos problemas son aspectos diversos de una misma cuestión: la decadencia del régimen capitalista apresurada por la guerra. La guerra ha destruido una cantidad ingente de riqueza social. Los gastos de la guerra se calculan en un billón trescientos mil millones de francos oro.

Además la guerra ha dejado otras herencias trágicas: millones de inválidos, millones de tuberculosos, millones de viudas y huérfanos, a los cuales los Estados europeos deben asistencia y protección; ciudades, territorios, fábricas y minas devastadas que los Estados europeos tienen que reconstruir.

A todas estas obligaciones económicas Europa podría hacer frente, aunque no sin grandes dificultades, si la guerra no hubiera disminuido exorbitantemente su capacidad de producción, su capacidad de trabajo. Pero la guerra ha causado la muerte de diez millones de hombres y la invalidez de otros tantos. El capital humano de Europa ha disminuido, pues, considerablemente. Europa dispone hoy de muchos millones menos de brazos productores que antes de la guerra. Además, en la Europa central la guerra ha causado la desnutrición, la sub-alimentación de la población trabajadora. Esta desnutrición, consecuencia de largas privaciones alimenticias, ha reducido la productividad, la vitalidad de la población de la Europa central. Un hombre enfermo o débil, pro-

* Pronunciada el viernes 14 de setiembre de 1923 en el local de la Federación de Estudiantes (Palacio de la Exposición). *La Crónica* del lunes 17 de setiembre del mismo año publicó su acostumbrada nota periodística.

duce menos, trabaja menos, que un hombre sano y vigoroso. Asimismo, un pueblo mal alimentado, extenuado por una serie de hambres y miserias, produce mucho menos, trabaja mucho menos que un pueblo bien nutrido.

Europa se encuentra en la necesidad de producir más y de consumir menos que antes de la guerra para ahorrar anualmente la cantidad correspondiente al pago de las deudas dejadas por la guerra; y se encuentra, al mismo tiempo, en la imposibilidad de aumentar su producción y casi en la imposibilidad de disminuir su consumo. Porque las importaciones de Europa no son importaciones de artículos de lujo, de artículos industriales, sino importaciones de artículos alimenticios, carne, trigo, grasa, indispensable a la nutrición de sus poblaciones, o de materias primas, metales, algodón, maderas indispensables a la actividad de sus fábricas y de sus industrias.

Para el aumento de la población existe, además, un obstáculo insuperable: el agravamiento de la lucha de clases, la intensificación de la guerra social. Las clases trabajadoras no quieren colaborar a la reconstrucción del régimen capitalista. Antes bien, una parte de ellas, la que marcha con la Tercera Internacional trata de conquistar definitivamente el poder y de poner fin al régimen capitalista. Luego, por razones políticas o por razones económicas, las huelgas, los obstruccionismos, los lock-out,¹⁷ se suceden aquí y allá. Y estas interrupciones completas o parciales del trabajo impiden no sólo el aumento de la producción sino también el mantenimiento de la producción normal. Los estadistas europeos que preconizan una política de reconstrucción económica de Europa tienden, por esto, a una tregua, a un tratado de paz entre el capitalismo y el proletariado. Quieren un entendimiento, un acuerdo, una transacción, más o menos duradera, entre el capital y el trabajo. Pero, ¿cuáles podrían ser las bases, las condiciones de esta transacción, de este acuerdo? Tendrían que ser, necesariamente, la ratificación y el desarrollo de las conquistas del proletariado: jornada de ocho horas, seguros sociales, etc.: la extirpación de las especulaciones que encarecen la vida; salarios altos en relación con el costo de ésta; control de las fábricas; la nacionalización de las minas y las florestas.

En una palabra, la colaboración del proletariado no podría ser adquirida sino mediante la aceptación del programa mínimo de las clases trabajadoras. A esta transacción se oponen los intereses de los grandes capitanes de la industria y de la banca, de los Stinnes, de los Tyissen, de los Loucheur, y, sobre todo, de la nube de especuladores que prospera a la sombra. Y se oponen también la voluntad de las masas maximalistas, adherentes a la Tercera Internacional, que aspiran a la destrucción final del régimen capitalista y rechazan, por consiguiente, la hipótesis de que el proletariado concurre y colabore a su restauración y a su convalecencia. Además, es dudoso que, simultáneamente, se pueda conseguir la reconstrucción de la riqueza social destruida y el mejoramiento del tenor de vida del proletariado. Es probable, más bien, que por mucho que la producción crezca, por mucho que las ganancias de Europa aumenten, no den lo bastante para atender al pago de las deudas y al bienestar de los trabajadores. El socialismo más que un régimen de producción es un régimen de distribución. Y los problemas actuales del capitalismo son problemas de producción más que problemas de distribución. ¿Cómo podrá, pues, el régimen capitalista aceptar y actuar el programa mínimo del proletariado? He ahí la dificultad sustancial de la situación, ante la cual se desconciertan todos los economistas.

Algunos estadistas europeos, Lloyd George, entre ellos, acarician una intención audaz, un plan atrevido. Piensan que no es posible salvar el régimen capitalista sino a condición de conceder un poco de bienestar a los trabajadores. Piensa que este poco de bienestar debe serles concedido, en parte a costa de los capitalistas. Pero que los sacrificios de los capitalistas no bastarán para mejorar considerablemente la vida de los trabajadores. Y que hay que buscar por consiguiente otros recursos.

Estos recursos que no es posible encontrar en Europa, que no es posible encontrar en las naciones capitalistas, es posible a su juicio encontrarlos, en cambio, en África, en Asia, en América, en las naciones coloniales.

¿Quiénes insurgen, quiénes se rebelan contra el régimen capitalista? Los trabajadores, los proletarios de los pueblos pertenecientes a la civilización capitalista, a la civilización occidental. La guerra social, la lucha de clases, es aguda, es culminante en Europa, es menor en los Estados Unidos, es menor aún en Sudamérica; pero en los

países correspondientes a otras civilizaciones no existe casi, o existe bajo otras formas atenuadas y elementales. Luego, se trata de reorganizar y ensanchar la explotación económica de los países coloniales, de los países incompletamente evolucionados, de los países primitivos de África, Asia, América, Oceanía y de la misma Europa.

Se trata de esclavizar las poblaciones atrasadas a las poblaciones evolucionadas de la civilización occidental. Se trata de que el bracero de Oceanía, de América, de Asia o de África pague el mayor confort, el mayor bienestar, la mayor holgura del obrero europeo o americano. Se trata de que el bracero colonial produzca a bajo precio la materia prima que el obrero europeo transforma en manufactura y que consuma abundantemente esta manufactura. Se trata de que aquella parte menos civilizada de la humanidad trabaje para la parte más civilizada.

Así se espera, no solucionar definitivamente la lucha social, porque la lucha social existirá mientras exista el salario, sino atenuar la lucha social, aplazar su crisis definitiva, postergar su último capítulo. Las generaciones humanas son egoístas. Y la actual generación capitalista se preocupa más de su propia suerte que de la suerte del régimen capitalista. Después de nosotros, el diluvio, se dicen a sí mismos. Pero su plan de reorganizar científicamente la explotación de los países coloniales, de transformarlos en sus solícitos proveedores de materias primas y en sus solícitos consumidores de artículos manufacturados, tropieza con una dificultad histórica. Esos países coloniales se agitan por conquistar su independencia nacional. El Oriente hindú se rebela contra el dominio europeo. El Egipto, la India, Persia, despiertan. La Rusia de los Soviets fomenta estas insurrecciones nacionalistas para atacar al capitalismo europeo en sus colonias. La independencia nacional de los países coloniales estorbaría su explotación metódica. Sin disponer de un protectorado o de un mandato sobre los países coloniales, Europa no puede imponerles, con entera facilidad, la entrega de sus materias primas o la absorción de sus manufacturas.

Un país políticamente independiente puede ser económicamente colonial. Estos países sudamericanos, por ejemplo, políticamente independientes, son económicamente coloniales. Nuestros hacendados, nuestros mineros son vasallos, son tributarios de los trusts capitalistas europeos.

Un algodónero nuestro, por ejemplo, no es en buena cuenta sino un yanacón de los grandes industriales ingleses o norteamericanos que gobiernan el mercado de algodón. Europa puede, pues, acordar a los países coloniales la soberanía política, sin que estos países se independicen, por esto, políticamente. Pero, actualmente Europa necesita perfeccionar en vasta escala la explotación económica de esas colonias. Y necesita, por tanto, manejarlas a su antojo, disponer de la mayor agilidad y libertad de acción sobre ellas. Reservo para la conferencia en que me ocuparé de los problemas coloniales y de las cuestiones de Oriente el examen detenido de este aspecto de la crisis mundial.

Ahora no quiero sino señalar su vinculación con la crisis económica de Europa.

Veamos rápidamente en qué consisten cada uno de los problemas económicos de la paz. Principiemos por el problema de las reparaciones. ¿Qué son las reparaciones? Las reparaciones son las indemnizaciones que Alemania, en virtud del tratado de paz, debe pagar a los aliados. El tratado de paz de Versalles obliga a Alemania a pagar el costo de los territorios devastados de Francia, Bélgica e Italia, y el monto de las pensiones de los inválidos de guerra, de las viudas y de los huérfanos aliados.

Cuando se firmó la paz, los aliados, especialmente Francia, creían que Alemania podría pagar una indemnización fabulosa. Poco a poco, a medida que se conoció la verdadera situación de Alemania, la suma de la indemnización se fue reduciendo.

En 1919, Lord Cunliffe, hablaba de una anualidad de 28,000 millones de marcos de oro; en 1919, en setiembre, Mr. Klotz indicaba 18,000 millones; en abril de 1921 la Comisión de Reparaciones reclamaba poco más de 8,000 millones; en mayo de 1921, el acuerdo aliado fijaba 4,600 millones. Este acuerdo de Londres establece en 138 mil millones el total de la indemnización debida por Alemania a los aliados. Esta suma parecía entonces el mínimo que los aliados podían exigir. Posteriormente ha comprobado la experiencia que esa misma suma era exagerada.

Actualmente se considera imposible que Alemania logre pagar una suma mayor de treinta o cuarenta mil millones de marcos oro. Alemania ha ofrecido a los aliados como un máximo la cantidad de treinta mil millones. Pero Francia se ha negado a discutir siquiera estas propie-

dades o proposiciones que ha declarado irrisorias y temerarias.

Con el pretexto del incumplimiento por Alemania de las condiciones del acuerdo de Londres, Francia ha ocupado la región del Rhur que es la más rica región industrial y carbonífera de Alemania.

El pretexto específico ha sido la impuntualidad y la deficiencia de las entregas del carbón que Alemania, conforme al Tratado, tiene la obligación de hacer a Francia. Ahora bien. Efectivamente Alemania había empezado a suministrar a Francia carbón, pero en cantidad menor de la que estaba esforzada a consignarle.

Pero desde que Francia se ha instalado en el Rhur ha extraído de esa región menos carbón todavía que el que Alemania le proporcionaba voluntariamente. Francia ha calificado siempre la ocupación del Rhur como la toma de una prenda productiva. Ha dicho: ¿Qué hace un acreedor cuando su deudor no cumple con pagarle? Pone intervención en su negocio; le embarga uno de sus bienes para explotarlo hasta que la deuda quede cancelada.

Pero en este caso, el Rhur es para Francia no sólo una prenda improductiva sino, por el contrario, gravosa. El mantenimiento de las tropas del ejército administrativo destacadas por Francia en el Rhur para gobernar ésa, constituye un gasto formidable. Teóricamente el pago de ese gasto corresponde a Alemania; pero prácticamente Francia necesita extraer de su erario las cantidades precisas para satisfacerlo. Y es que, positivamente, los políticos que gobiernan actualmente Francia no quieren sinceramente que Alemania pague, sino que Alemania no pague, a fin de tener así un pretexto para desmembrarla y mutilarla. Tienen la pesadilla de que Alemania resurja, de que Alemania se reconstruya, y aspiran a librarse de esta pesadilla aniquilándola. Pero, como ya he dicho y, he tenido la oportunidad de explicar, la ruina económica de Alemania causaría la ruina económica de la Europa continental.

El organismo económico de Europa es demasiado solidario para que pueda soportar el quebrantamiento de Alemania que es uno de los órganos más vitales. Vemos así que la guerra que trajo como consecuencia la caída del marco alemán ocasionó una depreciación del franco francés. Y éste es un fenómeno claro. El crédito de Francia depende en parte de la solvencia de Alemania.

Para que el mecanismo de la producción europea recupere su ritmo normal es indispensable que Alemania recobre su funcionamiento tranquilo. Y la política de Francia respecto a Alemania tiende, contrariamente a esta necesidad, a desmenuzar a Alemania. Muchos banqueros, economistas y peritos aliados han comprobado la imposibilidad de que Alemania pague una indemnización exagerada. Sus argumentos son lógicos. Se podría sacar de Alemania una gran cantidad de dinero si se le devolviesen sus antiguos instrumentos de comercio; sus colonias, sus mercados extranjeros, su flota mercante; si se le consintiese incrementar infinitamente su producción industrial; si se le facilitase la venta de esta producción al extranjero. Y estas franquicias son imposibles. Imposibles porque a la industria de Inglaterra, de Francia y de Italia no les conviene esta competencia de la industria alemana. Imposible porque Francia no puede tolerar, por recibir de Alemania algunos o muchos millones de francos, que Alemania resurja más potente, más vigorosa que nunca.

Si las potencias vencedoras, si Francia, si Italia no consiguen nivelar su presupuesto ni pagar sus deudas, es absurdo suponer que una potencia vencida pueda no sólo regularizar sus finanzas sino además llenar los bolsillos de los vencedores. La imposibilidad de que Alemania pague está, pues, documentadamente demostrada. Sin embargo, Francia insiste en que Alemania debe pagar, y en que debe pagar millares de millones, porque así dispone de un pretexto para castigarla, para desmembrarla, para quitarle sus más ricos territorios. La reorganización de Europa según los técnicos, no es posible sino a condición de que se inaugure una política de solidaridad, de colaboración entre los países europeos. De aquí la importancia del problema de las reparaciones que enemista y aleja a Alemania y a Francia, a las dos naciones más importantes de la Europa continental. El gobierno de Francia, cuando se le pone delante los peligros que constituye para el porvenir europeo este conflicto franco-alemán, responde que no es justo que Alemania sea exonerada de todo pago, mientras que Francia sigue obligada a pagar a E.E.U.U. sus deudas de guerra. Francia dice: que Inglaterra y E.E.U.U. nos perdonen nuestras deudas si quieren que seamos generosos y blandos con Alemania.

Llegamos así a otro problema económico de la paz. Al problema de las deudas interaliadas, íntimamente ligado al problema de las reparaciones.

DECIMOTERCERA CONFERENCIA*

LA AGITACION REVOLUCIONARIA Y SOCIALISTA DEL MUNDO ORIENTAL

El tema de esta noche es la agitación revolucionaria y nacionalista en Oriente. He explicado ya la conexión que existe entre la crisis europea y la insurrección del Oriente. Algunos estadistas europeos encuentran en una explotación más metódica, más científica y más intensa del mundo oriental, el remedio del malestar económico del Occidente. Tienen el plan audaz de extraer de las naciones coloniales los recursos necesarios para la convalecencia y la restauración de las naciones capitalistas. Que los braceros de la India, del Egipto, del África o de la América Colonial, produzcan el dinero necesario para conceder mejores salarios a los braceros de Inglaterra, de Francia, de Alemania, de Estados Unidos, etc. El capitalismo europeo sueña con asociar a los trabajadores europeos a su empresa de explotación de los pueblos coloniales. Europa intenta reconstruir su riqueza, dilapidada durante la guerra, con los tributos de las colonias. El capitalismo occidental no consigue la resignación del proletariado occidental a un tenor de vida miserable y paupérrimo. Se da cuenta de que el proletariado europeo no quiere que recaigan sobre él las obligaciones económicas de la guerra. Y acomete, por esto, la colonial empresa de reorganizar y ensanchar la explotación de los pueblos orientales. El capitalismo europeo trata de sofocar la revolución social de Europa con la distribución entre los trabajadores europeos de las utilidades obtenidas con la explotación de los trabajadores coloniales. Que los trescientos millones de habitantes de

* Pronunciada el viernes 28 de setiembre de 1923, en el local de la Federación de Estudiantes (Palacio de la Exposición). Versión reproducida por la revista *Caretas*, Lima, mayo de 1951, (Nº 8 Año II).

Europa occidental y Estados Unidos esclavicen a los mil quinientos millones de habitantes del resto de la tierra. A esto se reduce el programa del capitalismo europeo y norteamericano. Al esclavizamiento de la mayoría atrasada e inculta en beneficio de la minoría evolucionada y culta del mundo. Pero este plan es demasiado simplista para ser realizable. A su realización se oponen varios factores. Europa ha predicado durante mucho tiempo el derecho de los pueblos a la libertad y la independencia. La última guerra ha sido hecha por Inglaterra, por Francia, por los Estados Unidos y por Italia, en el nombre de la libertad y la democracia, contra el imperialismo y la conquista. Al lado de los soldados europeos, han luchado por estos mitos y por estos principios, muchos soldados africanos y asiáticos. Y estos mitos y estos principios, de los cuales el capitalismo aliado y norteamericano ha hecho tan imprudente y desmedido abuso, han echado raíces en el Oriente. La India, el Egipto, Persia, el África septentrional, reclaman hoy, invocando la doctrina europea, el reconocimiento de su derecho a disponer de sí mismos. El Asia y el África quieren emanciparse de la tutela de Europa, en el nombre de la ideología, en el nombre de la doctrina que Europa les ha enseñado y que Europa les ha predicado. Existe, además otro motivo psicológico para la insurrección del Oriente. Hasta antes de la guerra, las poblaciones orientales tenían un respeto supersticioso por las sociedades europeas, por la civilización occidental, creadoras de tantas maravillas y depositarias de tanta cultura. La guerra y sus consecuencias han aminorado, han debilitado mucho ese respeto supersticioso. Los pueblos de Oriente han visto a los pueblos de Europa combatir, desgarrarse y devorarse con tanta crueldad, tanto encarnizamiento y tanta perfidia, que han dejado de creer en su superioridad y su progreso. Europa, más que su autoridad material sobre Asia y África, ha perdido su autoridad moral. Tiene todavía armas suficientes para imponerse; pero sus armas morales son cada día menores.

Además la conciencia moral de los países occidentales ha avanzado también mucho para que una política de conquista y de opresión sea amparada y consentida por las masas populares. Antes, el proletariado, no oponía a la política colonizadora e imperialista de sus gobiernos una resistencia eficaz y convencida. Los trabajadores ingleses, franceses, alemanes, eran más o menos indiferentes a la suerte de los trabajadores asiáticos y africanos. El socia-

lismo era una doctrina internacional; pero su internacionalismo concluía en los confines de Occidente, en los límites de la civilización occidental. Los socialistas, los sindicalistas, hablaban de liberar a la humanidad; pero, prácticamente, no se interesaban sino por la humanidad occidental. Los trabajadores occidentales consideraban tácitamente natural la esclavitud de los trabajadores coloniales. Hombres occidentales, al fin y al cabo, educados dentro de los prejuicios de la civilización occidental, miraban a los trabajadores de Oriente como hombres bárbaros. Todo esto era natural, era justo. Entonces la civilización occidental vivía demasiado orgullosa de sí misma. Entonces no se hablaba de civilización occidental y civilizaciones orientales, sino se hablaba de civilización a secas. Entonces la cultura imperante no admitía la *coexistencia* de dos civilizaciones, no admitía la equivalencia de civilizaciones, ninguno de esos conceptos que impone ahora el relativismo histórico. Entonces, en los límites de la civilización occidental, comenzaba la barbarie egipcia, barbarie asiática, barbarie china, barbarie turca. Todo lo que no era occidental, todo lo que no era europeo, era bárbaro. Era natural, era lógico, por consiguiente, que dentro de esta atmósfera de ideas, el socialismo occidental, y el proletariado occidental, hubiesen hecho del internacionalismo una doctrina prácticamente europea también. En la Primera Internacional no estuvieron representados sino los trabajadores europeos y los trabajadores norteamericanos. En la Segunda Internacional ingresaron las vanguardias de los trabajadores sudamericanos y de otros trabajadores incorporados en la órbita del mundo europeo, del mundo occidental. Pero la Segunda Internacional continuó siendo una Internacional de los trabajadores de Occidente, un fenómeno de la civilización y de la sociedad europeas. Todo esto era natural y era justo, además, porque la doctrina socialista, la doctrina proletaria, constituían una creación, un producto de la civilización europea y occidental. Ya he dicho, al disertar rápidamente sobre la crisis de la democracia, que la doctrina socialista y proletaria es hija de la sociedad capitalista y burguesa. En el seno de la sociedad medioeval y aristocrática se generó y maduró la sociedad burguesa. De igual modo, en el seno de la sociedad burguesa, se genera y madura, actualmente, la sociedad proletaria. La lucha social no tiene, pues, el mismo carácter en los pueblos de Occidente y en los pueblos de Oriente. En los pueblos de Oriente, sobrevive hasta el régimen esclavista. Los problemas de los pueblos de Oriente son

diferentes de los pueblos de Occidente. Y la doctrina socialista, la doctrina proletaria, es un fruto de los problemas de los pueblos de Occidente, un método de resolverlos. La solución aparece donde existe el problema. La solución no puede ser planteada donde el problema no existe aún. En los países de Occidente la solución ha sido planteada porque el problema existe. El socialismo, el sindicalismo, las teorías que apasionaban a las muchedumbres europeas, dejaban por esto indiferentes a las muchedumbres asiáticas, a las muchedumbres orientales. No existía por esto en el mundo una solidaridad de muchedumbres explotadas, sino una solidaridad de muchedumbres socialistas. Este era el sentido, éste era el alcance, ésta era la extensión de las antiguas internacionales, de la Primera Internacional y de la Segunda Internacional. Y de aquí que las masas trabajadoras de Europa no combatiesen enérgicamente la colonización de las masas trabajadoras de Oriente, tan distantes de sus costumbres, de sus sentimientos y de sus direcciones. Ahora, este estado de ánimo, se ha modificado. Los socialistas empiezan a comprender que la revolución social no debe ser una revolución europea, sino una revolución mundial. Los líderes de la revolución social perciben y comprenden la maniobra del capitalismo que busca en las colonias los recursos y los medios de evitar o de retardar la revolución en Europa. Y se esfuerzan por combatir el capitalismo, no sólo en Europa, no sólo en el Occidente, sino en las colonias. La Tercera Internacional inspira su táctica en esta nueva orientación. La Tercera Internacional estimula y fomenta la insurrección de los pueblos de Oriente, aunque esta insurrección carezca de un carácter proletario y de clases, y sea, antes bien, una insurrección nacionalista. Muchos socialistas han polemizado, precisamente, por esta cuestión colonial, con la Tercera Internacional. Sin comprender el carácter decisivo que tiene para la revolución social la emancipación de las colonias del dominio capitalista, esos socialistas han objetado a la Tercera Internacional la cooperación que este organismo presta a esa emancipación política de las colonias. Sus razones han sido éstas: El socialismo no debe amparar sino movimientos socialistas. Y la rebelión de los pueblos orientales es una rebelión nacionalista. No se trata de una insurrección proletaria, sino de una insurrección burguesa. Los turcos, los persas, los egipcios, no luchan por instaurar en sus países el socialismo, sino por independizarse políticamente de Inglaterra y de Europa. Los proletarios combaten y se agitan en esos pueblos, con-

fundidos y mezclados con los burgueses. En el Oriente no hay guerra social, sino guerras políticas, guerras de independencia. El socialismo no tiene nada de común con esas insurrecciones nacionalistas que no tienden a liberar al proletariado del capitalismo, sino a liberar a la burguesía india, o persa, o egipcia, de la burguesía inglesa. Esto dicen, esto sostienen algunos líderes socialistas que no estiman, que no advierten todo el valor histórico, todo el valor social de la insurrección del Oriente. En un congreso memorable, en el Congreso de Halle, Zinovief, a nombre de la Tercera Internacional, defendía la política colonial de ésta de los ataques de Hilferding, líder socialista, actual Ministro de Finanzas. Y en esa oportunidad decía Zinovief:

La Segunda Internacional estaba limitada a los hombres de color blanco; la Tercera no divide a los hombres según el color. Si vosotros queréis una revolución mundial, si vosotros queréis liberar el proletariado de las cadenas del capitalismo, no debéis pensar solamente en Europa. Debéis dirigir vuestras miradas también al Asia. Hilferding dirá despreciativamente: ¡Estos asiáticos, estos tártaros, estos chinos! Compañeros, yo os digo: una revolución mundial no es posible si no ponemos los pies también en el Asia. Allá habita una cantidad de hombres cuatro veces mayor que en Europa, y estos hombres son oprimidos y ultrajados como nosotros.

¿Vamos a aproximarlos, a acercarlos al socialismo o no debemos hacerlo? Si Marx ha dicho que una revolución europea sin Inglaterra se parecería solamente a una tempestad en un vaso de agua, nosotros os decimos oh compañeros de Alemania, que una revolución proletaria sin el Asia no es una revolución mundial. Y esto tiene para nosotros mucha importancia. También yo soy europeo como vosotros; pero siento que Europa es una pequeña parte del mundo. En el Congreso de Moscú hemos comprendido qué cosa nos faltó hasta ahora en el movimiento proletario. Allá hemos sentido qué cosa es necesario para que arribe la revolución mundial. Y esta cosa es: el despertar de las masas oprimidas del Asia. Yo os confieso: cuando en Bakú vi centenares de persas y de tur-

cos entonar con nosotros la Internacional, sentí lágrimas en los ojos. Y entonces oí el soplo de la revolución mundial.

Y es, por todo esto, que la Tercera Internacional no es ni ha querido ser una Internacional exclusivamente europea. Al congreso de fundación de la Tercera Internacional asistieron delegados del Partido Obrero Chino y de la Unión Obrera Coreana. A los congresos siguientes han asistido delegados persas, turquestanos, armenios y de otros pueblos orientales. Y el 14 de agosto de 1920 se reunió en Bakú ese gran congreso de los pueblos de Oriente, al cual alude Zinovief, al que concurrieron los delegados de 24 pueblos orientales. En ese congreso quedaron echados los cimientos de una Internacional del Oriente, no de una internacional socialista, sino revolucionaria e insurreccional únicamente.

Bajo la presión de estos acontecimientos y de estas ideas, los mismos socialistas reformistas, los mismos socialistas democráticos, tan saturados de los antiguos prejuicios occidentales, han concluido por interesarse mucho más que antes en la cuestión colonial. Y han comenzado a reconocer la necesidad de que el proletariado se preocupe seriamente de combatir la opresión del Oriente y a amparar el derecho de estos pueblos a disponer de sí mismos. Esta actitud nueva de los partidos socialistas, cohibe y coacta a las grandes naciones capitalistas para emplear contra los pueblos de Oriente la fuerza de las expediciones guerreras. Y así, vimos el año pasado que Inglaterra, desafiada por Mustafá Kemal en Turquía, no pudo responder a este reto con operaciones de guerra. El Partido Laborista inglés inició una violenta agitación contra el envío de tropas al Oriente. Los dominios ingleses, Australia, el Transvaal, declararon su voluntad de no consentir un ataque a Turquía. El gobierno inglés se vio obligado a transigir con Turquía, a ceder ante Turquía, a la cual, en otros tiempos, habría aplastado sin piedad. Igualmente, hace tres años, vimos al proletariado italiano oponerse resueltamente a la ocupación de Albania por Italia. El gobierno italiano fue obligado a retirar sus tropas del suelo albanés. Y a firmar un tratado amistoso con la pequeña Albania. Estos hechos revelan una situación nueva en el mundo. Esta situación nueva se puede resumir en tres observaciones: 1ª) Europa carece de autoridad material para sojuzgar a los pueblos coloniales; 2ª) Europa ha perdido su antigua autoridad moral

sobre esos pueblos; 3ª) La conciencia moral de las naciones europeas no consiente en esta época, al régimen capitalista, una política brutalmente opresora y conquistadora contra el Oriente. Existen, en otras palabras, las condiciones históricas, los elementos políticos necesarios para que el Oriente resurja, para que el Oriente se independice, para que el Oriente se libere. Así como, a principios del siglo pasado, los pueblos de América se independizaron del dominio político de Europa, porque la situación del mundo era propicia, era oportuna para su liberación, así ahora los pueblos del Oriente se sacudirán también del dominio político de Europa, porque la situación del mundo es propicia, es oportuna para su liberación.

DECIMOQUINTA CONFERENCIA*

INTERNACIONALISMO Y NACIONALISMO

En varias de mis conferencias he explicado cómo se ha solidarizado, cómo se ha conectado, cómo se ha internacionalizado la vida de la humanidad. Más exactamente, la vida de la humanidad occidental. Entre todas las naciones incorporadas en la civilización europea, en la civilización occidental, se han establecido vínculos y lazos nuevos en la historia humana. El internacionalismo no es únicamente un ideal; es una realidad histórica. El internacionalismo existe como ideal porque es la realidad nueva, la realidad naciente. No es un ideal arbitrario, no es un ideal absurdo de unos cuantos soñadores y de unos cuantos utopistas. Es aquel ideal que Hegel y Marx definen como la nueva y superior realidad histórica que, encerrada dentro de las vísceras de la realidad actual, pugna por actuarse y que, mientras no está actuada, mientras se va actuando, aparece como ideal frente a la realidad envejecida y decadente. Un gran ideal humano, una gran aspiración humana no brota del cerebro ni emerge de la imaginación de un hombre más o menos genial. Brota de la vida. Emerge de la realidad histórica. Es la realidad histórica presente. La humanidad no persigue nunca quimeras insensatas ni inalcanzables; la humanidad corre tras de aquellos ideales cuya realización presente cercana, presente madura y presente posible. Con la humanidad acontece lo mismo que con el individuo. El individuo no anhela nunca una cosa absolutamente imposible. Anhela siempre una cosa relativamente posible, una cosa relativamente alcanzable. Un hombre humilde de una aldea, a menos que se trate de un loco, no

* Pronunciada el viernes 2 de noviembre de 1923, en el local de la Federación de Estudiantes (Palacio de la Exposición). Publicada íntegramente en *Generación*: Lima, abril-mayo de 1954. La versión periodística aparece en *La Crónica* del 6 de noviembre del mismo año.

sueña jamás con el amor de una princesa ni de una multimillonaria lejana y desconocida, sueña en cambio con el amor de la muchacha aldeana a quien él puede hablar, a quien él puede conseguir. Al niño que sigue a la mariposa puede ocurrirle que no la aprese, que no la coja jamás; pero para que corra tras de ella es indispensable que la crea o que la sienta relativamente a su alcance. Si la mariposa va muy lejos, si su vuelo es muy rápido, el niño renuncia a su imposible conquista. La misma es la actitud de la humanidad ante el ideal. Un ideal caprichoso, una utopía imposible, por bellos que sean, no conmueven nunca a las muchedumbres. Las muchedumbres se emocionan y se apasionan ante aquella teoría que constituye una meta próxima, una meta probable; ante aquella doctrina que se basa en la posibilidad; ante aquella doctrina que no es sino la revelación de una nueva realidad en marcha, de una nueva realidad en camino. Veamos, por ejemplo, cómo aparecieron las ideas socialistas y por qué apasionaron a las muchedumbres. Kautsky, cuando aún era un socialista revolucionario, enseñaba, de acuerdo con la historia, que la voluntad de realizar el socialismo nació de la creación de la gran industria. Donde prevalece la pequeña industria, el ideal de los desposeídos no es la socialización de la propiedad sino la adquisición de un poco de propiedad individual. La pequeña industria genera siempre la voluntad de conservar la propiedad privada de los medios de producción y no la voluntad de socializar la propiedad, de instituir el socialismo. Esta voluntad surge allí donde la gran industria está desarrollada, donde no exista ya duda acerca de su superioridad sobre la pequeña industria, donde el retorno a la pequeña industria sería un paso atrás, sería un retroceso social y económico. El crecimiento de la gran industria, el surgimiento de las grandes fábricas mata a la pequeña industria y arruina al pequeño artesano; pero al mismo tiempo crea la posibilidad material de la realización del socialismo y crea, sobre todo, la voluntad de llevar a cabo esa realización. La fábrica reúne a una gran masa de obreros; a quinientos, a mil, a dos mil obreros; y genera en esta masa no el deseo del trabajo individual y solitario, sino el deseo de la explotación colectiva y asociada de ese instrumento de riqueza. Fijaos cómo comprende y cómo siente el obrero de la fábrica la idea sindical y la idea colectivista; y fijaos, en cambio, cómo la misma idea es difícilmente comprensible para el trabajador aislado del pequeño taller, para el obrero soli-

tario que trabaja por su cuenta. La conciencia de clase germina fácilmente en las grandes masas de las fábricas y de las negociaciones vastas; germina difícilmente en las masas dispersas del artesanado y de la pequeña industria. El latifundio industrial y el latifundio agrícola conducen al obrero primero a la organización para la defensa de sus intereses de clase y, luego, a la voluntad de la expropiación del latifundio y de su explotación colectiva. El socialismo, el sindicalismo, no han emanado así de ningún libro genial. Han surgido de la nueva realidad social, de la nueva realidad económica. Y lo mismo acontece con el internacionalismo.

Desde hace muchos lustros, desde hace un siglo aproximadamente, se comprueba en la civilización europea la tendencia a preparar una organización internacional de las naciones de Occidente. Esta tendencia no tiene sólo manifestaciones proletarias; tiene también manifestaciones burguesas. Ahora bien. Ninguna de estas manifestaciones ha sido arbitraria ni se ha producido porque sí; ha sido siempre, por el contrario, el reconocimiento instintivo de un estado de cosas nuevo, latente. El régimen burgués, el régimen individualista, libertó de toda traba los intereses económicos. El capitalismo, dentro del régimen burgués, no produce para el mercado nacional; produce para el mercado internacional. Su necesidad de aumentar cada día más la producción lo lanza a la conquista de nuevos mercados. Su producto, su mercadería no reconoce fronteras; pugna por traspasar y por avasallar los confines políticos. La competencia, la concurrencia entre los industriales es internacional. Los industriales, además de los mercados, se disputan internacionalmente las materias primas. La industria de un país se abastece del carbón, del petróleo, del mineral de países diversos y lejanos. A consecuencia de este tejido internacional de intereses económicos, los grandes bancos de Europa y de Estados Unidos resultan entidades complejamente internacionales y cosmopolitas. Esos bancos invierten capitales en Australia, en la India, en la China, en el Transvaal. La circulación del capital, a través de los bancos, es una circulación internacional. El rentista inglés que deposita su dinero en un banco de Londres ignora tal vez a dónde va a ser invertido su capital, de dónde va a proceder su rédito, su dividendo. Ignora si el banco va a destinar su capital, por ejemplo, a la adquisición de acciones de la Peruvian Corporation, en este caso, el rentista inglés resulta, sin saberlo, copropietario

de ferrocarriles en el Perú. La huelga del Ferrocarril Central puede afectarlo, puede disminuir su dividendo. El rentista inglés lo ignora. Igualmente, el carrilano, el maquinista peruanos ignoran la existencia de ese rentista inglés, a cuya cartera irá a parar una parte de su trabajo. Este ejemplo, este caso, nos sirven para explicarnos la vinculación económica, la solidaridad económica de la vida internacional de nuestra época. Y nos sirven para explicarnos el origen del internacionalismo burgués y el origen del internacionalismo obrero que es un origen común y opuesto al mismo tiempo. El propietario de una fábrica de tejidos de Inglaterra tiene interés en pagar a sus obreros menor salario que el propietario de una fábrica de tejidos de Estados Unidos, para que su mercancía pueda ser vendida más barata y más ventajosa y abundantemente. Y esto hace que el obrero textil norteamericano tenga interés en que no baje el salario del obrero textil inglés. Una baja de salarios en la industria textil inglesa es una amenaza para el obrero de Vitarte, para el obrero de Santa Catalina. En virtud de estos hechos, los trabajadores han proclamado su solidaridad y su fraternidad por encima de las fronteras y por encima de las nacionalidades. Los trabajadores han visto que cuando libran una batalla no era sólo contra la clase capitalista de su país sino contra la clase capitalista del mundo. Cuando los obreros de Europa lucharon por la conquista de la jornada de las ocho horas, luchaban no sólo por el proletariado europeo sino por el proletariado mundial. A vosotros, trabajadores del Perú, os fue fácil conquistar la ley de ocho horas porque la ley de ocho horas estaba ya en marcha en Europa. El capitalismo peruano cedió ante vuestra demanda porque sabía que el capitalismo europeo cedía también. Y, del mismo modo, por supuesto, no son indiferentes a vuestra suerte las batallas que libran en la actualidad los trabajadores de Europa. Cada uno de los obreros que cae en estos momentos en las calles de Berlín o en las barricadas de Hamburgo no cae sólo por la causa del proletariado alemán. Cae también por vuestra causa, compañeros del Perú.

Es por esto, es por esta comprobación de un hecho histórico que desde hace más de medio siglo, desde que Marx y Engels fundaron la Primera Internacional, las clases trabajadoras del mundo tienden a crear asociaciones de solidaridad internacional que vinculen su acción

Pero al mismo efecto de la vida económica moderna no es insensible, en el campo opuesto, la política capitalista. El liberalismo burgués, el liberalismo económico que consintió a los intereses capitalistas expandirse, conectarse y asociarse, por encima de los Estados y de las fronteras, tuvo por fuerza que incluir en su programa el libre-cambio. El libre-cambio, la teoría libre-cambista corresponde a una necesidad honda y concreta de un período de la producción capitalista. ¿Qué cosa es el libre-cambio? El libre-cambio, la libre circulación, es el libre comercio de las mercaderías a través de todas las fronteras y de todos los países. Entre las naciones existen no sólo fronteras políticas, fronteras geográficas. Existen también fronteras económicas. Esas fronteras económicas son las aduanas. Las aduanas que, a la entrada al país, gravan la mercadería con un impuesto. El libre-cambio pretende abatir esas fronteras económicas, abatir las aduanas, franquear el paso libre de las mercaderías en todos los países. En este período de apogeo de la teoría libre-cambista la burguesía fue, en suma, eminentemente internacionalista. ¿Cuál era la causa de su libre-cambismo, cuál era la causa de su internacionalismo? Era la necesidad económica, la necesidad comercial de la industria de expandirse libremente en el mundo. El capitalismo de algunos países muy desarrollados económicamente, encontraba un estorbo para su expansión en las fronteras económicas y pretendía abatirlas. Y este capitalismo libre-cambista, que no abarca por supuesto todo el campo capitalista sino sólo una parte de él, fue también pacifista. Preconizaba la paz y preconizaba el desarrollo porque miraba en la guerra un elemento de perturbación y de desordenamiento de la producción. El libre-cambismo era una ofensiva del capitalismo británico, el más evolucionado del mundo, el más preparado para la competencia contra los capitalismos rivales. En realidad, el capitalismo no podía dejar de ser internacionalista porque el capitalismo es por naturaleza y por necesidad imperialista. El capitalismo crea una nueva clase de conflictos históricos y conflictos bélicos. Los conflictos no entre las naciones, no entre razas, no entre las nacionalidades antagónicas, sino los conflictos entre los bloques, entre los conglomerados de intereses económicos e industriales. Este conflicto entre dos capitalismos adversarios, el británico y el alemán, condujo al mundo a la última gran guerra. Y de ella, como ya he tenido oca-

mente minada y socavada, precisamente a causa del contraste entre las pasiones nacionalistas de los pueblos, que los enemistan y los separan, y la necesidad de la colaboración y de la solidaridad y la amnistía recíproca entre ellos, como único medio de reconstrucción común. La crisis capitalista, en uno de sus principales aspectos, reside justamente en esto: en la contradicción de la política de la sociedad capitalista con la economía de la sociedad capitalista. En la sociedad actual la política y la economía han cesado de coincidir, han cesado de concordar. La política de la sociedad actual es nacionalista; su economía es internacionalista. El Estado burgués está construido sobre una base nacional; la economía burguesa necesita reposar sobre una base internacional. El Estado burgués ha educado al hombre en el culto de la nacionalidad, lo ha inficionado de ojerizas y desconfianzas y aún de odios respecto de las otras nacionalidades; la economía burguesa necesita, en cambio, de acuerdos y de entendimientos entre nacionalidades distintas y aun enemigas. La enseñanza tradicionalmente nacionalista del Estado burgués, excitada y estimulada durante el período de la guerra, ha creado, sobre todo en la clase media, un estado de ánimo intensamente nacionalista. Y es ahora ese estado de ánimo el que impide que las naciones europeas se concierten y se coordinen en torno de un programa común de reconstrucción de la economía capitalista. Esta contradicción entre la estructura política del régimen capitalista y su estructura económica es el síntoma más hondo, más elocuente de la decadencia y de la disolución de este orden social. Es, también, la revelación, la confirmación, mejor dicho, de que la antigua organización política de la sociedad no puede subsistir porque dentro de sus moldes, dentro de sus formas rígidamente nacionalistas no pueden prosperar, no pueden desarrollarse las nuevas tendencias económicas y productivas del mundo, cuya característica es su internacionalismo. Este orden social declina y caduca porque no cabe ya dentro de él el desenvolvimiento de las fuerzas económicas y productivas del mundo. Estas fuerzas económicas y productivas aspiran a una organización internacional que consienta su desarrollo, su circulación y su crecimiento. Esa organización internacional no puede ser capitalista porque el Estado capitalista, sin renegar de su estructura, sin renegar de su origen, no puede dejar de ser Estado nacionalista.

Pero esta incapacidad de la sociedad capitalista e individualista para transformarse, de acuerdo con las necesidades internacionales de la economía, no impide que aparezcan en ella las señales preliminares de una organización internacional de la humanidad. Dentro del régimen burgués, nacionalista y chauvinista, que aleja a los pueblos y los enemista, se teje una densa red de solidaridad internacional que prepara el futuro de la humanidad. La burguesía misma puede abstenerse de forjar con sus manos organismos e institutos internacionales que atenuen la rigidez de su teoría y de su práctica nacionalista. Hemos visto así aparecer la Sociedad de las Naciones. La Sociedad de las Naciones, como lo dije en la conferencia respectiva, es en el fondo un homenaje de la ideología burguesa a la ideología internacionalista. La Sociedad de las Naciones es una ilusión porque ningún poder humano puede evitar que dentro de ella se reproduzcan los conflictos, las enemistades y los desequilibrios inherentes a la organización capitalista y nacionalista de la sociedad. Suponiendo que a la Sociedad de las Naciones llegara a comprender a todas las naciones del mundo, no por eso su acción sería eficientemente pacifista ni eficazmente reguladora de los conflictos y de los contrastes entre las naciones, porque la humanidad, reflejada y sintetizada en su asamblea, sería siempre la misma humanidad nacionalista de antes. La Sociedad de las Naciones juntaría a los delegados de los pueblos; pero no juntaría a los pueblos mismos. No eliminaría los motivos de contraste entre éstos. Las mismas divisiones, las mismas rivalidades que aproximan o enemistan a las naciones en la geografía y en la historia, las aproximarían o las enemistarían dentro de la Sociedad de las Naciones. Subsistirían las alianzas, los compromisos, las *ententes*¹⁸ que agrupan a los pueblos en bloques antagónicos y enemigos. La Sociedad de las Naciones, finalmente, sería una Internacional de clase, una Internacional de Estados; pero no sería una Internacional de pueblos. La Sociedad de las Naciones sería un internacionalismo de etiqueta, un internacionalismo de fachada. Esto sería la Sociedad de las Naciones en el caso de que reuniese en su seno a todos los gobiernos, a todos los Estados. En el caso actual, en que no reúne sino a una parte de los gobiernos y a una parte de los

¹⁸ Uniones transitorias que adoptan los gobiernos de algunos Estados, con fines específicos de colaboración, principalmente bélicos.

Estados, la Sociedad de las Naciones es mucho menos todavía. Es un tribunal sin autoridad, sin jurisdicción y sin fuerza, al margen del cual las naciones contratan y litigan, negocian y se atacan.

Pero, con todo, la aparición, la existencia de la idea de la Sociedad de las Naciones, la tentativa de realizarla es un reconocimiento, es una declaración de la verdad evidente del internacionalismo de la vida contemporánea, de las necesidades internacionales de la vida de nuestros tiempos. Todo tiende a vincular, todo tiende a conectar en este siglo a los pueblos y a los hombres. En otro tiempo el escenario de una civilización era reducido, era pequeño; en nuestra época es casi todo el mundo. El colono inglés que se instala en un rincón salvaje del Africa lleva a ese rincón el teléfono, la telegrafía sin hilos, el automóvil. En ese rincón resuena el eco de la última arenga de Poincaré o del último discurso de Lloyd George. El progreso de las comunicaciones ha conectado y ha solidarizado hasta un grado inverosímil la actividad y la historia de las naciones. Se da el caso de que el puñetazo que tumba a Firpo en el *ring* de Nueva York sea conocido en Lima, en esta pequeña capital sudamericana, a los dos minutos de haber sido visto por los espectadores del *match*. Dos minutos después de haber conmovido a los espectadores del coliseo norteamericano, ese puñetazo consternaba a las buenas personas que hacían cola a las puertas de los periódicos limeños. Recuerdo este ejemplo para dar a ustedes la sensación exacta de la intensa comunicación que existe entre las naciones del mundo occidental, debido al crecimiento y al perfeccionamiento de las comunicaciones. Las comunicaciones son el tejido nervioso de esta humanidad internacionalizada y solidaria. Una de las características de nuestra época es la rapidez, la velocidad con que se propagan las ideas, con que se transmiten las corrientes del pensamiento y la cultura. Una idea nueva, brotada en Inglaterra, no es una idea inglesa, sino el tiempo necesario para que sea impresa. Una vez lanzada al espacio por el periódico esa idea, si traduce alguna verdad universal, puede transformarse instantáneamente en una idea universal también. ¿Cuánto habría tardado Einstein en otro tiempo para ser popular en el mundo? En estos tiempos, la teoría de la relatividad, no obstante su complicación y su tecnicismo, ha dado la vuelta al mundo en poquísimos

años. Todos estos hechos son otros tantos signos del internacionalismo y de la solidaridad de la vida contemporánea.

En todas las actividades intelectuales, artísticas, científicas, filantrópicas, morales, etc., se nota hoy la tendencia a construir órganos internacionales de comunicación y de coordinación. En Suiza, existen las sedes de más de ochenta asociaciones internacionales. Hay una internacional de maestros, una internacional de periodistas, hay una internacional feminista, hay una internacional estudiantil. Hasta los jugadores de ajedrez, si no me equivoco, tienen oficinas internacionales o cosas parecidas. Los maestros de baile han tenido en París un congreso internacional en el cual han discutido sobre la conveniencia de mantener en boga el *fox trot* o de resucitar la pavana. Se ha echado así las bases de una internacional de los bailarines. Más aún. Entre las corrientes internacionalistas, entre los movimientos internacionalistas, se esboza una que es curiosa y paradójica como ninguna. Me refiero a la internacional fascista. Los movimientos fascistas son, como sabéis, rabiosamente chauvinistas, ferozmente patrioteros. Ocurre, sin embargo, que entre ellos se estimulan y se auxilian. Los fascistas italianos ayudan, según se dice, a los fascistas húngaros. Mussolini fue una vez invitado a visitar Munich por los fascistas alemanes. El gobierno fascista de Italia ha acogido con simpatía explícita y entusiasta el surgimiento del gobierno filofascista de España. Hasta el nacionalismo, pues, no puede prescindir de cierta fisonomía internacionalista.

VEINTICINCO AÑOS DE SUCESOS EXTRANJEROS

Los veinticinco años de la existencia de *Variedades*¹⁹ corresponden a uno de los períodos más singularmente intensos y agitados de la historia mundial. Es improbable que alguna vez se hallan sucedido y agolpado en sólo 25 años acontecimientos tan decisivos para los destinos de la humanidad. Los veinticinco años que comprenden la Revolución Francesa, la grandeza y decadencia de Napoleón y las primeras jornadas de la emancipación hispano-americana (1789-1814) son, en la historia de la civilización occidental, los que más se prestan a la comparación con los que el mundo empezó a vivir en 1904. Ese cuarto de siglo fue también el del advenimiento tempestuoso de un orden nuevo. Pero el radio de la revolución liberal no abarcó sino a Europa y a América. Y en Europa misma encontró inexpugnables, al Este, los bastiones de la feudalidad y el absolutismo. En tanto, los acontecimientos dominantes del último cuarto de siglo han reba-

¹⁹ En tanto que otros escritores tomaban a su cargo una sumaria revisión de la actividad política, literaria o periodística desarrollada durante el cuarto de siglo que cumpliera, en 1929, la publicación de *Variedades* —y de *Prisma*, su antecesora—, José Carlos Mariátegui encaró la síntesis de los sucesos extranjeros. Eran éstos de su competencia, pues en la mencionada revista escribía semanalmente bajo el rubro genérico de *Figuras y aspectos de la vida mundial*; pero a cualquier otro que no hubiera poseído su experiencia, su dominio del tema o su justa visión de la época, le hubiera sido difícil cumplir airoosamente la tarea dentro de los límites forzosamente estrechos de un ensayo periodístico.

El propio José Carlos Mariátegui destacaba la dificultad de la síntesis —en párrafo que suprimimos del texto, porque interrumpiera la inicial caracterización del mundo contemporáneo— e, implícitamente, disculpaba las necesarias omisiones de los hechos secundarios. Decía:

Una revista de todos estos sucesos, por sumaria y concisa que

sado todos los límites. Su escenario ha estado en los cinco continentes.

Ya el primero de estos acontecimientos, la guerra ruso-japonesa, importaba el definitivo ingreso del Asia en la historia occidental. Surgió una nueva gran potencia, el Japón, y se esbozó en el horizonte la rivalidad yanqui-japonesa por el dominio del Pacífico. El Asia cesaba de ser única y esencialmente un inmenso campo de expansión del imperialismo blanco. Una nación asiática, armada de la ciencia y de las máquinas de Europa, tomaba asiento en el consejo de las grandes potencias. Luego, el proceso de occidentalización de la China desencadenó en este dormido pueblo la revolución democrática que, abatida la monarquía, tomó su carácter social y clasista. Empezó el movimiento autonomista de la India y del Egipto, que afirmaba el despertar de los pueblos de Asia y África.

El Imperio de los Zares sufrió su primera gran derrota en la guerra con el Japón. Desde su ataque a la China, el Japón había demostrado su intención de abrirse paso en el Asia. Su ambición estaba puesta en la Manchuria, hasta donde estiraba su garra el Imperio Ruso. Rusia no estaba en grado de disputar una colonia de esta situación a un pueblo con mejor organización capitalista. El Imperio de los Zares era, por su estructura y su economía, un imperio político-militar de antiguo tipo. Mientras debía

artículos en que estudié, de 1923 a 1925, los principales acontecimientos del mundo post-bélico, componen un libro: *La Escena Contemporánea* (Lima, Editorial Minerva, 1925). Tengo que limitarme en este artículo, a seguir como los grandes expresos, un itinerario rápido deteniéndome brevemente nada más que en las principales estaciones del trayecto.

Alguna vez llama "crónica" a su ensayo, para dar a entender que sólo se propone la relación precisa y escueta de los hechos. Pero aquí y allá apunta algún concepto sobre la situación económica, sobre el equilibrio de las fuerzas políticas, sobre el grado de desarrollo de las agrupaciones revolucionarias y la firmeza de su ideología, o sobre el entrecruzamiento de las influencias internacionales. De manera que constantemente rebasa los alcances de la "crónica", orientándose hacia el estudio crítico. Y, para mayor abundamiento, agrega un "breve epílogo", con el objeto de trazar la evolución de la filosofía social durante el lapso en cuestión.

Véase las ediciones de *Varietades* correspondientes a 6 y 13 de marzo de 1929. (A. T.)

su propio desarrollo industrial a capitales y técnicos extranjeros, Rusia pretendía mantener y dilatar un inmenso dominio colonial. Su política molestaba y contrariaba los planes del imperialismo británico que encontró una manera de quebrantarla por mano ajena, alentando el naciente imperialismo japonés.

El Japón, técnicamente mejor preparado que Rusia para la guerra, expulsó a los rusos del territorio que codiciaba. La flota japonesa deshizo la armada rusa del Báltico, enviada por Rusia al Extremo Oriente, asegurándose desde ese momento del dominio del mar.

La victoria japonesa rectificó a expensas de Rusia el *status* vigente hasta entonces en el Extremo Oriente en el reparto colonial. El Japón recibió en virtud del tratado de paz, la parte meridional de la isla de Sakhalin y el sur de la península de Liao-Tung con las ciudades de Dalny y Puerto Arturo. La Corea quedó definitivamente bajo el poder del Japón, que estableció con la anexión de una parte de Liao-Tung, las bases de su actual posición en la Manchuria.

La guerra tuvo profunda resonancia en la situación política y social de ambos países, particularmente en la del país vencido, donde la ola de descontento popular amenazó seriamente en 1905 la estabilidad del zarismo.

1905-1914: EUROPA PRE-BÉLICA

Todo el período que concluye con la declaratoria de guerra se caracteriza, no obstante la política de deliberada preparación bélica, por una aparente afirmación de las fuerzas democráticas y pacifistas. No existía ninguna seria garantía jurídica para el mantenimiento de la paz. Pero se confiaba optimistamente en que el solo progreso moral e intelectual de los pueblos europeos constituía un dique inexpugnable frente al oleaje de las pasiones nacionales. La paz estaba protegida, en la opinión de la mayoría, por una nueva conciencia internacional. La política exterior de todas las grandes potencias se atribuía como fin supremo la paz. Y el propio Kaiser Guillermo II, tan proclive a los desplantes marciales, gustaba de la pose pacifista.

La democracia liberal-burguesa se encontraba en su apogeo en Occidente. Y estaba tan segura de sus propias fuerzas, que no parecía preocuparla demasiado el hecho de

que el equilibrio europeo dependiese en gran parte de estados como Rusia zarista, donde la política extranjera estaba completamente en manos de una monarquía absoluta, fuera de todo control parlamentario. El poder e influencia de los partidos socialistas habían aumentado incesantemente. La implantación del sufragio popular parecía destinada a transferir gradualmente el dominio del parlamento a los socialistas.

Éste se presentaba como otro poderoso factor de paz. Pero, de una parte, la ascensión electoral del proletariado no se había operado sin un progresivo aburguesamiento de los partidos socialistas y de sus representaciones parlamentarias; y, de otra parte, a mediad que el socialismo se había convertido en un movimiento de masas, con activa participación en la política de cada país, su organización internacional, en apariencia acrecentada, descansaba, en cuanto a solidaridad revolucionaria e internacionalista, en un complicado juego de compromisos. En los principales congresos de la Internacional, anteriores a 1914, se planteó con apremio la cuestión de las medidas que debían emplear los partidos socialistas contra la guerra, en caso de inminencia bélica, pero no se llegó a conclusiones concretas. La política de la Internacional se basaba en una excesiva autonomía de sus secciones en los asuntos nacionales, y era imposible que este mecanismo no afectara a su coordinación y disciplina en materia internacional.

El Imperio Británico había consolidado su hegemonía mundial. Las finanzas, el comercio y las ideas británicas dominaban directa e indirectamente en todas partes. Inglaterra había celebrado con Rusia y Francia un pacto de alianza que ponía a sus flancos a estas dos potencias, después de muchos años de tradicional hostilidad o desconfianza. Tenía, independientemente, un tratado de alianza con el Japón que, en virtud de este pacto, asumía, tácitamente, la función de gendarme de reserva del imperalismo inglés en el Extremo Oriente. Estados Unidos no aspiraba, por el momento, sino a proseguir su estupendo desarrollo económico nacional que ofrecía aún un campo de inversiones al capital europeo. El Imperio yanqui, aún formulado ya su evangelio expansionista, distaba mucho de anunciarse como un victorioso rival del Imperio británico. La amenaza venía de Alemania que, en veloz progreso industrial y económico, hacía a la Gran Bretaña, en gran número de mercados, una competencia cada vez más inquietante. Alemania se sentía destinada a conquis-

tar el primer puesto. Esta era una convicción en la que acompañaban al Kaiser así los profesores universitarios como los capitanes de industria. El libro de Spengler *Das Untergang des Abendlandes*, es, en cierto aspecto, un reflejo póstumo de la conciencia alemana antes del fracaso de su ilusión imperialista. En Alemania, este proceso de desarrollo y expansión capitalista encontraba en la estructura y la mentalidad feudal y militar de la monarquía un inmediato encauzamiento a la preparación guerrera. Menos diestra políticamente que Inglaterra y más limitada por sus posibilidades, Alemania no pudo escoger libremente sus aliados. Tuvo que contentarse con ser el eje de una triple alianza en la que tenía a su lado a Austria e Italia, históricamente mal avenidas. Su diplomacia no previno, al menos, la posibilidad de un convenio entre Italia y Francia, conforme al cual la primera se obligaba a permanecer neutral, en caso de guerra con una de sus aliadas, si la segunda era agredida. El Canciller alemán sentía tan segura, tan inexpugnable la posición de su patria que, cuando alguien en el Reichstag aludió al convenio, declaró que el Imperio bien podía consentir a su aliada "una pequeña vuelta de vals" con Francia.

Francia, cuya clase dirigente nunca había renunciado a una eventual futura reivindicación de Alsacia-Lorena, había hallado en la alianza con Inglaterra, negociada por Delcassé, su más sólida garantía contra el prepotente crecimiento alemán. En realidad sus dos alianzas, la vinculaban inexorablemente a una política antigermana, a la cual Francia no podría en adelante sustraerse para actuar según su propio arbitrio. Rusia tenía intereses antagónicos con los Imperios Centrales en los Balcanes y el Oriente, oposición que llegó a pesar en su política más que sus viejos resentimientos y rivalidades con el imperalismo británico. Inglaterra desde el momento en que Alemania aspiraba abiertamente a reemplazarla en la hegemonía mundial, tenía que dirigir todos sus esfuerzos contra ese Estado.

La política europea reflejaba, simplemente, en todas estas tendencias y problemas, las contradicciones de la economía capitalista, arribada a la meta de su desenvolvimiento. Por una parte, la democracia parlamentaria y el sufragio universal, elevaban al gobierno programas y partidos que repudiaban la diplomacia secreta y propugnaban una política de paz, la reducción de armamentos y la proscripción de la guerra; por otra parte, el interés im-

este progreso, continuando y aumentando su preparación bélica.

1914-1918: LA GRAN GUERRA

El juicio de las responsabilidades de la guerra europea está aún abierto. Ninguna duda cabe respecto a las intenciones agresivas y a los planes imperialistas del Kaiser alemán. Pero ninguna duda cabe tampoco acerca de las maniobras con que Inglaterra, Rusia y Francia, aunque no fuera más que proponiéndose dar jaque mate al Kaiser, conducían a Europa a la guerra. Los términos humillantes en que Austria trató a Servia, exigiéndole reparación por el asesinato de Sarajevo, no habrían sido tan inexorables y duros, si Austria, que sabía que tras de Servia estaba Rusia, no se hubiese sentido incondicionalmente respaldada, si no excitada, por Alemania. Rusia, a su vez, no habría sostenido tan resueltamente a Servia ni habría marchado tan de prisa a la movilización, si no hubiese estado segura de que tanto Francia como Inglaterra, se habrían de lanzar con ella contra los Imperios Centrales. Un hombre de gobierno de uno de los principales pueblos combatientes, Lloyd George, ha convenido en que la tesis más prudente es la de que a la guerra se llegó no por premeditada y exclusiva voluntad de una sola de las partes, sino por una serie de actos irreflexivos, de todos o casi todos los beligerantes, que hicieron finalmente inevitable el conflicto armado. Las memorias del embajador de Francia en Rusia, hasta 1912, Georges Louis, entre otros documentos, acreditan la complicidad de la Cancillería francesa con los manejos de la diplomacia zarista más intrigante y peor intencionada. Escritores franceses como Fabre Luce y M. Morhardt, han demostrado en sus libros, documentada y seriamente, la inconsistencia de la versión que atribuye a los Imperios Centrales la responsabilidad total de la guerra, eximiendo de culpa a los gobiernos aliados.

La crónica registra en el siguiente orden los hechos que señalaron el comienzo de la guerra: El 24 de junio Austria-Hungría envió a Servia un ultimátum para que le diese amplia reparación por el asesinato del príncipe heredero del Imperio en Sarajevo, reprimiendo a los cómplices y la propaganda anti-austríaca. Poincaré y Viviani habían visitado al Zar, poco antes, en el instante de mayor tensión de las negociaciones. Todo hacía esperar en-

que Poincaré, lejos de emplear su esfuerzo en un sentido de moderación y prudencia, alentó con su lenguaje al Zar y a su ministro Sazonof a mantener una actitud inflexible frente a Austria, sin preocuparse de las consecuencias. El gobierno servio, evidentemente manejado por Rusia, respondió al ultimátum de Austria en forma inconcluyente y, en algunos puntos, reticente y dilatoria. El 28 de junio, un mes después del crimen de Sarajevo, Austria declaraba la guerra a Servia. El 29 presentó Sazonof al Zar el úkase de movilización general. El Zar lo sustituyó, por el momento, por una orden de movilización parcial; pero el 30 Sazonof le arrancó la movilización general. Este acto equivalía a decidir la guerra. El 31 de julio Alemania dirigía un ultimátum a Rusia y Francia; el 1º de agosto declaraba la guerra a la primera y el 2 a la segunda.

Alemania sabía que el éxito de sus operaciones contra Francia, dependía de la posibilidad de asestar a su poder militar golpes fulminantes y decisivos. Su ejército se lanzó al ataque a través de Bélgica violando la neutralidad de ese país. Invocando este hecho, Inglaterra entró en la guerra, al lado de sus aliados, el 4 de agosto. Menos de una semana había bastado para que la conflagración se encendiese en toda Europa.

La crónica de la guerra misma se resume en las siguientes fechas y sucesos salientes: 3-12 de setiembre de 1914, Batalla del Marne. Francia contiene victoriosa el avance de los alemanes. Parada así la ofensiva, comienza entre los dos ejércitos, en un extensísimo frente, una guerra de trincheras que se prolonga hasta el armisticio. — 26-29 de agosto de 1914, rechazo de los rusos en Tanenberg. — 6 de agosto de 1915, entrada de los alemanes en Varsovia. — 23 de mayo de 1915, Italia declara la guerra a Austria-Hungría, reivindicando Trento y Trieste. — 21-26 de febrero de 1916, Batalla de Verdún. — 4 de junio de 1916, ofensiva rusa dirigida por el general Brussilov, en el frente de Volhynia y Bukovina. — 27 de agosto de 1916, Rumanía se une a los aliados. — Julio-noviembre de 1916, ofensiva franco-británica del Somme. — 7 de diciembre de 1916, los alemanes ocupan Bucarest. — 12 de diciembre de 1916, Alemania propone la apertura de negociaciones de paz. — Marzo-agosto de 1917, ofensiva italiana del Carso. — 4 de abril de 1918, Estados Unidos declara la guerra a Alemania. — 3 de marzo de 1918, Alemania y Rusia suscriben la paz en Brest-Litovsk. — 21 de marzo de 1918, Batalla "del Kaiser", en un frente de 400 kiló-

metros, en la Picardía y Flandes. — 27 de mayo de 1918, Chemin des Dames. — 18 de junio, Capitulación de Austria-Hungría, a consecuencia de la victoria italiana de Vittorio Veneto. — 11 de noviembre de 1918, Capitulación de Alemania.

La fecha que cierra el período bélico es la de la suscripción del tratado de paz de Versalles el 28 de junio de 1919.

LA REVOLUCIÓN RUSA

La guerra con el Japón precipitó en Rusia los acontecimientos revolucionarios que venían madurando en ese país desde mucho tiempo atrás. Pero no existía aún en Rusia una sólida organización revolucionaria. Los grupos liberales burgueses se caracterizaban por su optimismo. El partido bolchevique, que en 1917 debía conducir victoriosamente a las masas a la Revolución, daba sus primeros pasos. En 1903 se había separado de los mencheviques, pero había mantenido aún lazos de acción común con esta fracción que sostenía la tesis del carácter necesariamente liberal burgués de esa etapa revolucionaria, subestimando el rol del proletariado en su proceso. La insurrección de 1905 fue dominada; pero, intimidado por la agitación revolucionaria en el país, el Zar ofreció en un manifiesto la Constitución y el Parlamento.

Estas promesas fueron burladas bajo la presión de los elementos reaccionarios; pero la experiencia de 1905, inteligentemente utilizadas por los bolcheviques, sirvió a la creación de una estrategia y un organismo revolucionarios, que, doce años más tarde, iban a permitir al proletariado la conquista del poder. La guerra con los Imperios Centrales condenó a muerte al zarismo. En el curso de la guerra quedó demostrada, a más no poder, la incapacidad y la corrupción de este régimen. Los propios gobiernos aliados, alarmados por la inepticia zarista y el descontento popular, se dieron cuenta de que la sustitución de este gobierno era inevitable y necesaria. Pero aparecía muy riesgosa toda tentativa de canalizar las fuerzas populares.

La falta de víveres se encargó de desencadenarlas. El 10 de marzo se declaró la huelga en las fábricas y tranvías. El 11 los soldados fraternizaron con el pueblo. Los actos del Zar aumentaron la agitación. Un día, un soldado

no la suspensión de la Duma. La Duma resistió. La insurrección estalló incontenible. El 14 el zar, conminado a retirarse por Rodzianko, presidente de la Duma, abdicó a favor de su tío el gran duque Miguel. Pero éste, percatado de los peligros de la situación, declaró que no aceptaría el poder sino por mandato de una Asamblea Nacional, elegida por el voto popular. El gobierno provisorio constituido por la Duma, bajo la presidencia del príncipe Lilov, y con la participación de Rodzianko, Milikov y Kerensky, se mostró pronto en desacuerdo con el espíritu revolucionario del movimiento. Kerensky asumió entonces la presidencia del gobierno.

Pero Kerensky no era tampoco el jefe que la revolución necesitaba. Demasiado obsecuente con los gobiernos aliados, que se arrogaban el derecho de asesorarlo por intermedio de sus embajadores, no osó romper abiertamente con todas las instituciones y hombres del zarismo. Menos aún osó actuar la política que el pueblo, por órgano de sus consejos de obreros y soldados, reclamaba con creciente instancia: la cesación de la guerra y el reparto de tierras. El partido socialista revolucionario al cual pertenecía Kerensky, reclutaba, sin embargo, sus fuerzas en el campesinado, que era la clase que más sentía ambas reivindicaciones.

La reacción, alentada por las hesitaciones y compromisos de Kerensky, empezó a amenazar las conquistas revolucionarias. Por mano del general Kornilov, intentó un golpe de Estado que encontró alertas y vigilantes a las fuerzas proletarias, dirigidas cada vez con mayor autoridad, por el Partido Bolchevique.

Lenin, líder y animador de este partido, revolucionario y estadista genial, a quien la crítica menos sospechosa de parcialidad reconoce los rasgos y la grandeza de un Cromwell, encontró en la fórmula, "todo el poder a los Soviets", la voz de orden que debía llevar la victoria a la revolución. Los soviets de obreros y soldados tenían el control de la situación, y al influjo de una enérgica propaganda y de un programa claro y realista, pronto se pronunciaron a favor del bolchevismo.

El 24 de octubre, el gobierno provisorio de Kerensky fue depuesto por los soviets. En su reemplazo, se constituyó un gobierno revolucionario encabezado por Lenin, quien desde el primer momento manifestó su resolución de instituir un Estado proletario sobre las ruinas del antiguo Estado ruso demolido hasta sus cimientos.

No obstante las conspiraciones internas y externas que le ha tocado afrontar, este Estado proletario se mantiene hasta hoy en pie, representando, según todos los testimonios, el único orden posible en Rusia. Dirigidos por hombres escogidos del partido de Lenin, el desarrollo y afianzamiento del Estado Soviético significa la realización victoriosa del Socialismo en un país de 150 millones de habitantes.

LA REVOLUCIÓN ALEMANA

Según la frase de un político del Reich, la revolución alemana, fue, ante todo, "la huelga general de un ejército vencido". La revolución se produjo en Alemania a consecuencia de la derrota, sin que existiera un partido revolucionario con sentido preciso de su misión y del momento. El partido socialista no había tomado posición contra la guerra. Había votado los créditos bélicos. Sólo en los últimos tiempos se había separado de la mayoría social-democrática un grupo de diputados opuestos a la guerra. Pero este mismo grupo parlamentario no realizaba un trabajo de preparación revolucionaria. Este trabajo se reducía a los esfuerzos de una minoría dirigida por Karl Liebknecht, Rosa Luxemburgo, León Jogisches, Franz Mehring y otros marxistas que sin descanso habían denunciado y combatido la degeneración parlamentaria y reformista de la social-democracia.

Forzada por los acontecimientos a organizar, a la abdicación del Kaiser, un gobierno revolucionario, la social-democracia no se creyó en grado de prescindir de los partidos burgueses. Los elementos reaccionarios, la oficialidad monárquica, aprovecharon esta situación para quebrantar el impulso revolucionario, masacrando a las masas y asesinando a sus jefes.

Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo cayeron en las jornadas de enero de 1919.

Reprimido el movimiento espartaquista por el gobierno social-democrático, la asamblea nacional elegida en enero dictó en Weimar la Constitución de la República Alemana.

La social democracia, uno de cuyos líderes, Ebert, ocupó la Presidencia de la República en el primer período, perdió el poder bajo la presión de la reacción conservadora, que culminó en 1924 con la elección del mariscal Hindenburg para el segundo período.

En las últimas elecciones volvió a inclinarse la mayoría a la izquierda, ganando los socialistas el primer puesto en el Reichstag. Pero la composición del parlamento no consiente sino un gobierno de coalición y esta fórmula no es viable para los socialistas son concesiones excesivas a los partidos centrista, democrático y populista, sin los cuales es imposible la organización de un ministerio.

EL FASCISMO EN ITALIA

También en Italia la paz causó una situación revolucionaria. Italia se contaba entre las naciones victoriosas; pero la paz no había satisfecho sus expectativas. La crisis económica que siguió a la guerra agitó a las masas contra el régimen. Los partidos de masas, el Socialista y el Popular, ganaron una resonante victoria en las elecciones de 1919. El Partido Popular o Católico aceptó participar en el gobierno, absteniéndose de toda reserva confesional. Pero el Partido Socialista, dividido en tres corrientes, no se decidió por la colaboración ni por la revolución. Dominaba en sus rangos dirigentes, lo mismo que en la Confederación General del Trabajo, una mentalidad parlamentaria, bajo una habitual declamación subversiva. Una fracción del partido, la más joven, se pronunció por la estrategia comunista. Mas, en el Congreso de Livorno se juntaron contra ella las corrientes de centro y derecha. Poco antes se había producido la ocupación de las fábricas por los obreros metalúrgicos; y, ofrecido por Giolitti, el control obrero en la administración de las usinas, la Confederación General del Trabajo había rehusado hacer de ese movimiento el principio de una acción insurreccional, resolviendo la aceptación de las condiciones del gobierno. Aprovechando diestramente esta derrota socialista, esta retirada obrera, Mussolini y su grupo de combatientes lograron encuadrar en el fascismo a una gran parte de la pequeña burguesía descontenta. El Partido Fascista que por un momento había aparecido como una fuerza de defensa del Estado, se impuso fácilmente a un liberalismo abdicante y fraccionado. En noviembre de 1922 el fascismo se apoderó del poder, estableciendo, con la aprobación de un parlamento intimidado, su dictadura.

El régimen fascista, después de suprimir la oposición legal, que realizó su más vigorosa ofensiva a raíz del asesinato del diputado socialista Matteotti, ha reformado la organización del Estado Italiano.

La revolución china constituye el signo más extenso y profundo del despertar del Asia. Un pueblo de 400 millones de hombres, a través de este proceso lleno de alternativas y complicaciones, se esfuerza por encontrar la vía de su emancipación.

Hasta sus primeros contactos con la civilización occidental, la China conservó sus antiguas formas políticas y sociales. La civilización china, una de las mayores civilizaciones de la historia, había arribado ya al punto final de su trayectoria. Era una civilización agotada. El contacto con el Occidente, fue más bien que un contacto, un choque. Los europeos entraron en la China con un ánimo brutal y rapaz de depredación y de conquista. Para los chinos era ésta una invasión de bárbaros. Las expoliaciones suscitaron en el alma china una reacción agria y feroz contra la civilización occidental y sus ávidos agentes. Provocaron un sentimiento xenófobo en el cual se incubó el movimiento *boxer*²⁰, que atrajo sobre la China una expedición marcial punitiva de los europeos dirigidos por el general alemán Waldersee.

Pero la invasión de las potencias occidentales no llevó sólo a la China sus ametralladoras y sus mercaderes sino también sus máquinas, su técnica y otros instrumentos de su civilización. Penetró en la China el industrialismo. A su influjo la economía y la mentalidad chinas comenzaron a modificarse. Al mismo tiempo, miles de chinos salían de su país, antes clausurado y huraño, a estudiar en las universidades europeas y americanas. Adquirían ahí ideas, inquietudes y emociones que se apoderaban perdurablemente de su inteligencia y de su psicología.

²⁰ El movimiento *boxer* fue animado por una organización campesina, que demandaba reformas de carácter democrático. Pero la inepta dinastía reinante tuvo miedo a los posibles desbordes del movimiento, y por segunda vez buscó el auxilio de las potencias imperialistas, que ya habían contribuido a reprimir la rebelión Taiping, y que recientemente habían acentuado su penetración al establecer el sistema de las concesiones territoriales. El sentimiento anti-extranjero —alentado por el recuerdo de hechos tan ominosos como la "guerra del opio", la acción armada contra la rebelión Taiping y las frecuentes depredaciones— reforzó entonces el movimiento *boxer*, dándole carácter patriótico.

En los manuales de Historia se conoce con el pomposo nombre de guerra de los *boxer* (1900-1901) a la lucha armada contra los

La revolución aparece, así, como un trabajo de adaptación de la política china a una economía y una conciencia nuevas. Las viejas instituciones no correspondían, desde hacía tiempo a los nuevos métodos de producción y las nuevas formas de convivencia. La China está ya bastante poblada de fábricas, de bancos, de máquinas, de cosas y de ideas que no se avienen con un régimen patriarcalmente primitivo.

La revolución china principió formalmente en octubre de 1911, en la provincia de Hu-Peu. La dinastía manchú se encontraba socavada por los ideales liberales de la nueva generación y descalificada, —por su conducta ante la represión europea de la revuelta *boxer*—, para seguir representando el sentimiento nacional. No podía, por consiguiente, poner una resistencia seria a la ola insurreccional.

En 1912 fue proclamada la república. Pero la tendencia republicana no era vigorosa sino en la población del Sur, donde las condiciones de la propiedad y de la industria favorecían la difusión de las ideas liberales sembradas por el doctor Sun Yat Sen y el Partido Kuo-Min-Tang. En el Norte prevalecían las fuerzas del feudalismo y el mandarínismo. Brotó de esta situación el gobierno de Yuan Shi Kay republicano en su forma, monárquico y "tuchun"²¹ en su esencia. Yuan Shi Kay y sus secuaces procedían de la vieja clientela dinástica. Su política tendía hacia fines reaccionarios. Vino un período de tensión extrema entre ambos bandos. Yuan Shi Kay, finalmente, se proclamó emperador. Mas su imperio fue muy fugaz.

²¹ Gobernador militar. En el período intermedio entre el derrocamiento de la monarquía y la organización de la república, la dirección de las provincias estuvo a cargo de los gobernadores militares que, en determinados momentos, hicieron valer su fuerza para pasar por el gobierno de Pekín. En consecuencia, cuando José Carlos Mariátegui agrega que pasaron por el gobierno de Pekín diversos "tuchuns", debe entenderse que éstos servían a las fuerzas conservadoras para contener o desviar los impulsos democráticos de la revolución. (A. T.)

inermes demócratas y patriotas chinos, llevada a cabo por ejércitos de las potencias imperialistas —Inglaterra, Alemania, Italia, Francia, Rusia y Japón— con la franca simpatía del impopular gobierno imperial de China. Irónica y despectivamente la califica José Carlos Mariátegui como "expedición marcial punitiva de los europeos", y de ella parte para explicar la posterior transformación espiritual de China y los progresos del mo-

El pueblo insurgió contra su ambición y lo obligó a abdicar. La historia de la revolución china fue, después de este episodio, una sucesión de tentativas reaccionarias prontamente combatidas por la revolución. Los conatos de restauración eran invariablemente frustrados por la persistencia del espíritu revolucionario. Pasaron por el gobierno de Pekín diversos "tuchuns". Creció, durante este período, la oposición entre el Norte y el Sur. Se llegó, en fin, a una completa secesión. El Sur se separó del resto del imperio en 1920; y en Cantón su principal metrópoli, antiguo foco de ideas revolucionarias, constituyóse un gobierno republicano presidido por Sun Yat Sen. Cantón, antítesis de Pekín, y donde la vida económica había adquirido un estilo análogo al de Occidente, alojaba las más avanzadas ideas y los más avanzados hombres. Algunos de sus sindicatos obreros permanecían completamente bajo la influencia doctrinal del partido Kuo-Min-Tang; pero otros adoptaban abiertamente la ideología socialista.

Durante algunos años se dividieron el dominio de la China tres fuerzas: la nacionalista revolucionaria de Sun Yat Sen, la militar y optimista de Wu Pei Fu y la feudal y reaccionaria de Chang So Lin. La primera tenía sus bases en Cantón, la segunda gobernaba desde Pekín el centro del país y la tercera controlaba la Manchuria. Wu Pei Fu, que se presentó al principio como un político progresista y democrático, se manifestó luego completamente influido por los elementos conservadores de Pekín, y, sobre todo, por la política y la finanza británicas. Derrotado por el reaccionario Chang So Lin, con el concurso de los revolucionarios del Sur, desapareció luego casi completamente del escenario político como figura de importancia. El Kuo-Min-Tang aprovechó este momento para llevar su acción a Pekín, donde Sun Yat Sen fue recibido con entusiasmo. Se destacó en la lucha que precedió estos cambios, el general cristiano Fen Yu Hsiang que conserva hasta hoy en la China nacionalista su zona de influencia. Y el Kuo-Min-Tang asumió un carácter cada día más revolucionario, al impulso de las masas obreras y campesinas que se movían bajo sus banderas.

Chang So Lin no tardó en encabezar una nueva ofensiva reaccionaria. La posesión de Pekín engrandeció extraordinariamente su autoridad. El Kuo-Min-Tang, que perdió a su jefe Sun Yat Sen, siguió confinado en las provincias del Sur. Pero precisamente en este tiempo en que un régimen reaccionario y dictatorial afirmó su autoridad en

la China del Norte y del Centro, la creciente revolucionaria alcanzó su máximo nivel. Chang So Lin fracasó en su intento de unificar la China bajo su comando. Los nacionalistas tomaron entonces victoriosamente la ofensiva.

Una nueva fase de la revolución, empieza con el golpe de Estado del jefe nacionalista Chang Kai-shek, después de la captura de Shangai, que marcaba un momento culminante en la revolución. Desde entonces el Kuo-Min-Tang ha entrado en un período de crisis. Los jefes militares han hecho, de una parte, todo género de concesiones a la diplomacia imperialista; y de otra parte, han reprimido implacablemente como los peores "tuchuns" a las masas obreras y campesinas revolucionarias. La revolución se ha detenido en su etapa burguesa y militar. Muerto Chang So Lin, los jefes nacionalistas han logrado unificar, casi totalmente, la China bajo su dominio.

EL MOVIMIENTO NACIONALISTA HINDÚ

Como afirma Romain Rolland, la India está en marcha. Se cumple en ese inmenso país un movimiento emancipador, en el que los factores económicos y políticos se confunden con los religiosos y que, en gestación mucho tiempo atrás, ha entrado en una fase activa después de la guerra, bajo la dirección espiritual de Gandhi, cuyo nombre en breves años se ha impuesto a la estimación del mundo como el de un apóstol del resurgimiento oriental.

1919 encontró a Gandhi a la cabeza del movimiento de emancipación de su pueblo. Hasta entonces Gandhi sirvió fielmente a la Gran Bretaña. Durante la guerra colaboró con los ingleses. La India dio a la causa aliada una importante contribución. Inglaterra se había comprometido a concederle los derechos de los demás "dominios". Terminada la contienda, Inglaterra olvidó su palabra y el principio wilsoniano de la libre determinación de los pueblos. Reformó superficialmente la administración de la India, en la cual acordó al pueblo hindú una participación muy secundaria. Respondió a las quejas hindúes con una represión marcial y cruenta. Ante ese tratamiento pérfido, Gandhi rectificó su actitud y abandonó sus ilusiones. La India insurgía contra la Gran Bretaña y reclamaba su autonomía. La muerte de Tilak había puesto la dirección del movimiento nacionalista en manos de Gandhi que ejercía sobre su pueblo un gran ascendiente reli-

gioso. Gandhi aceptó la obligación de acaudillar a sus compatriotas y los condujo a la no cooperación. La insurrección armada le repugnaba. Los medios debían ser, a su juicio, buenos y morales como los fines. Había que oponer a las armas británicas la resistencia del espíritu y del amor. La evangélica palabra de Gandhi inflamó de misticismo y de fervor el alma indostana. El Mahatma acentuó, gradualmente, su método. Los hindúes fueron invitados a desertar de las escuelas y las universidades, la administración y los tribunales. La táctica de la no cooperación se encaminaba a sus últimas consecuencias: la India aparecía próxima a la rebelión. Se produjeron entonces algunas violencias. Siguió el proceso y la prisión de Gandhi. El movimiento emancipador, bruscamente contenido en su desarrollo, cayó en una etapa de depresión.

El Congreso Nacional Indio de 1923 marcó un descenso del gandhismo. Prevalió en esta asamblea la tendencia revolucionaria de la no cooperación; pero se le enfrentó una tendencia derechista o revisionista que, contrariamente a la táctica gandhista, propugnaba la participación en los Consejos de Reforma creados por Inglaterra para domesticar a la burguesía hindú. Al mismo tiempo apareció en la asamblea, emancipada del gandhismo una nueva corriente revolucionaria de inspiración socialista. El programa de esta corriente, dirigido desde Europa por núcleos de estudiantes y emigrados hindúes, proponía la separación completa de la India del Imperio Británico, la abolición de la propiedad feudal de la tierra, la supresión de los impuestos indirectos, la nacionalización de las minas, ferrocarriles, telégrafos y demás servicios públicos, la intervención del Estado en la gestión de la gran industria, una moderna legislación del trabajo, etc. Posteriormente la escisión continuó ahondándose. Las dos grandes fracciones mostraban un contenido y una fisonomía clasistas. La tendencia revolucionaria era seguida por el proletariado que, duramente explotado sin el amparo de leyes protectoras, sufría más la dominación inglesa. Los pobres, los humildes eran fieles a Gandhi y a la revolución. El proletariado industrial se organizaba en sindicatos en Bombay y otras ciudades indostanas. Las tendencias de derecha, en cambio, alojaban las castas ricas, los "parsis", comerciantes, latifundistas.

Cuando el gobierno laborista de Mac Donald lo amnistió y libertó, Gandhi encontró fraccionado y disminuido el movimiento nacionalista hindú. Bajo el impulso de la

mayoría del Congreso Nacional, reunido extraordinariamente en Delhi en setiembre de 1923, se había declarado favorable al partido dirigido por C. R. Das, cuyo programa se conformaba con reclamar para la India los derechos de los "dominios" británicos y se preocupaba de obtener para el capitalismo hindú sólidas y seguras garantías.

En los últimos años, muerto C. R. Das, que posteriormente a 1923 se acercó mucho al gandhismo, Gandhi ha vuelto a la dirección activa del movimiento hindú, que insiste con nueva energía en sus reivindicaciones inclinándose otra vez a apelar al método de la no cooperación, cuyos principios parecen haber seguido penetrando y definiéndose en la conciencia hindú, al influjo del Mahatma.

LA REVOLUCIÓN MEXICANA

En la América Latina o Ibero, el fenómeno dominante, por su trascendencia social y política, es la revolución mexicana. Este movimiento comienza con la insurrección popular contra la dictadura de Porfirio Díaz. El tema de la revolución en su primera etapa era: "No reelección".

La política de Díaz fue una política esencialmente plutocrática. Falaces leyes despojaron al indio mexicano de sus tierras en beneficio de los capitalistas nacionales y extranjeros. Los *ejidos*²² fueron absorbidos por los latifundios. La clase campesina resultó totalmente proletariada. Los plutócratas, los latifundistas y su clientela de abogados e intelectuales, constituían una oligarquía que dominaba, con el apoyo del capital extranjero, al país feudalizado. Su gendarme ideal era Porfirio Díaz. Pero un pueblo que tan porfiadamente se había batido antes por su derecho a la posesión de la tierra, no podía resignarse a este régimen feudal y renunciar a sus reivindicaciones. Además, el crecimiento de las fábricas creaba un proletariado industrial, en el cual la inmigración extranjera estimulaba la asimilación de las nuevas ideas sociales. Aparecían pequeños núcleos socialistas y sindicalistas.

²² *Ejidos*: pueblos o colectividades de indios, que poseen en común una extensión de terrenos labrantíos; o los terrenos mismos. Los individuos de los *ejidos* reciben parcelas que, en el mejor de los casos, miden cuatro hectáreas; de ellas obtienen una utilidad que no suele exceder de un peso diario y que, en rigor, es el fruto del trabajo. (A. T.)

Flores Magón, desde Los Angeles, introducía en México con su propaganda algunos elementos de ideología socialista.

Cuando se aproximaba el fin del séptimo período de Porfirio Díaz apareció el caudillo: Francisco Madero. Madero, que hasta aquel tiempo fue un agricultor sin significación política, publicó un libro anti-reeleccionista. Este libro, que fue una requisitoria contra el gobierno de Díaz, tuvo un inmenso eco popular. Porfirio Díaz, con esa confianza vanidosa en su poder que ciega a los déspotas en su decadencia, no se preocupó al principio de la agitación popular suscitada por Madero. Juzgaba a Madero un personaje secundario e impotente.

Entre otras medidas de represión, ordenó su encarcelamiento. La ofensiva reaccionaria dispersó al partido anti-reeleccionista: los "científicos"²³ restablecieron su autoridad; Porfirio Díaz obtuvo su octava reelección y la celebración del centenario de México fue una fastuosa apoteosis de su dictadura.

Puesto en libertad condicional, Madero fugó a los Estados Unidos, donde se entregó a la organización del movimiento revolucionario. Orozco reunió el primer ejército insurreccional. La rebelión se propagó velozmente. La clase gobernante intentó vencerle con armas políticas. Se declaró dispuesta a satisfacer las aspiraciones populares. Dio una ley que cerraba el paso a otra reelección. Pero esta maniobra no contuvo el movimiento en marcha. La bandera anti-reeleccionista era una bandera contingente.

²³ "Científicos" se denominó a los más conspicuos colaboradores del general Porfirio Díaz porque se adhirieron a los postulados de la "ciencia" positivista, que sentó sus reales en México mientras aquellos usufructuaron el poder.

"La forma de gobierno del general Díaz se copiaba en casi todos los Estados de la República, en pequeño. Los Gobernadores permanecían en el poder indefinidamente; formaban sus grupos de parientes, amigos y favoritos, y protegían a los grandes propietarios y al comercio extranjero", explica Alfonso Teja Zabre. Y agrega que "el éxito rápido en la primera etapa revolucionaria, se debió a la descomposición y cansancio del régimen anterior, que había llegado a su extremo de senilidad en hombres, instituciones y doctrinas, y al brusco alzamiento de las energías proletarias y populares que habían estado adormecidas, pero no muertas ni satisfechas".

Madero cometió el error de pactar con aquella laya de políticos y fue, por eso, su víctima, como justamente hace ver José Carlos Mariátegui. (A. T.)

Alrededor de ella se concentraban todos los explotados, todos los rebeldes. La revolución no tenía aún un programa; pero éste empezaba ya a bosquejarse, y su primera reivindicación concreta era la reivindicación de la tierra. El lema "Tierra y Libertad" se juntaba al lema "no-reelección", excediéndolo y superándolo.

La oligarquía se apresuró a negociar con los revolucionarios. En 1912, Porfirio Díaz dejó el gobierno a De la Barra, quien presidió las elecciones. Madero llegó al poder a través de un compromiso con los "científicos". Conservó el antiguo parlamento. Estas transacciones lo socavaron. Los "científicos" saboteaban el programa revolucionario. Se preparaban, al mismo tiempo, a la reconquista del poder. Vino la insurrección de Félix Díaz. Y tras de ella vino la traición de Victoriano Huerta, quien sobre los cadáveres de Madero y Pino Suárez, asaltó al gobierno. La reacción "científica" apareció victoriosa. Pero el pronunciamiento de un jefe militar no podía detener la marcha de la revolución mexicana. Todas las raíces de esta revolución estaban vivas. El general Venustiano Carranza recogió la bandera de Madero y, después de un período de lucha, expulsó del poder a Victoriano Huerta. Las reivindicaciones de la revolución se acentuaron y definieron mejor; y México revisó y reformó su carta constitucional de acuerdo con ellas.

Pero Carranza, elegido presidente, carecía de condiciones para realizar el programa revolucionario; su calidad de terrateniente y sus compromisos con la clase latifundista le impedían cumplir la reforma agraria. El régimen de Carranza bajo la autoridad patriarcal del anciano caudillo, se burocratizó y desprestigió gradualmente. Carranza intentó, en fin, designar su sucesor. El país agitado incesantemente por las facciones revolucionarias, insurgió contra este propósito. Carranza, virtualmente destituido, murió en manos de una banda irregular. Bajo la presidencia provisional de Adolfo de la Huerta, se efectuaron las elecciones, siendo elegido presidente el general Alvaro Obregón que, durante la campaña revolucionaria, se había destacado como caudillo con más condiciones de mando.

El gobierno de Obregón significó una etapa de estabilización y realización revolucionarias. Empezó el fraccionamiento de los latifundios. La instrucción pública, bajo la dirección de Vasconcelos, adquirió un magnífico desarrollo y adoptó un programa que se inspiraba en los idea-

les sociales y de la revolución. Elegido el general Plutarco Elías Calles, en reemplazo de Obregón, continuó en sus rasgos esenciales la política de éste. Le tocó afrontar un fuerte movimiento clerical, que lo obligó a emplear medidas extremas en defensa de los principios revolucionarios sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Mantuvo, sobre todo, la difícil unidad del partido revolucionario basada en la colaboración de los sindicatos obreros y campesinos, en su mayor parte adherentes a la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) con la pequeña burguesía revolucionaria dirigida por jefes militares y parlamentarios. Al concluir el mandato Calles, la candidatura de Obregón apareció como la única que podía conservar unido este bloque de fuerzas populares. Invocando el principio anti-reeleccionista se rebelaron los generales Gómez y Serrano. Los dos fueron batidos y fusilados y su rebelión provocó una momentánea reafirmación del frente revolucionario. Elegido el general Obregón, la solución del problema político parecía obtenida, cuando se produjo en un banquete el asesinato del popular caudillo por un católico fanático. Este hecho trajo la ruptura del bloque con el cual habían gobernado Obregón y Calles. Los jefes de la CROM fueron acusados por algunos líderes obregonistas como instigadores del asesinato de su jefe. Se obligó a Calles a separarlos del gobierno. Y empezó una lucha en la cual se manifiesta el desarrollo de una corriente anti-revolucionaria dentro del antiguo bloque gubernamental. Terminado el período de Calles, se ha encargado provisoriamente del gobierno, por designación del Parlamento, el licenciado Portes Gil, que representa la tendencia en pugna con la CROM.

CONCLUSIÓN

Al período de agitación post-bélica ha seguido en Europa un período de estabilización capitalista y democrática que, si ha dejado en pie las consecuencias de la marejada reaccionaria, las dictaduras italiana y española, ha detenido, en cambio, el progreso de las tendencias políticas de este carácter en los principales Estados occidentales. En este período se ha acentuado la preponderancia económica de los Estados Unidos, al mismo tiempo que se ha reforzado la organización del Estado socialista ruso. No faltan quienes se inclinen a creer que el capitalismo y socialismo pueden convivir largamente en el mundo. La estabilización de uno y otro sistemas, aunque con distinto carácter, es el hecho que se ha producido.

BREVE EPÍLOGO²⁴

Es obvio que la historia de los últimos 25 años no se deja aprehender de un itinerario de los grandes sucesos. Muchas de las grandes corrientes de una época no afloran a la superficie de ellos. Circulan por cauces que se hunden en el subsuelo, cuando una guerra acapara los escenarios. El suceso es un síndrome. Traduce o señala una crisis cuyas fuerzas operan fuera de sus propios límites de espacio y tiempo.

La guerra de 1914-1919 nunca se explica menos que cuando se pretende comprenderla sólo a través de su gestación diplomático-militar. La diplomacia no puede exceder sus posibilidades. Su juego está secretamente regido por humores e impulsos que no le es dado escoger. Así, la guerra se preparó, ante todo, en el crecimiento industrial y comercial de Alemania; y bajo este aspecto, el proceso del capitalismo mundial ceba sus factores primarios. En la etapa final del crecimiento económico e imperialista de Alemania, en Europa, se movilizaron y desarrollaron las fuerzas que hicieron posible la guerra, tal como se organizaron en la mentalidad alemana los elementos que empleó Spengler en la construcción de su *Decadencia de Occidente*. (Aquellos produjeron sus efectos más pronto que éstos.) El suceso llegó antes del libro y rebasó, con violento desborde, el confín de sus intenciones. Y en la preparación del clima guerrero intervinieron, en dosis imponderables y con diversa función, desde la filosofía de Henri Bergson hasta la estética de Marinetti y los futuristas, del mismo modo que en la preparación de la atmósfera revolucionaria colaboraron desde la teoría de los mitos de Georges Sorel hasta la desesperación del poeta Alejandro Block.

La Evolución Creadora, constituye, en todo caso, en la historia de estos 25 años, un acontecimiento mucho más considerable que la creación del reino servio-croata-esloveno, conocido también con el nombre de Yugoslavia²⁵. El bergsonismo ha influido en hechos tan distintos y aún opuestos, y de variada jerarquía, como la literatura

²⁴ Publicado en *Variedades*, Lima, 13 de marzo de 1929.

²⁵ Puede considerarse insólito que un socialista menosprecie la estructuración de un Estado, al juzgar como "acontecimiento mucho más considerable" la aparición de un libro filosófico. Atiéndase, sin embargo, al significado de ambos hechos. El reino yugoeslavo se había constituido mediante la incorporación de

de Bernard Shaw, la insurrección Dadá, la teoría del sindicalismo revolucionario, el escuadrismo fascista, las novelas de Marcel Proust, la propagación del neotomismo de la Christian Science, la teosofía, y la confusión mental de los universitarios latinoamericanos. Bergson tiene discípulos de derecha e izquierda como los tuvo Hegel, aunque se abrigue personalmente tras de las almenas del orden, actitud personal que no compromete mínimamente el sentido de su filosofía. Históricamente, la filosofía de Bergson ha concurrido, como ningún otro elemento intelectual, a la ruina del idealismo y racionalismo burgueses y a la muerte del antiguo absoluto, aunque, por contragolpe, haya favorecido el reflatamiento de descompuestas supersticiones. Por este hecho, representa una estación en la trayectoria del pensamiento moderno. A su lado, palidece el variado repertorio de filosofías alemanas que, cerrado el gran ciclo kantiano, tienden en verdad, a la capitulación de los antiguos misterios.

En los últimos lustros, el mundo ha asistido al accidentado y acelerado tramonto del pensamiento liberal, individualista, que después de sus extremas expresiones anarquistas ha renegado, por reacción contra el socialismo, sus fundamentos dinámicos y revolucionarios. Habría que buscar a sus legítimos continuadores en Benedetto Croce y Bertrand Russell, para quienes el socialismo sucede históricamente al liberalismo, como principio de civilización y progreso. El verdadero liberal se reconoce vedado de oponerse doctrinal y prácticamente al socialismo y obligado a admitir el envejecimiento de las instituciones y programas liberales, porque otra actitud sería antiliberal en el sentido más profundo y viviente de su filosofía. Este es el drama del liberalismo, drama que en la *praxis* pocos liberales han expresado y apuntado, tan puntualmente como Mario Missiroli, y que en la teo-

croatas y eslovenos a la antigua Servia, no obstante el desprestigio de las compensaciones territoriales y el reconocimiento del derecho de los pueblos a su libre determinación; de manera que se le podía estimar como anacrónico y retardatario para nuestra época, y de la influencia tal vez negativa para el desarrollo de los pueblos afectados. En cambio, la filosofía de Bergson se proyecta señeramente sobre la cultura contemporánea, al descubrir nuevas maneras de enriquecer los datos del conocimiento y auxiliar la vinculación entre el pensamiento y la realidad. Quiere decir José Carlos Mariátegui que la filosofía bergsoniana contribuye al progreso humano con mayor eficacia que el Estado yugoeslavo y, en tal virtud, es un "acontecimiento mucho más considerable". (A. T.)

ría, en la especulación pura, ningún pensador liberal ha afrontado tal vez con la lucidez de Croce. Si no son muchos los liberales que asumen la misma actitud, es porque casi la totalidad de los liberales que aún quedan, milita en el campo socialista y carece de título y motivo para hablar en nombre del liberalismo.

Paralelamente a este proceso, se ha desarrollado el de la afirmación y esclarecimiento de un espíritu y un pensamiento genuinamente socialistas. El movimiento proletario —sindicatos y partidos— había crecido tanto en este siglo, bajo la tutela y el estandarte de la democracia ochocentista. Desde este punto de vista se había superado el pensamiento de Marx, que echó las bases filosóficas de la revolución proletaria. En los parlamentarios y capitanes del proletariado se prolongaba, casi sin rectificaciones, el iluminismo y el progresismo de la burguesía. Georges Sorel, es el pensador que con su obra inicia más enérgica y maduramente la ruptura con este período lassalliano. Sus *Reflexiones sobre la violencia*, representan, por su magnitud y consecuencias históricas, otro de los libros del nuevo siglo. Sorel preludea una filosofía política anti-liberal, guerrera, eminentemente revolucionaria por su función estimulante contra el enervamiento evolucionista del proletariado, dentro de una democracia basada en la transacción y el compromiso; pero de la que, al mismo tiempo, tenían que servirse, invirtiéndola, los reaccionarios, en el esfuerzo por defender el orden mediante una derogación lisa y llana de las conquistas liberales. El pensamiento socialista se afirma antiliberal por necesidad dialéctica, a causa de que Socialismo aparece, en la historia, como la antítesis del liberalismo, definido concretamente como la doctrina de la sociedad capitalista. Pero no renuncia al patrimonio liberal, en su valor civilizador, del mismo modo que no renuncia a la herencia capitalista, en cuanto constituye progreso técnico. Por esto, revolucionarios como Piero Gobetti, a quien podríamos llamar "crociano de izquierda", consideran la revolución socialista como el desenvolvimiento lógico de la revolución liberal.

Fenómeno característico de nuestro tiempo, en el plano de las ideologías políticas, es la aparición de dos violentas negaciones de la democracia liberal; una de izquierda y otra de derecha, una revolucionaria y otra reaccionaria. Comunismo y Fascismo. Lenin crea la revolución rusa, la Iglesia y el Evangelio intransigentemente antiburgueses que Sorel esperaba ver surgir del sindicalismo revo-

lucionario. Mussolini, cismático del socialismo, adopta una doctrina que repudia en bloque, desde sus orígenes, la revolución liberal, y que conduce a la teocracia del medioevo.

La ciencia a pesar de los pesimistas augurios de quienes precipitadamente proclamaron su bancarrota cuando se acentuaron los desencantos finiseculares anexos al ocaso del positivismo, ha continuado en el Occidente pre-bélico su acción revolucionaria.

Einstein ha suministrado a la especulación filosófica con sus descubrimientos de física y matemática, un material tan rico y tan vasto como imprevisto. Freud ha extraído de las investigaciones clínicas sobre el tratamiento de la histeria, una teoría genial, cuya sospecha flotaba ya en la atmósfera de la época, como lo demuestra, más que su rápida propagación, la presencia precursora de una intención psicoanalítica, de clara filiación freudiana, en la obra de Pirandello, antes que comenzase la influencia del Psicoanálisis en la literatura. En los dos polos de la historia contemporánea, Estados Unidos y URSS, se encuentra la misma fervorosa aplicación y valorización de la ciencia. Pero, ni en la sede del capital ni en la del socialismo, la ciencia pretende dictar leyes a la política, ni a la literatura, ni al arte. Y en esto nos hemos distanciado, provechosamente, del "cientifismo" ochocentista.

Y no ha sido menos trascendente ni extensa, en estos cinco lustros, la revolución literaria y artística. Se ha reivindicado, contra la chata ortodoxia realista, los fueros de la imaginación creadora, lo que ha traído ventajas asombrosas para el descubrimiento de la realidad. Pues con los derechos de la fantasía, y la fantasía, se ha averiguado sus fines, que es como decir sus límites.

Y, con todo esto, nos hallamos sólo en el umbral del 900 O del evo que esta cifra intenta señalarnos. Porque los siglos, en la historia, son la más subalterna y convencional de las mediciones.

LA ESCENA CONTEMPORÁNEA

BIOLOGÍA DEL FASCISMO

MUSSOLINI Y EL FASCISMO

Fascismo y Mussolini son dos palabras consustanciales y solidarias. Mussolini es el animador, el líder, el *duce*¹ máximo del fascismo. El fascismo es la plataforma, la tribuna y el carro de Mussolini. Para explicarnos una parte de este episodio de la crisis europea, recorramos rápidamente la historia de los *fasci*² y de su caudillo.

Mussolini, como es sabido, es un político de procedencia socialista. No tuvo dentro del socialismo una posición centrista ni templada sino una posición extremista e incandescente. Tuvo un rol consonante con su temperamento. Porque Mussolini es, espiritual y orgánicamente, un extremista. Su puesto está en la extrema izquierda o en la extrema derecha. De 1910 a 1911 fue uno de los líderes de la izquierda socialista. En 1912 dirigió la expulsión del hogar socialista de cuatro diputados partidarios de la colaboración ministerial: Bonomi, Bissolati, Cabriani y Podrecca. Y ocupó entonces la dirección del *Avanti*.³ Vinieron 1914 y la guerra. El socialismo italiano reclamó la neutralidad de Italia. Mussolini, invariablemente inquieto y beligerante, se rebeló contra el pacifismo de sus correligionarios. Propugnó la intervención de Italia en la guerra. Dio, inicialmente, a su intervencionismo un punto de vista revolucionario. Sostuvo que extender y exasperar la guerra era apresurar la revolución europea. Pero, en realidad, en su intervencionismo latía su psicología guerrera que no podía avenirse con una actitud

¹ *Duce*, voz italiana de origen latino, de *dux*, jefe en la República medioeval de Venecia. Este nombre se arrogó Mussolini para significar su pretensión de conductor del fascismo.

² *Fasci*, del latín *fax*, haz. Se refiere aquí a la agrupación política.

321 ³ *Avanti*, nombre del diario socialista italiano.

tolstoyana⁴ y pasiva de neutralidad. En noviembre de 1914, Mussolini abandonó la dirección del *Avanti* y fundó en Milán *Il Popolo d'Italia* para preconizar el ataque a Austria. Italia se unió a la Entente.⁵ Y Mussolini, propagandista de la intervención, fue también un soldado de la intervención.

Llegaron la victoria, el armisticio, la desmovilización. Y, con estas cosas, llegó un período de desocupación para los intervencionistas. D'Annunzio nostálgico de gesta y de epopeya, acometió la aventura de Fiume. Mussolini creó los *fasci di combattimento*: haces o fajos de combatientes. Pero en Italia el instante era revolucionario y socialista. Para Italia la guerra había sido un mal negocio. La Entente le había asignado una magra participación en el botín. Olvidadiza de la contribución de las armas italianas a la victoria, le había regateado tercamente la posesión de Fiume. Italia, en suma, había salido de la guerra con una sensación de descontento y de desencanto. Se realizaron, bajo esta influencia, las elecciones. Y los socialistas conquistaron 155 puestos en el parlamento. Mussolini, candidato por Milán, fue estruendosamente batido por los votos socialistas.

Pero esos sentimientos de decepción y de depresión nacionales eran propicios a una violenta reacción nacionalista. Y fueron la raíz del fascismo. La clase media es peculiarmente accesible a los más exaltados mitos patrióticos. Y la clase media italiana, además, se sentía distante y adversaria de la clase proletaria socialista. No le perdonaba su neutralismo. No le perdonaba los altos salarios, los subsidios del Estado, las leyes sociales que durante la guerra y después de ella había conseguido del miedo a la revolución. La clase media se dolía y sufría de que el proletariado, neutralista y hasta derrotista, resultase usufructuario de una guerra que no había querido. Y cuyos resultados desvalorizaba, empequeñecía y desdénaba. Estos malos humores de la clase media encontraron un hogar en el fascismo. Mussolini atrajo así la clase media a sus *fasci di combattimento*.

⁴ Referencia al novelista ruso Alexei Konstantinovich, Conde de Tolstoi, que predicaba un tipo de cristianismo de no resistencia al mal y aceptación del dolor del hombre.

⁵ La Entente es el nombre que adoptó la alianza de Inglaterra, Francia y Rusia zarista contra Alemania.

Algunos disidentes del socialismo y del sindicalismo se enrolaron en los *fasci* aportándoles su experiencia y su destreza en la organización y captación de masas. No era todavía el fascismo una secta programática y conscientemente reaccionaria y conservadora. El fascismo, antes bien, se creía revolucionario. Su propaganda tenía matices subversivos y demagógicos. El fascismo, por ejemplo, ululaba contra los nuevos ricos. Sus principios —tendencialmente republicanos y anticlericales— estaban impregnados del confusiónismo mental de la clase media que, instintivamente descontenta y disgustada de la burguesía, es vagamente hostil al proletariado. Los socialistas italianos cometieron el error de no usar sagaces armas políticas para modificar la actitud espiritual de la clase media. Más aún. Acentuaron la enemistad entre el proletariado y la *piccola borghesia*,⁶ desdeñosamente tratada y motejada por algunos hieráticos teóricos de la ortodoxia revolucionaria.

Italia entró en un período de guerra civil. Asustada por las *chances* de la revolución, la burguesía armó, abasteció y estimuló solícitamente al fascismo. Y lo empujó a la persecución truculenta del socialismo, a la destrucción de los sindicatos y cooperativas revolucionarias, al quebrantamiento de huelgas e insurrecciones. El fascismo se convirtió así en una milicia numerosa y aguerrida. Acabó por ser más fuerte que el Estado mismo. Y entonces reclamó el poder. Las brigadas fascistas conquistaron Roma. Mussolini, en "camisa negra",⁷ ascendió al gobierno, constriñó a la mayoría del parlamento a obedecerle, inauguró un régimen y una era fascistas.

Acerca de Mussolini se ha hecho mucha novela y poca historia. A causa de su beligerancia política, casi no es posible una definición objetiva y nítida de su personalidad y su figura. Unas definiciones son ditirámicas y cortesanías; otras definiciones son rencorosas y panfletarias. A Mussolini se le conoce, episódicamente, a través de anécdotas e instantáneas. Se dice, por ejemplo, que Mussolini es el artífice del fascismo. Se cree que Mussolini ha "hecho" el fascismo. Ahora bien, Mussolini es un agitador avezado, un organizador experto, un tipo

⁶ *Piccola borghesia*, estrato social que comprende a los individuos situados entre el proletariado y la burguesía: *pequeña burguesía*.

vertiginosamente activo. Su actividad, su dinamismo, su tensión, influyeron vastamente en el fenómeno fascista. Mussolini, durante la campaña fascista, hablaba un mismo día en tres o cuatro ciudades. Usaba el aeroplano para saltar de Roma a Pisa, de Pisa a Bolonia, de Bolonia a Milán. Mussolini es un tipo volitivo, dinámico, verboso, italianísimo, singularmente dotado para agitar masas y excitar muchedumbres. Y fue el organizador, el animador, el *condottiere*⁸ del fascismo. Pero no fue su creador, no fue su artífice. Extrajo de un estado de ánimo un movimiento político; pero no modeló este movimiento a su imagen y semejanza. Mussolini no dio un espíritu, un programa, al fascismo. Al contrario, el fascismo dio su espíritu a Mussolini. Su consustanciación, su identificación ideológica con los fascistas, obligó a Mussolini a exonerar, a purgarse de sus últimos residuos socialistas. Mussolini necesitó asimilar, absorber el antisocialismo, el chauvinismo de la clase media para encuadrar y organizar a ésta en las filas de los *fasci di combattimento*. Y tuvo que definir su política como una política reaccionaria, anti-socialista, anti-revolucionaria. El caso de Mussolini se distingue en esto del caso de Bonomi, de Briand y otros ex-socialistas.⁹ Bonomi, Briand, no se han visto nunca forzados a romper explícitamente con su origen socialista. Se han atribuido, antes bien, un socialismo mínimo, un socialismo homeopático. Mussolini, en cambio ha llegado a decir que se ruboriza de su pasado socialista como se ruboriza un hombre maduro de sus cartas de amor de adolescente. Y ha saltado del socialismo más extremo al conservatismo más extremo. No ha atenuado, no ha reducido su socialismo; lo ha abandonado total e integralmente. Sus rumbos económicos, por ejemplo, son adversos a una política de intervencionismo, de estadismo, de fiscalismo. No aceptan el tipo transaccional de Estado capitalista y empresario: tienden a restaurar el tipo clásico de Estado recaudador y gendarme. Sus puntos de vista de hoy son diametralmente opuestos a sus puntos de vista de ayer. Mussolini era un convencido ayer como es un convencido hoy. ¿Cuál ha sido el mecanismo o proceso de su conversión de una doctrina a otra? No se trata de un fenómeno cerebral; se trata de un fenómeno irracional. El

⁸ *Condottiere*, conductor. Nombre que se daba a los jefes de bandas durante la época histórica del Renacimiento y que se aplica a los jefes políticos.

⁹ Colaboracionistas con los ministerios burgueses. Briand repre-

motor de este cambio de actitud ideológica no ha sido la idea; ha sido el sentimiento. Mussolini no se ha desembarazado de su socialismo, intelectual ni conceptualmente. El socialismo no era en él un concepto sino una emoción, del mismo modo que el fascismo tampoco es en él un concepto sino también una emoción. Observemos un dato psicológico y fisonómico: Mussolini no ha sido nunca un cerebral, sino más bien un sentimental. En la política, en la prensa, no ha sido un teórico ni un filósofo sino un retórico y un conductor. Su lenguaje no ha sido programático, principista, ni científico, sino pasional, sentimental. Los más flacos discursos de Mussolini han sido aquéllos en que ha intentado definir la filiación, la ideología del fascismo. El programa del fascismo es confuso, contradictorio, heterogéneo: contiene, mezclado *pêle-mêle*,¹⁰ conceptos liberales y conceptos sindicalistas. Mejor dicho, Mussolini no le ha dictado al fascismo un verdadero programa; le ha dictado un plan de acción.

Mussolini ha pasado del socialismo al fascismo, de la revolución a la reacción, por una vía sentimental, no por una vía conceptual. Todas las apostasías históricas han sido, probablemente, un fenómeno espiritual. Mussolini, extremista de la revolución ayer, extremista de la reacción hoy, nos recuerda a Juliano. Como este Emperador, personaje de Ibsen y de Mjerowskovsky, Mussolini es un ser inquieto, teatral, alucinado, supersticioso y misterioso que se ha sentido elegido por el Destino para decretar la persecución del dios nuevo y reponer en su retablo los moribundos dioses antiguos.

LA TEORIA FASCISTA

La crisis del régimen fascista, precipitada por el proceso Matteotti, ha esclarecido y precisado la fisonomía y el contenido del fascismo.

El partido fascista, antes de la marcha a Roma, era una informe nebulosa. Durante mucho tiempo no quiso calificarse ni funcionar como un partido. El fascismo, según muchos "camisas negras" de la primera hora, no era una facción sino un movimiento. Pretendía ser, más que un fenómeno político, un fenómeno espiritual y significar, sobre todo, una reacción de la Italia vencedora de Vittorio Veneto¹ contra la política de desvalorización de esa victoria y sus consecuencias. La composición, la estructura de los *fasci*, explicaban su confusionismo ideológico. Los *fasci* reclutaban sus adeptos en las más diversas categorías sociales. En sus rangos se mezclaban estudiantes, oficiales, literatos, empleados, nobles, campesinos, y aun obreros. La plana mayor del fascismo no podía ser más policroma. La componían disidentes del socialismo como Mussolini y Farinacci; excombatientes, cargados de medallas, como Iglioni y De Vecchi; literatos futuristas exuberantes y bizarros como Filippo Marinetti y Emilio Settimelli; exanarquistas de reciente conversión como Massimo Rocca; sindicalistas como Cessare Rossi y Michele Bianchi; republicanos mazzinianos como Casalini; fiumanistas como Giunta y Giurianti; y monarquistas ortodoxos de la nobleza adicta a la dinastía de Savoya. Republicano, anticlerical, iconoclasta, en sus orígenes, el fascismo se declaró más o menos agnóstico ante el régimen y la iglesia cuando se convirtió en un partido.

¹ Vittorio Veneto, lugar donde los italianos, ayudados por los aliados, derrotaron a los austrogermanos, en 1918, vísperas del derrumbe alemán, durante la I Guerra Mundial.

La bandera de la patria cubría todos los contrabandos y todos los equívocos doctrinarios y programáticos. Los fascistas se atribuían la representación exclusiva de la italianidad. Ambicionaban el monopolio del patriotismo. Pugnaban por acaparar para su facción a los combatientes y mutilados de la guerra. La demagogia y el oportunismo de Mussolini y sus tenientes se beneficiaron, ampliamente, a este respecto, de la maldiestra política de los socialistas, a quienes una insensata e inoportuna vociferación antimilitarista había enemistado con la mayoría de los combatientes.

La conquista de Roma y del poder agravó el equívoco fascista. Los fascistas se encontraron flanqueados por elementos liberales, democráticos, católicos, que ejercitaban sobre su mentalidad y su espíritu una influencia cotidiana enervante. En las filas del fascismo se enrolaron, además, muchas gentes seducidas únicamente por el éxito. La composición del fascismo se tornó espiritual y socialmente más heteróclita. Mussolini no pudo por esto, realizar plenamente el golpe de Estado. Llegó al poder insurreccionalmente; pero buscó, en seguida, el apoyo de la mayoría parlamentaria. Inauguró una política de compromisos y de transacciones. Trató de legalizar su dictadura. Osciló entre el método dictatorial y el método parlamentario. Declaró que el fascismo debía entrar cuanto antes en la legalidad. Pero esta política fluctuante no podía cancelar las contradicciones que minaban la unidad fascista. No tardaron en manifestarse en el fascismo dos ánimos y dos mentalidades antitéticas. Una fracción extremista o ultraísta propugnaba la inserción integral de la revolución fascista en el Estatuto del Reino de Italia. El Estado demo-liberal debía, a su juicio, ser reemplazado por el Estado fascista. Una fracción revisionista reclamaba, en tanto, una rectificación más o menos extensa de la política del partido. Condenaba la violencia arbitraria de los *ras* de provincias. Los *ras* como se designa a los jefes o *condottiere* regionales del partido fascista, ejercían sobre las provincias una autoridad medioeval y despótica. Contra el *racismo*, contra el *escuadrismo*,² insurgían los fascistas revisionistas. El más categórico y autorizado líder revisionista, Massimo Rocca, sostuvo ardorosas polémicas con los líderes extre-

² Nombre de las subdivisiones en las que se repartía la organización del partido fascista y que se distinguían por sus métodos de acción violenta.

mistas. Esta polémica tuvo vastas proyecciones. Se quiso fijar y definir, de una y otra parte, la función y el ideario del fascismo. El fascismo que hasta entonces no se había cuidado sino de ser acción, empezaba a sentir la necesidad de ser también una teoría. Curzio Suckert asignaba al fascismo una ánima católica, medioeval, anti-liberal, anti-renacentista. El espíritu del Renacimiento, el protestantismo, el liberalismo, era descrito como un espíritu disolvente, nihilista, contrario a los intereses espirituales de la italianidad. Los fascistas no reparaban en que, desde sus primeras aventuras, se habían calificado, ante todo, como asertores de la idea de la nación, idea de claros orígenes renacentistas. La contradicción no parecía embarazarlos sobremanera. Mario Pantaleoni y Michele Bianchi hablaban, por su parte, del proyectado Estado fascista como un Estado sindical. Y los revisionistas, de su lado, aparecían teñidos de un vago liberalismo. Las tesis de Massimo Rocca suscitaron la protesta de todos los extremistas. Y Massimo Rocca fue ex confesado oficialmente por la secta fascista como un hereje peligroso. Mussolini no se mezclaba en estos debates. Ausente de la polémica, ocupaba virtualmente en el fascismo una posición centrista. Interrogado, cuidaba de no comprometerse con una respuesta demasiado precisa. "Después de todo, ¿qué importa el contenido teórico de un partido? Lo que le da la fuerza y la vida es su tonalidad, es su voluntad, es el ánimo de aquéllos que lo constituyen".

Cuando el trabajo de definición del fascismo había llegado a este punto, sobrevino el asesinato de Matteotti. Al principio Mussolini anunció la intención de depurar las filas fascistas. Esbozó, en un discurso en el Senado, bajo la presión de la tempestad desencadenada por el crimen, un plan de política normalizadora. A Mussolini le urgía en ese instante satisfacer a los elementos liberales que sostenían su gobierno. Pero todos sus esfuerzos por domesticar la opinión pública fracasaron. El fascismo comenzó a perder sus simpatizantes y sus aliados. Las defecciones de los elementos liberales y democráticos que, en un principio, por miedo a la revolución socialista, lo habían flanqueado y sostenido, aislaron gradualmente de toda opinión no fascista al gobierno de Mussolini. Este aislamiento empujó al fascismo a una posición cada día más beligerante. Prevalció en el partido la mentalidad extremista. Mussolini solía aún usar, a veces, un lenguaje conciliador, con la esperanza de quebrantar o debi-

litar el espíritu combativo de la oposición; pero, en realidad, el fascismo volvía a una táctica guerrera. En la siguiente asamblea nacional, del partido fascista, dominó la tendencia extremista que tiene en Farinacci su *condottiere* más típico. Los revisionistas, encabezados por Bottai, capitularon en toda la línea. Luego, Mussolini nombró una comisión para la reforma del Estatuto de Italia. En la prensa fascista, reapareció la tesis de que el Estado demo-liberal debía ceder el paso al Estado fascista-unitario. Este estado de ánimo del partido fascista tuvo su más enfática y agresiva manifestación en el rechazo de la renuncia del diputado Giunta del cargo de Vicepresidente de la Cámara. Giunta dimitió por haber demandado el Procurador del Rey autorización para procesarlo como responsable de la agresión al fascista disidente Cesare Formi. Y la mayoría fascista quiso ampararlo con una declaración estruendosa y explícita de solidaridad. Tal actitud no pudo ser mantenida. La mayoría fascista, en una votación posterior, la ratificó a regañadientes, constreñida por una tempestad de protestas. Mussolini necesitó emplear toda su autoridad para obligar a los diputados fascistas a la retirada. No consiguió, sin embargo, impedir que Michele Bianchi y Farinacci se declararan descontentos de esta maniobra oportunista, inspirada en consideraciones de táctica parlamentaria.

El super-fascismo, el ultra-fascismo, como quiera llamarse, no tiene un solo matiz. Va del fascismo *rasista*³ o *esquadrista* de Farinacci al fascismo *integralista* de Michele Bianchi y Curzio Suckert. Farinacci encarna el espíritu de las escuadras de *camisas negras* que, después de entrenarse truculentamente en los *raids* punitivos contra los sindicatos y las cooperativas socialistas, marcharon sobre Roma para inaugurar la dictadura fascista. Farinacci es un hombre tempestuoso e incandescente a quien no le interesa la teoría sino la acción. Es el tipo más genuino del *ras* fascista. Tiene en un puño a la provincia de Cremona, donde dirige un diario *Cremona Nuova*⁴ que amenaza consuetudinariamente a los grupos y políticos de oposición con una segunda "oleada" fascista. La primera "oleada"

³ De *ras*, jefezuelos regionales del fascismo.

⁴ Farinacci, Roberto (1839-1945). Político italiano. Pasó del socialismo al fascismo radical. Por sus delitos sociales fue condenado a muerte por un Tribunal Popular, al producirse la derrota fascista. Ver *Figuras y aspectos de la vida mundial II*, Ediciones Populares, t. 17, pp. 56-59 y en las pp. 99-101 del Tomo II de esta Edición.

fue la que condujo a la conquista de Roma. La segunda "oleada", según el léxico acérrimo de Farinacci, barrerá a todos los adversarios del régimen fascista en una noche de San Bartolomé. Ex ferroviario, ex socialista, Farinacci, tiene una psicología de agitador y de *condottiere*. En sus artículos y en sus discursos anda a cachiporrazos con la gramática. La prensa de oposición remarca frecuentemente esta característica de su prosa. Farinacci confunde en el mismo odio feroz la democracia, la gramática y el socialismo. Quiere ser, en todo instante, un genuino *camisa negra*. Más intelectuales, pero no menos apocalípticos que Farinacci, son los fascistas del diario *L'Impero* de Roma. Dirigen este diario dos escritores procedentes del futurismo, Mario Carli y Emilio Settimelli, que invitan al fascismo a liquidar definitivamente el régimen parlamentario. *L'Impero* es delirantemente imperialista. Armada del *hacha de lictor*,⁵ la Italia fascista tiene, según *L'Impero*, una misión altísima en el actual capítulo de la historia del mundo. También preconiza *L'Impero* la segunda oleada fascista. Michele Bianchi y Curzio Suckert son los teóricos del fascismo integral. Bianchi bosqueja la técnica del estado fascista que concibe casi como un trust vertical de sindicatos o corporaciones. Suckert, director de *La Conquista dello Stato*, discurre filosóficamente.

Con esta tendencia convive, en el partido fascista, una tendencia moderada, conservadora, que no reniega el liberalismo ni el Renacimiento, que trabaja por la normalización del fascismo y que pugna por encarrilar el gobierno de Mussolini dentro de una legalidad burocrática. Forman el núcleo de la tendencia moderada los antiguos nacionalistas de *L'Idea Nazionale* absorbidos por el fascismo a renglón seguido del golpe de Estado. La ideología de estos nacionalistas es más o menos la misma de la vieja derecha liberal. Pávidos monarquistas, se oponen a que el golpe de Estado fascista comprometa en lo menor las bases de la monarquía y del estatuto. Federzoni, Paolucci; representan esta zona templada del fascismo.

Pero, por su mentalidad, por su temperamento y por sus antecedentes los fascistas del tipo de Federzoni y de Paolucci son los que menos encarnan el verdadero fascismo.

⁵ *Hacha del lictor*: era el símbolo que llevaba el antiguo magistrado romano llamado lictor. De ahí que simbólicamente exprese el poder.

Se trata, en su caso, de prudentes y mesurados conservadores. Ningún romanticismo exorbitante, ninguna desesperada nostalgia del Medioevo, los saca de quicio. No tienen psicología de *condottiere*. Farinacci, en cambio, es un ejemplar auténtico de fascista. Es el hombre de la cachiporra, provinciano, fanático, catastrófico, guerrero, en quien el fascismo no es un concepto, no es una teoría, sino, tan sólo, una pasión, un impulso, un grito, un "alalá".

LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA

WILSON

Todos los sectores de la política y del pensamiento coinciden en reconocer a Woodrow Wilson una mentalidad elevada, una psicología austera y una orientación generosa. Pero tienen, como es natural, opiniones divergentes sobre la trascendencia de su ideología y sobre su posición en la historia. Los hombres de la derecha, que son tal vez los más distantes de la doctrina de Wilson, lo clasifican como un gran iluso, como un gran utopista. Los hombres de la izquierda, lo consideran como el último caudillo del liberalismo y la democracia. Los hombres del centro lo exaltan como el apóstol de una ideología clarividente que, contrariada hasta hoy por los egoísmos nacionales y las pasiones bélicas, conquistará al fin la conciencia de la humanidad.

Estas diferentes opiniones y actitudes señalan a Wilson como un líder centrista y reformista. Wilson no ha sido, evidentemente, un político del tipo de Lloyd George, de Nitti ni de Caillaux. Más que contextura de político ha tenido contextura de ideólogo, de maestro, de predicador. Su idealismo ha mostrado, sobre todo, una base y una orientación éticas. Mas éstas son modalidades de carácter y de educación. Wilson se ha diferenciado, por su temperamento religioso y universitario, de los otros líderes de la democracia. Por su filiación, ha ocupado la misma zona política. Ha sido un representante genuino de la mentalidad democrática, pacifista y evolucionista. Ha intentado conciliar el orden viejo con el orden naciente, el internacionalismo con el nacionalismo, el pasado con el futuro.

Wilson fue el verdadero generalísimo de la victoria aliada. Los más hondos críticos de la guerra mundial piensan que la victoria fue una obra de estrategia política y no

una obra de estrategia militar. Los factores psicológicos y políticos tuvieron en la guerra más influencia y más importancia que los factores militares. Adriano Tilgher escribe que la guerra fue ganada "por aquellos gobiernos que supieron conducirla con una mentalidad adecuada, dándole fines capaces de convertirse en mitos, estados de ánimo, pasiones y sentimientos populares" y que "nadie más que Wilson, con su predicación cuáquero-democrática, contribuyó a reforzar en los pueblos de la Entente la persuasión de la justicia de su causa y el propósito de continuar la guerra hasta la victoria final". Wilson, realmente, hizo de la guerra contra Alemania una *guerra santa*. Antes que Wilson, los estadistas de la Entente habían bautizado la causa aliada como la causa de la libertad y del derecho. Tardieu en su libro *La paz*, cita algunas declaraciones de Lloyd George y Briand que contenían los gérmenes del programa wilsoniano. Pero en el lenguaje de los políticos de la Entente había una entonación convencional y diplomática. El lenguaje de Wilson tuvo, en cambio, todo el fuego religioso y todo el timbre profético necesarios para emocionar a la humanidad. Los Catorce Puntos ofrecieron a los alemanes una paz justa, equitativa, generosa, una paz sin anexiones ni indemnizaciones, una paz que garantizaría a todos los pueblos igual derecho a la vida y a la felicidad. En sus proclamas y en sus discursos, Wilson decía que los aliados no combatían contra el pueblo alemán sino contra la casta aristocrática y militar que lo gobernaba.

Y esta propaganda demagógica, que tronaba contra las aristocracias, que anunciaba el gobierno de las muchedumbres y que proclamaba que "la vida brota de la tierra", de un lado fortificó en los países aliados la adhesión de las masas a la guerra y de otro lado debilitó en Alemania y en Austria la voluntad de resistencia y de lucha. Los Catorce Puntos prepararon el quebrantamiento del frente ruso-alemán más eficazmente que los tanques, los cañones y los soldados de Foch y de Díaz, de Haig y de Pershing. Así lo prueban las memorias de Ludendorf y de Erzberger y otros documentos de la derrota alemana. El programa wilsoniano estimuló el humor revolucionario que fermentaba en Austria y Alemania; despertó en Bohemia y Hungría antiguos ideales de independencia; creó, en suma, el estado de ánimo que engendró la capitulación.

Mas Wilson ganó la guerra y perdió la paz. Fue el vencedor de la guerra, pero fue el vencido de la paz. Sus Catorce Puntos minaron el frente austro-alemán, dieron la victoria a los aliados; pero no consiguieron inspirar y dominar el tratado de paz. Alemania se rindió a los aliados sobre la base del programa de Wilson; pero los aliados, después de desarmarla, le impusieron una paz diferente de la que, por boca de Wilson, le habían prometido solemnemente. Keynes y Nitti sostienen, por esto, que el tratado de Versalles es un tratado deshonesto.

¿Por qué aceptó y suscribió Wilson este tratado que viola su palabra? Los libros de Keynes, de Lansing, de Tardieu y de otros historiadores de la conferencia de Versalles explican diversamente esta actitud. Keynes dice que el pensamiento y el carácter de Wilson "eran más bien teológicos que filosóficos, con toda la fuerza y la debilidad que implica este orden de ideas y de sentimientos". Sostiene que Wilson no pudo luchar contra Lloyd George y Clemenceau, ágiles, flexibles, astutos. Alega que carecía de un plan tanto para la Sociedad de las Naciones como para la ejecución de sus Catorce Puntos.

Habría podido predicar un sermón a propósito de todos sus principios o dirigir una magnífica plegaria al Todopoderoso para su realización. Pero no podía adaptar su aplicación concreta al estado de cosas europeo. No sólo no podía hacer ninguna proposición concreta sino que a muchos respectos se encontraba mal informado de la situación de Europa.

Actuaba orgullosamente aislado, sin consultar casi a los técnicos de su séquito, sin conceder a ninguno de sus lugartenientes, ni aún al coronel House, una influencia o una colaboración reales en su obra. Por tanto, los trabajos de la conferencia de Versalles tuvieron como base un plan francés o un plan inglés, aparentemente ajustados al programa wilsoniano, pero prácticamente dirigidos al prevalecimiento de los intereses de Francia e Inglaterra. Wilson, finalmente, no se sentía respaldado por un pueblo solidarizado con su ideología. Todas estas circunstancias lo condujeron a una serie de transacciones. Su único empeño consistía en salvar la idea de la *Sociedad de las Naciones*. Creía que la creación de la Sociedad de las Naciones aseguraría automáticamente la corrección del tratado y de sus defectos.

Los años que han pasado desde la suscripción de la paz han sido adversos a la ilusión de Wilson. Francia no sólo ha hecho del tratado de Versalles un uso prudente sino un uso excesivo. Poincaré y su mayoría parlamentaria no lo han empleado contra la casta aristocrática y militar alemana sino contra el pueblo alemán. Más aún, han exasperado a tal punto el sufrimiento de Alemania que han alimentado en ella una atmósfera reaccionaria y jingoísta, propicia a una restauración monárquica o a una dictadura militar. La Sociedad de las Naciones, impotente y anémica, no ha conseguido desarrollarse. La democracia asaltada simultáneamente por la revolución y la reacción, ha entrado en un período de crisis aguda. La burguesía ha renunciado en algunos países a la defensa legal de su dominio, ha apostatado de su fe democrática y ha enfrentado su dictadura a la teoría de la dictadura del proletariado. El fascismo ha administrado, en el más benigno de los casos, una dosis de un litro de aceite castor a muchos autores de la ideología wilsoniana. Ha renacido ferozmente en la humanidad el culto del héroe y de la violencia. El programa wilsoniano aparece en la historia de estos tiempos como la última manifestación vital del pensamiento democrático. Wilson no ha sido, en ningún caso, el creador de una ideología nueva sino el frustrado renovador de una ideología vieja.

LA SOCIEDAD DE LAS NACIONES

Wilson fue el descubridor oficial de la idea de la Sociedad de las Naciones. Pero Wilson la extrajo del ideario del liberalismo y de la democracia. El pensamiento liberal y democrático ha contenido siempre los gérmenes de una aspiración pacifista e internacionalista. La civilización burguesa ha internacionalizado la vida de la humanidad. El desarrollo del capitalismo ha exigido la circulación internacional de los productos. El capital se ha expandido, conectado y asociado por encima de las fronteras. Y, durante algún tiempo ha sido, por eso, libre-cambista y pacifista. El programa de Wilson no fue, en consecuencia, sino un retorno del pensamiento burgués a su inclinación internacionalista.

Pero el programa wilsoniano encontraba, fatalmente, una resistencia invencible en los intereses y anhelos nacionalistas de las potencias vencedoras. Y, por ende, estas potencias lo sabotearon y frustraron en la conferencia de la paz. Wilson, constreñido a transigir por la habilidad y la agilidad de los estadistas aliados, pensó entonces que la fundación de la Sociedad de las Naciones compensaría el sacrificio de cualquiera de sus Catorce Puntos. Y esta obstinada idea suya fue descubierta y explotada por los perspicaces políticos de la Entente.

El proyecto de Wilson resultó sagazmente deformado, mutilado y esterilizado. Nació en Versalles una Sociedad de las Naciones endeble, limitada, en la cual no tenían asiento los pueblos vencidos, Alemania, Austria, Bulgaria, etc., y en la cual faltaba, además, Rusia, un pueblo de ciento treinta millones de habitantes, cuya producción y cuyo consumo son indispensables al comercio y a la vida del resto de Europa.

Más tarde, reemplazado Wilson por Harding, los Estados Unidos abandonaron el pacto de Versalles. La Sociedad de las Naciones, sin la intervención de los Estados Unidos,

quedó reducida a las modestas proporciones de una liga de las potencias aliadas y de su clientela de pequeñas o inermes naciones europeas, asiáticas y americanas. Y, como la cohesión de la misma Entente se encontraba minada por una serie de intereses rivales, la Liga no pudo ser siquiera, dentro de sus reducidos confines, una alianza o una asociación solidaria y orgánica.

La Sociedad de las Naciones ha tenido, por todas estas razones, una vida anémica y raquítica. Los problemas económicos y políticos de la paz no han sido discutidos en su seno, sino en el de conferencias y reuniones especiales. La Liga ha carecido de autoridad, de capacidad y de jurisdicción para tratarlos. Los gobiernos de la Entente no le han dejado sino asuntos de menor cuantía y han hecho de ella algo así como un *juzgado de paz* de la justicia internacional. Algunas cuestiones trascendentes —la reducción de los armamentos, la reglamentación del trabajo, etc.— han sido entregadas a su dictamen y a su voto. Pero la función de la Liga en estos campos se ha circunscrito al allegamiento de materiales de estudio o a la emisión de recomendaciones que, a pesar de su prudencia y ponderación, casi ningún gobierno ha ejecutado ni oído. Un organismo dependiente de la Liga —la *Oficina Internacional del Trabajo*— ha sancionado, por ejemplo, ciertos derechos del trabajo, la jornada de ocho horas entre otros; y, a renglón seguido, el capitalismo ha emprendido, en Alemania, en Francia y en otras naciones, una ardorosa campaña, ostensiblemente favorecida por el Estado, contra la jornada de ocho horas. Y la cuestión de la reducción de los armamentos, en cuyo debate la Sociedad de las Naciones no ha avanzado casi nada, fue en cambio, abordada en Washington, en una conferencia extraña e indiferente a su existencia.

Con ocasión del conflicto ítalo-greco, la Sociedad de las Naciones sufrió un nuevo quebranto. Mussolini se rebeló altisonantemente contra su autoridad. Y la Liga no pudo reprimir ni moderar este ácido gesto de la política marcial e imperialista del líder de los *camisas negras*.

Los fautores de la democracia no desesperan, sin embargo, de que la Sociedad de las Naciones adquieran la autoridad y la capacidad que le faltan. Funcionan actualmente en casi todo el mundo agrupaciones de propaganda de las finalidades de la Liga, encargadas de conseguir para ella la adhesión y el respeto reales de todos los pueblos.

Nitti propugna su reorganización sobre estas bases: adhesión de los Estados Unidos e incorporación de los países vencidos. Keynes mismo, que tiene ante la Sociedad de las Naciones una actitud agudamente escéptica y desconfiada, admite la posibilidad de que se transforme en un poderoso instrumento de paz. Ramsay Mac Donald, Herriot, Painlevé, Boncour, la colocan bajo su protección y su auspicio. Los corifeos de la democracia dicen que un organismo como la Liga no puede funcionar eficientemente sino después de un extenso período de experimento y a través de un lento proceso de desarrollo.

Mas las razones sustantivas de la impotencia y la ineficacia actuales de la Sociedad de las Naciones no son su juventud ni su incipiencia. Proceden de la causa general de la decadencia y del desgastamiento del régimen individualista. La posición histórica de la Sociedad de las Naciones es, precisa y exactamente, la misma posición histórica de la democracia y del liberalismo. Los políticos de la democracia trabajan por una transacción, por un compromiso entre la idea conservadora y la idea revolucionaria. Y la Liga congruentemente con esta orientación, tiende a conciliar el nacionalismo del Estado burgués con el internacionalismo de la nueva humanidad. El conflicto entre nacionalismo e internacionalismo es la raíz de la decadencia del régimen individualista. La política de la burguesía es nacionalista; su economía es internacionalista. La tragedia de Europa consiste, justamente, en que renacen pasiones y estados de ánimo nacionalistas y guerreros, en los cuales encallan todos los proyectos de asistencia y de cooperación internacionales encaminados a la reconstrucción europea.

Aunque adquiriese la adhesión de todos los pueblos de la civilización occidental la Sociedad de las Naciones no llenaría el rol que sus inventores y preconizadores le asignan. Dentro de ella se reproducirían los conflictos y las rivalidades inherentes a la estructura nacionalista de los Estados. La Sociedad de las Naciones juntaría a los delegados de los pueblos; pero no juntaría a los pueblos mismos. No eliminaría los contrastes y los antagonismos que los separan y los enemistan. Subsistirían, dentro de la Sociedad, las alianzas y los pactos que agrupan a las naciones en bloques rivales.

La extrema izquierda mira en la Sociedad de las Naciones una asociación de Estados burgueses, una organización internacional de la clase dominante. Mas los políticos

de la democracia han logrado atraer a la Sociedad de las Naciones a los líderes del proletariado social-democrático. Alberto Thomas, el Secretario de la Oficina Internacional del Trabajo, procede de los rangos del socialismo francés. Es que la división del campo proletario en maximalismo y minimalismo tiene ante la Sociedad de las Naciones las mismas expresiones características que respecto a las otras formas e instituciones de la democracia.

La ascensión del *Labour Party*¹ al gobierno de Inglaterra, inyectó un poco de optimismo y de vigor en la democracia. Los adherentes de la ideología democrática, centrista, evolucionista, predijeron la bancarrota de la reacción y de las derechas. Constataron con entusiasmo la descomposición del Bloque Nacional francés, la crisis del fascismo italiano, la incapacidad del *Directorio* español y el desvanecimiento de los planes *putschistas*² de los pan-germanistas alemanes.

Estos hechos pueden indicar, efectivamente, el fracaso de las derechas, el fracaso de la reacción. Y pueden anunciar un nuevo retorno al sistema democrático y a la praxis evolucionista. Pero otros hechos más hondos, extensos y graves revelan, desde hace tiempo, que la crisis mundial es una crisis de la democracia, sus métodos y sus instituciones. Y que, a través de tanteos y de movimientos contradictorios, la organización de la sociedad se adapta lentamente a un nuevo ideal humano.

¹ Labour Party o Partido Laborista.

339 ² Revolucionarios violentos.

JOHN MAYNARD KEYNES

Keynes no es líder, no es político, no es siquiera diputado. No es sino director del *Manchester Guardian*¹ y profesor de Economía de la Universidad de Cambridge. Sin embargo, es una figura de primer rango de la política europea. Y, aunque no ha descubierto la decadencia de la civilización occidental, la teoría de la relatividad, ni el injerto de la glándula de mono, es un hombre tan ilustre y resonante como Spengler, como Einstein y como Voronoff. Un libro de estruendoso éxito, *Las consecuencias económicas de la paz*, propagó en 1919 el nombre de Keynes en el mundo.

Este libro es la historia íntima, descarnada y escueta de la conferencia de la paz y de sus escenas de bastidores. Y es, al mismo tiempo, una sensacional requisitoria contra el tratado de Versalles y contra sus protagonistas. Keynes denuncia en su obra las deformidades y los errores de ese pacto y sus consecuencias en la situación europea.

El pacto de Versalles es aún un tópico de actualidad. Los políticos y los economistas de la reconstrucción europea reclaman perentoriamente su revisión, su rectificación, casi su cancelación. La suscripción de ese tratado resulta una cosa condicional y provisoria. Estados Unidos le ha negado su favor y su firma. Inglaterra no ha disimulado a veces su deseo de abandonarlo. Keynes lo ha declarado una reglamentación temporal de la rendición alemana.

¿Cómo se ha incubado, cómo ha nacido este tratado deforme, este tratado teratológico? Keynes, testigo inteligente de la gestación, nos los explica. La paz de Versalles

¹ Maynard Keynes, John (1883-1946). Economista inglés de reputación mundial. Criticó el Tratado de Versalles en su aspecto económico. Sus ideas han contribuido al desarrollo de la economía moderna.

fue elaborada por tres hombres: Wilson, Clemenceau y Lloyd George. —Orlando tuvo al lado de estos tres estadistas un rol secundario, anodino, intermitente y opaco. Su intervención se confinó en una sentimental defensa de los derechos de Italia—. Wilson ambicionaba seriamente una paz edificada sobre sus catorce puntos y nutrida de su ideología democrática. Pero Clemenceau pugnaba por obtener una paz ventajosa para Francia, una paz dura, áspera, inexorable. Lloyd George era empujado en análogo sentido por la opinión inglesa. Sus compromisos electorarios lo forzaban a tratar sin clemencia a Alemania. Los pueblos de la Entente estaban demasiado perturbados por el placer y el deliquio de la victoria. Atravesaban un período de fiebre y de tensión nacionalista. Su inteligencia estaba oscurecida por el *pathos*.² Y, mientras Clemenceau y Lloyd George representaban a dos pueblos poseídos, morbosamente, por el deseo de expoliar y oprimir a Alemania, Wilson no representaba a un pueblo realmente ganado a su doctrina, ni sólidamente mancomunado con su beato y demagógico programa. A la mayoría del pueblo americano no le interesaba sino la liquidación más práctica y menos onerosa posible de la guerra. Tendía, por consiguiente, al abandono de todo lo que el programa wilsoniano tenía de idealista. El ambiente aliado, en suma, era adverso a una paz wilsoniana y altruísta. Era un ambiente guerrero y truculento, cargado de odios, de rencores y de gases asfixiantes. Wilson mismo no podía sustraerse a la influencia y a la sugestión de la "atmósfera pantanosa de París". El estado de ánimo aliado era agudamente hostil al programa wilsoniano de paz sin anexiones ni indemnizaciones. Además Wilson, como diplomático, como político, era asaz inferior a Clemenceau y a Lloyd George. La figura política de Wilson no sale muy bien parada del libro de Keynes. Keynes retrata la actitud de Wilson en la conferencia de la paz como una actitud mística, sacerdotal. Al lado de Lloyd George y de Clemenceau, cautos, redomados y sagaces estrategas de la política, Wilson resultaba un ingenuo maestro universitario, un utopista y hierático presbiteriano. Wilson, finalmente, llevó a la conferencia de la paz principios generales, pero no ideas concretas respecto de su aplicación. Wilson no conocía las cuestiones europeas a las cuales estaban destinados sus principios. A los aliados les fue fácil, por esto, *camuflar*³ y disfrazar de un ropaje idealista la solución que les

² Desorden, perturbación.

³ Enmascarar.

convenía. Clemenceau y Lloyd George, ágiles y permeables, trabajaban asistidos por un ejército de técnicos y de expertos. Wilson, rígido y hermético, no tenía casi contacto con su delegación. Ninguna persona de su *entourage*,⁴ ejercitaba influencia sobre su pensamiento. A veces una redacción astuta, una maniobra gramatical, bastó para esconder dentro de una cláusula de apariencia inocua una intención trascendente. Wilson no pudo defender su programa del torpedamiento sigiloso de sus colegas de la conferencia.

Entre el programa wilsoniano y el tratado de Versalles existe, por esta y otras razones, una contradicción sensible. El programa wilsoniano garantizaba a Alemania el respeto de su integridad territorial, le aseguraba una paz sin multas ni indemnizaciones y proclamaba enfáticamente el derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos. Y bien. El Tratado separa de Alemania la región del Sarre, habitada por seiscientos mil teutones genuinos. Asigna a Polonia y Checoslovaquia otras porciones de territorio alemán. Autoriza la ocupación durante quince años de la ribera izquierda del Rin, donde habitan seis millones de alemanes. Y suministra a Francia pretexto para invadir las provincias del Rhur e instalarse en ellas. El tratado niega a Austria, reducida a un pequeño Estado, el derecho de asociarse o incorporarse a Alemania. Austria no puede usar de este derecho sin el permiso de la Sociedad de las Naciones. Y la Sociedad de las Naciones no puede acordarle su permiso sino por unanimidad de votos. El Tratado obliga a Alemania, aparte de la reparación de los daños causados a poblaciones civiles y de la reconstrucción de ciudades y campos devastados, al reembolso de las pensiones de guerra de los países aliados. La despoja de todos sus bienes negociables, de sus colonias, de su cuenca carbónífera del Sarre, de su marina mercante y hasta de la propiedad privada de sus súbditos en territorio aliado. Le impone la entrega anual de una cantidad de carbón, equivalente a la diferencia entre la producción actual de las minas de carbón francesas y la producción de antes de la guerra. Y la constriñe a conceder, sin ningún derecho a reciprocidad, una tarifa aduanera mínima a las mercaderías aliadas y a dejarse invadir, sin ninguna compensación, por la producción aliada. En una palabra, el Tratado empobrece, mutila y desarma

⁴ Séquito.

a Alemania y, simultáneamente, le demanda una enorme indemnización de guerra.

Keynes prueba que este pacto es una violación de las condiciones de paz, ofrecidas por los aliados a Alemania para inducirla a rendirse. Alemania capituló sobre la base de los catorce puntos de Wilson. Las condiciones de paz no debían, por tanto, haberse apartado ni diferenciado de esos catorce puntos. La conferencia de Versalles habría debido limitarse a la aplicación, a la formalización de esas condiciones de paz. En tanto, la conferencia de Versalles impuso a Alemania una paz diferente, una paz distinta de la ofrecida solemnemente por Wilson. Keynes califica esta conducta como una deshonestidad monstruosa.

Además, este tratado, que arruina y mutila a Alemania, no es sólo injusto e insensato. Como casi todos los actos insensatos e injustos, es peligroso y fatal para sus autores. Europa ha menester de solidaridad y de cooperación internacionales, para reorganizar su producción y restaurar su riqueza. Y el tratado la anarquiza, la fracciona, la conflagra y la inficiosa de nacionalismo y jingoísmo.⁵ La crisis europea tiene en el pacto de Versalles uno de sus mayores estímulos morbosos. Keynes advierte la extensión y la profundidad de esta crisis. Y no cree en los planes de reconstrucción, "demasiado complejos, demasiado sentimentales y demasiado pesimistas". "El enfermo —dice— no tiene necesidad de drogas ni de medicinas. Lo que le hace falta es una atmósfera sana y natural en la cual pueda dar libre curso a sus fuerzas de convalecencia". Su plan de reconstrucción europea se condensa, por eso, en dos proposiciones lacónicas: la anulación de las deudas interaliadas y la reducción de la indemnización alemana a 36,000 millones de marcos, Keynes sostiene que éste es, también, el máximo que Alemania puede pagar.

Pensamiento de economista y de financista, el pensamiento de Keynes localiza la solución de la crisis europea en la reglamentación económica de la paz. En su primer libro escribía, sin embargo, que "la organización económica, por la cual ha vivido Europa occidental durante el último medio siglo, es esencialmente extraordinaria inestable, compleja, incierta y temporaria". La crisis, por consiguiente, no se reduce a la existencia de la cuestión de las reparaciones y de las deudas interaliadas. Los

problemas económicos de la paz exacerban, exasperan la crisis; pero no la causan íntegramente. La raíz de la crisis está en esa organización económica "inestable, compleja, etc." Pero Keynes es un economista burgués, de ideología evolucionista y de psicología británica, que necesita inocular confianza e inyectar optimismo en el espíritu de la sociedad capitalista. Y debe, por eso, asegurarle que una solución sabia, sagaz y prudente de los problemas económicos de la paz removerá todos los obstáculos que obstruyen, actualmente, el camino del progreso, de la felicidad y del bienestar humanos.

EL IMPERIO Y LA DEMOCRACIA YANQUIS

Con Mr. Coolidge y Mr. Dawes en el gobierno de los Estados Unidos, no es posible esperar que la causa de la libertad y de la democracia wilsonianas progresen gaya y beatamente como los brindis de Ginebra auguraban. Las elecciones norteamericanas han sancionado la política de Mr. Hughes y Mr. Coolidge. Política nacionalista, imperialista, que aleja al mundo de las generosas y honestas ilusiones de los fautores de la liga wilsoniana.

Los Estados Unidos, manteniendo una actitud imperialista, cumplen su destino histórico. El imperialismo, como lo ha dicho Lenin, en un panfleto revolucionario, es la última etapa del capitalismo. Como lo ha dicho Spengler, en una obra filosófica y científica, es la última estación política de una cultura. Los Estados Unidos, más que una gran democracia son un gran imperio. La forma republicana no significa nada. El crecimiento capitalista de los Estados Unidos tenía que desembocar en una conclusión imperialista. El capitalismo norteamericano no puede desarrollarse más dentro de los confines de los Estados Unidos y de sus colonias. Manifiesta, por esto, una gran fuerza de expansión y de dominio. Wilson quiso noblemente combatir por una Nueva Libertad; pero combatió, en verdad, por un nuevo imperio. Una fuerza histórica, superior a sus designios, lo empujó a la guerra. La participación de los Estados Unidos en la guerra mundial fue dictada por un interés imperialista. Exaltando, elocuente y solemnemente, su carácter decisivo, el verbo de Wilson sirvió a la afirmación del Imperio. Los Estados Unidos, decidiendo el éxito de la guerra, se convirtieron repentinamente en árbitros de la suerte de Europa. Sus bancos y sus fábricas rescataron las acciones y los valores norteamericanos que poseía Europa. Empezaron, enseguida, a acaparar acciones y valores europeos. Europa pasó de la condición de acreedora a la de deudora de los Estados Unidos. En los Estados Unidos se acumuló más

de la mitad del oro del mundo. Adquiridos estos resultados, los yanquis sintieron instintivamente la necesidad de defenderlos y acrecentarlos. Necesitaron, por esto, licenciar a Wilson. El verbo de Wilson, los embarazaba y molestaba. El programa wilsoniano, útil en tiempo de guerra, resultaba inoportuno en tiempo de paz. La Nueva Libertad, propugnada por Wilson, convenía a todo el mundo, menos a los Estados Unidos. Volvieron, así, los republicanos al poder.

¿Qué cosa habría podido inducir a los Estados Unidos a regresar, aunque no fuera sino muy tibia y parcamente, a la política wilsoniana? El candidato demócrata Davis era un ciudadano prudente, un diplomático pacato, sin la inquietud ni la imaginación de Wilson. Los Estados Unidos podían haberle confiado el gobierno sin peligro para sus intereses imperiales. Pero Coolidge ofrecía más garantías y mejores fianzas. Coolidge no se llama sino republicano, en tanto que Davis se llama demócrata, denominación, en todo caso, un poco sospechosa. Davis, tenía, además, el defecto de ser orador. Coolidge, en cambio, silencioso, taciturno, estaba exento de los peligros de la elocuencia. Por otra parte, en el partido demócrata quedaba mucha gente impregnada todavía de ideas wilsonianas. Mientras tanto, el partido republicano había conseguido separarse de sus Lafollette, esto es de sus hombres más exuberantes e impetuosos. Lafollette, naturalmente, era para el capitalismo y el imperialismo norteamericanos un candidato absurdo. Un disidente peligroso, un desertor herético de las filas republicanas y de sus ponderados principios.

La elección de Mr. Calvin Coolidge no podía sorprender, por ende, sino a muy poca gente. La mayor parte de los espectadores y observadores de la vida norteamericana la preveía y la aguardaba. Aparecía evidente la improbabilidad de que los Estados Unidos, o mejor dicho sus capitalistas, quisiesen cambiar de política. ¿Para que podían querer cambiarla? Con Coolidge las cosas no andaban mal. A Coolidge le faltaba estatura histórica, relieve mundial. Pero para algo había periódicos, agencias y escritores listos a inventarle una personalidad estupenda a un candidato a la Presidencia de la República. La biografía y la personalidad reales de Coolidge tenían pocas cosas de qué asirse; pero los periódicos, agencias y escritores descubrieron entre ellas una verdaderamente preciosa: el silencio. Y Coolidge nos ha sido presentado como una gran figura silenciosa, taciturna, enigmática. Es la anti-

tesis de la gran figura parlante, elocuente, universitaria, de Wilson. Wilson era el verbo; Coolidge es el silencio. Las agencias, los periódicos, etc., nos dicen que Coolidge no habla, pero que piensa mucho. Generalmente estos hombres mudos, taciturnos, no callan porque les guste el silencio sino porque no tienen nada que decir. Pero a la humanidad le agrada y le atrae irresistiblemente todo lo que tiene algo de enigma, de esfinge y de abracadabra. La humanidad suele amar al verbo; pero respeta siempre el silencio. Además, el silencio es de oro. Y esto explica su prestigio en los Estados Unidos.

Es cierto que si los Estados Unidos son un imperio son también una democracia. Bien. Pero lo actual, lo prevaeciente en los Estados Unidos es hoy el imperio. Los demócratas representan más a la democracia; los republicanos representan más el imperio. Es natural, es lógico, por consiguiente, que las elecciones las hayan ganado los republicanos y no los demócratas.

El imperio yanqui es una realidad más evidente, más contrastable que la democracia yanqui. Este imperio no tiene todavía muchas trazas de dominar el mundo con sus soldados; pero sí de dominarlo con su dinero. Y un imperio no necesita hoy más. La organización o desorganización, del mundo, en esta época, es económica antes que política. El poder económico confiere poder político. Ahí donde los imperios antiguos desembarcaban sus ejércitos, a los imperios modernos les basta con desembarcar sus banqueros. Los Estados Unidos poseen, actualmente, la mayor parte del oro del mundo. Son una nación pletórica de oro que convive con naciones desmonetizadas, exhaustas, casi mendigas. Puede, pues, dictarles su voluntad a cambio de un poco de su oro. El plan Dawes, que los Estados europeos juzgan salvador y taumatúrgico, es, ante todo, un plan de la banca norteamericana. Morgan fue el empresario y el *manager*¹ de la conferencia de Londres. Los fautores de la política de reconstrucción europea hablan de los Estados Unidos como de un árbitro. Los libros de Nitti, verbigracia, empiezan o concluyen con un llamamiento a los Estados Unidos para que acudan en auxilio de la civilización europea.

Pero los Estados Unidos no son, como querrían, un espectador de la crisis contemporánea sino uno de sus protagonistas. Si a Europa le interesan los acontecimientos

norteamericanos, a los Estados Unidos no le interesan menos los acontecimientos europeos. La bancarrota europea significaría para los Estados Unidos el principio de su propia bancarrota. Norte-América se ve forzada, por eso, a seguir prestando dinero a sus deudores europeos. Para que Europa le pague algún día, Norte-América necesita continuar asistiéndola financieramente. No lo hace, naturalmente, sin exigir garantías excepcionales. Francia obtuvo, con Poincaré, un préstamo de la banca norteamericana, a condición de reducir sus gastos y aumentar sus impuestos. Alemania, a cambio de la ayuda financiera que le acuerda el plan Dawes, se somete al control de los Estados Unidos.

Norte-América no puede desinteresarse de la suerte de Europa. No puede encerrarse dentro de sus murallas económicas. Al revés de Europa, los Estados Unidos sufren de plétora de oro. La experiencia norteamericana nos enseña que si la falta de oro es un mal, el exceso de oro casi es un mal también. La plétora de oro origina encarecimiento de la vida y abaratamiento del capital. El oro es fatal al mundo, en la tragedia contemporánea, como en la ópera wagneriana.

El empobrecimiento de Europa representa para la finanza y la industria norteamericanas la pérdida de inmensos mercados. La miseria y el desorden europeos disminuyen las exportaciones norteamericanas. Producen una crisis de desocupación en la agricultura y en la industria yanquis. La desocupación a su turno exaspera la cuestión social. Crea en el proletariado un estado de ánimo favorable a la propagación de ideas revolucionarias.

Malgrado la victoria electoral de los republicanos, malgrado su valor de afirmación imperialista y conservadora, es evidente que se difunde en los Estados Unidos un humor revolucionario. Varios hechos denuncian que los Estados Unidos no son, a este respecto, tan inexpugnables ni tan inmunes como algunos creen. El orientamiento de los obreros americanos adquiere rumbos cada vez más atrevidos. Los pequeños *farmers*,² pauperizados por la baja de los productos agrícolas, desertan definitivamente de los rangos de los viejos partidos.

También en los Estados Unidos el antiguo sistema bipartito se encuentra en crisis. La candidatura Lafollette ha

roto definitivamente el equilibrio de la política tradicional. Anuncia la aparición de una tercera corriente. Esta corriente no ha encontrado todavía su forma ni su expresión; pero se ha afirmado como una poderosa fuerza renovadora. A la nueva facción es absurdo augurarle un destino análogo al de la que, hace varios años, se desprendió del partido republicano para seguir a Roosevelt. Los elementos menos representativos de su proselitismo son los republicanos cismáticos. Lafollette, ha sido, ante todo y sobre todo, un candidato de grupos agrarios y laboristas. Y, además de ésta, otra corriente más avanzada, siembra en los Estados Unidos ideas e inquietudes renovadoras.

² Agricultores, campesinos o propietarios agrícolas.

LA DEMOCRACIA CATÓLICA

El compromiso entre la Democracia y la Iglesia Católica, después de haber cancelado y curado sus rencores recíprocos, ha producido en Europa un partido político de tipo más o menos internacional que, en varios países, intenta un ensayo de reconstrucción social sobre bases democráticas y cristianas.

Esta democracia católica o catolicismo democrático ha prosperado, marcadamente, en la Europa Central. En Alemania, donde se llama *centro católico*, uno de sus grandes conductores, Erzberger, que murió asesinado por un pangermanista, tuvo una figuración principal en los primeros años de la república. En Austria gobiernan los demócratas católicos. En Francia, en cambio, los católicos andan dispersos y mal avenidos. Algunos, los de la nobleza orleanista,¹ militan en los rangos de Maurras y *L'Action Française*.² Otros, de filiación republicana, se diluyen en los partidos del bloque nacional. Otros, finalmente, siguen una orientación democrática y pacifista. El líder de estos últimos elementos es el diputado Marc Sagnier, propugnador, fervoroso y místico, de una reconciliación franco-alemana.

Pero ha sido en Italia donde la democracia católica ha tenido una actividad más vigorosa, conocida y característica que en ningún otro pueblo. La concentró y la movilizó hace cinco años, con el nombre de partido popular o

¹ Partidarios de los descendientes de Luis Felipe de Orleans, rey en 1830 por una revolución contra Carlos X, de la casa de Borbón.

² Maurras, Charles (1868-1953). Político francés de ideas monárquicas y fascistas. Dirigió el periódico *L'Action Française*. Consejero de Pétain durante la última ocupación alemana de Francia. Finalizada la guerra fue condenado a prisión por colaboracionista. Ver en *Signos y Obras*, Ediciones Populares, t. 7, pp. 68-74, el artículo sobre un libro de Maurras: *Los amantes de Venecia* v. en las pp. 360, 364 del Tomo II.

populista, Dom Sturzo, un cura de capacidad organizadora y de sagaz inteligencia. Y el sumario de su historia, ilustra claramente el carácter y el contenido internacionales de esta corriente política.

Antes de 1919 los católicos italianos no intervenían en la política como partido. Su confesionalismo se lo vedaba. Los sentimientos de la resistencia y de la lucha contra el liberalismo, autor de la unidad italiana bajo la dinastía de la casa saboya, estaban aún demasiado vivos. El liberalismo aparecía aún un tanto impregnado de espíritu anticlerical y masónico. Los católicos se sentían ligados a la actitud del Vaticano ante el estado italiano. Entre los católicos y los liberales, un pacto de paz había sedado algunas acérrimas discrepancias. Mas entre unos y otros se interponía el recuerdo y las consecuencias del *Veinte de Setiembre*³ histórico.

La guerra, liquidada con escasa ventaja para Italia, preparó el retorno oficial de los católicos a la política italiana. Las antiguas facciones liberales, desacreditadas por los desabrimientos de la paz, habían perdido una parte de su autoridad. Las masas afluían al socialismo, decepcionadas de la idea liberal y de sus hombres. Dom Sturzo aprovechó la ocasión para atraer una parte del pueblo a la idea católica, convenientemente modernizada y diestramente ornamentada con motivos democráticos. Tenía Dom Sturzo regimentados ya en ligas y sindicatos a los trabajadores católicos, que, si eran minoría en la ciudad, abundaban y predominaban a veces en el campo. Estas asociaciones de trabajadores, a los cuales Dom Sturzo y sus tenientes hablaban un lenguaje un tanto teñido de socialismo, fueron la base del Partido Popular. A ellas se superpusieron los elementos católicos de la burguesía y aun muchos de la aristocracia, opuestos antes a toda aceptación formal del régimen fundado por Víctor Manuel, Garibaldi, Cavour y Mazzini.

El nuevo partido, a fin de poder colaborar libremente con este régimen, declaró en su programa su independencia del Vaticano. Pero esta era una cuestión de forma. Se trataba, teórica y prácticamente, de un grupo católico, destinado a usar su influencia política en la reconquista por la Iglesia de algunas posiciones morales —la Escuela

³ El 20 de setiembre de 1870 las tropas de Garibaldi entraron a Roma, batiendo a la guardia pontificia y consumando la unidad política del Estado italiano.

sobre todo— de las cuales la habían desalojado cincuenta años de política demo-masónica.

Favorecido por las mismas circunstancias ambientales y las mismas coyunturas políticas que auspiciaron su nacimiento, el partido católico italiano obtuvo una estruendosa victoria en las elecciones de 1919. Conquistó cien asientos en la Cámara. Pasó a ser el grupo más numeroso en el parlamento, después de los socialistas dueños de ciento cincuentiséis votos. La colaboración de los populares resultó indispensable para el sostenimiento de un gobierno monárquico. Nitti, Giolitti, Bonomi y Facta se apoyaron, sucesivamente, en esta colaboración. El Partido Popular era la base de toda combinación ministerial. En las elecciones de 1921 los diputados populares aumentaron de 101 a 109. El volumen político de Dom Sturzo, secretario general y líder de los populares, creció extraordinariamente.

Pero la solidez del partido católico italiano era contingente, temporal, precaria. Su composición ostensiblemente heterogénea contenía los gérmenes de una escisión inevitable. Los elementos derechistas del partido, a causa de sus intereses económicos, tendían a una política anti-socialista. Los elementos izquierdistas, sostenidos por numerosas falanges campesinas, reclamaban, por el contrario, un rumbo social-democrático. La cohesión, la unidad de la democracia católica italiana dependían, consiguientemente, de la persistencia de una política centrista en el gobierno. Apenas prevaleciera la derecha reaccionaria o la izquierda revolucionaria, el centro, eje del cual eran los populares, tenía que fracturarse.

Con el desarrollo del movimiento fascista, o sea de la amenaza reaccionaria, se inició, por esto, la crisis del Partido Popular. Miglioli y otros líderes de la izquierda católica trabajaron a favor de una coalición popular-socialista llamada a reforzar decisivamente la política centrista y evolucionista. Una parte del Partido Socialista, abandonado ya por los comunistas, era igualmente favorable a la formación de un bloque de los populares, los socialistas y los nittianos. Se advertía, en uno y otro sector que sólo este bloque podía resistir válidamente la ola fascista. Pero los esfuerzos tendientes a crearlo eran neutralizados, de parte de los populares por la acción de la corriente conservadora, de parte de los socialistas por la acción de la corriente revolucionaria, rebeldes ambas a juntarse en un cauce centrista.

Más tarde, la inauguración de la dictadura fascista, el ostracismo de la política democrática, dieron un golpe fatal al partido de Dom Sturzo. Los populares capitularon ante el fascismo. Le dieron la colaboración de sus hombres en el gobierno y de sus votos en el parlamento. Y esta colaboración trajo aparejada la absorción por el fascismo de las capas conservadoras del Partido Popular. Mediante una política de coquetería con el Vaticano y de concesiones a la Iglesia en la enseñanza, Mussolini se atrajo a la derecha católica. Sus ataques a las conquistas de los trabajadores y sus favores a los intereses de los capitalistas, engendraron, en cambio, en la zona obrera del Partido Popular una creciente oposición a los métodos fascistas. A medida que se acercaban las elecciones, esta crisis se agravaba.

Actualmente, la democracia católica italiana está en pleno período de disgregación. La derecha se ha plegado al fascismo. El centro, obediente a Dom Sturzo, ha reafirmado su filiación democrática.

La posición histórica de los partidos católicos en los otros países es sustancialmente la misma. La fortuna de esos partidos está indisolublemente ligada a la fortuna de la política centrista y democrática. Ahí donde esta política es vencida por la política reaccionaria, la democracia católica languidece y se disuelve. Y es que la crisis política contemporánea no es, en particular, una crisis de la democracia irreligiosa sino, en general, una crisis de la democracia capitalista. Y, en consecuencia, de nada le sirve a ésta reemplazar su traje laico por un traje católico. En estas cosas, como en otras, el hábito no hace al monje.

HECHOS E IDEAS DE LA REVOLUCIÓN RUSA

LUNATCHARSKY

La figura y la obra del Comisario de Instrucción Pública de los Soviets se han impuesto, en todo el mundo occidental, a la consideración de la propia burguesía. La revolución rusa fue declarada, en su primera hora, una amenaza para la Civilización. El bolchevismo, descrito como una horda bárbara y asiática, creaba fatalmente, según el coro innumerable de sus detractores, una atmósfera irrespirable para el Arte y la Ciencia. Se formulaban los más lúgubres augurios sobre el porvenir de la Cultura rusa. Todas estas conjeturas, todas estas aprehensiones, están ya liquidadas.

La obra más sólida, tal vez de la revolución rusa, es precisamente la obra realizada en el terreno de la instrucción pública. Muchos hombres de estudio europeos y americanos, que han visitado Rusia, han reconocido la realidad de esta obra. La revolución rusa, dice Herriot en su libro *La Russie Nouvelle*,¹ tiene el culto de la ciencia. Otros testimonios de intelectuales igualmente distantes del comunismo coinciden con el del estadista francés. Wells clasifica a Lunatcharsky entre los mayores espíritus constructivos de la Rusia nueva. Lunatcharsky, ignorado por el mundo hasta hace siete años, es actualmente un personaje de relieve mundial.

La cultura rusa, en los tiempos del zarismo, estaba acaparada por una pequeña *élite*.² El pueblo sufría no sólo una gran miseria física sino también una gran miseria intelectual. Las proporciones del analfabetismo eran aterradoras.

¹ *La Rusia Nueva*. (Hay traducción castellana.)

² Traducción literal: lo escogido, lo selecto. Véase el artículo sobre "El Problema de las Elites" de J. C. Mariátegui en *El alma matinal y Otras estaciones del hombre de hoy*, Ediciones Populares, t. 3, pp. 40-45.

En Petrogrado el censo de 1910 acusaba un 31 % de analfabetos y un 49 por ciento de semi-analfabetos. Poco importaba que la nobleza se regalase con todos los refinamientos de la moda y el arte occidentales, ni que en la universidad se debatiese todas las grandes ideas contemporáneas. El *mujik*,³ el obrero, la muchedumbre, eran extraños a esta cultura.

La revolución dio a Lunatcharsky el encargo de echar las bases de una cultura proletaria. Los materiales disponibles para esta obra gigantesca, no podían ser más exiguos. Los soviets tenían que gastar la mayor parte de sus energías materiales y espirituales en la defensa de la revolución, atacada en todos los frentes por las fuerzas reaccionarias. Los problemas de la reorganización económica de Rusia debían ocupar la acción del bolchevismo. Lunatcharsky contaba con pocos auxiliares. Los hombres de ciencia y de letras casi todos los elementos técnicos e intelectuales de la burguesía sabotaban los esfuerzos de la revolución. Faltaban maestros para las nuevas y antiguas escuelas. Finalmente, los episodios de violencia y de terror de la lucha revolucionaria mantenían en Rusia una tensión guerrera hostil a todo trabajo de reconstrucción cultural. Lunatcharsky asumió, sin embargo, la ardua faena. Las primeras jornadas fueron demasiado duras y desalentadoras. Parecía imposible salvar todas las reliquias del arte ruso. Este peligro desesperaba a Lunatcharsky. Y, cuando circuló en Petrogrado la noticia de que las iglesias del Kremlin y la catedral de San Basilio habían sido bombardeadas y destruidas por las tropas de la revolución, Lunatcharsky se sintió sin fuerzas para continuar luchando en medio de la tormenta. Descorazonado, renunció a su cargo. Pero, afortunadamente, la noticia resultó falsa. Lunatcharsky obtuvo la seguridad de que los hombres de la revolución lo ayudarían con toda su autoridad en su empresa. La fe no volvió a abandonarlo.

El patrimonio artístico de Rusia ha sido íntegramente salvado. No se ha perdido ninguna obra de arte. Los museos públicos se han enriquecido con los cuadros, las estatuas y las reliquias de colecciones privadas. Las obras de arte, monopolizadas antes por la aristocracia y la burguesía rusas, en sus palacios y en sus mansiones, se exhiben ahora en las galerías del Estado. Antes eran un lujo egoís-

³ El campesino pobre, el siervo. Se diferencia del *kulak* en que éste era campesino rico.

ta de la casta dominante; ahora son un elemento de educación artística del pueblo.

Lunatcharsky, en éste como en otros campos, trabaja por aproximar el arte a la muchedumbre. Con este fin ha fundado, por ejemplo, el *proletcult*, comité de cultura proletaria, que organiza el teatro del pueblo. El *proletcult*, vastamente difundido en Rusia, tiene en las principales ciudades una actividad fecunda. Colaboran en el *proletcult*, obreros, artistas y estudiantes, fuertemente poseídos del afán de crear un arte revolucionario. En las salas de la sede de Moscú se discuten todos los tópicos de esta cuestión. Se teoriza ahí bizarra y arbitrariamente sobre el arte y la revolución. Los estadistas de la Rusia nueva no comparten las ilusiones de los artistas de vanguardia. No creen que la sociedad o la cultura proletarias puedan producir ya un arte propio. El arte, piensan, es un síntoma de plenitud de un orden social. Mas este concepto no disminuye su interés por ayudar y estimular el trabajo impaciente de los artistas jóvenes. Los ensayos, las búsquedas de los cubistas, los expresionistas y los futuristas de todos los matices, han encontrado en el gobierno de los soviets una acogida benévola. No significa, sin embargo, este favor, una adhesión a la tesis de la inspiración revolucionaria del futurismo. Trotsky y Lunatcharsky, autores de autorizadas y penetrantes críticas sobre las relaciones del arte y la revolución, se han guardado mucho de amparar esa tesis.

El futurismo —escribe Lunatcharsky— es la continuación del arte burgués con ciertas actitudes revolucionarias. El proletariado cultivará también el arte del pasado, partiendo tal vez directamente del Renacimiento, y lo llevará adelante más lejos y más alto que todos los futuristas y en una dirección absolutamente diferente.

Pero las manifestaciones del arte de vanguardia, en sus máximos estilos, no son en ninguna parte tan estimadas y valorizadas como en Rusia. El sumo poeta de la revolución Mayakovsky, procede de la escuela futurista.

Más fecunda, más creadora aún es la labor de Lunatcharsky en la escuela. Esta labor se abre paso a través de obstáculos a primera vista insuperables: la insuficiencia del presupuesto de instrucción pública, la pobreza del material escolar, la falta de maestros. Los soviets, a pesar de todo, sostienen un número de escuelas varias veces mayor

del que sostenía el régimen zarista. En 1917 las escuelas llegaban a 38,000. En 1919 pasaban de 62,000. Posteriormente, muchas nuevas escuelas han sido abiertas. El Estado comunista se proponía dar a sus escolares alojamiento, alimentación y vestido. La limitación de sus recursos no le han consentido cumplir íntegramente esta parte de su programa. Setecientos mil niños habitan, sin embargo, a sus expensas, las escuelas-asilos. Muchos lujosos hoteles, muchas mansiones solariegas, están transformadas en colegios o en casas de salud para niños. El niño, según una exacta observación del economista francés Charles Gide, es en Rusia el usufructuario, el *profiteur*⁴ de la revolución. Para los revolucionarios rusos el niño representa realmente la humanidad nueva.

En una conversación con Herriot, Lunatcharsky ha trazado así los rasgos esenciales de su política educacional:

Ante todo, hemos creado la escuela única. Todos nuestros niños deben pasar por la escuela elemental donde la enseñanza dura cuatro años. Los mejores, reclutados según el mérito, en la proporción de uno sobre seis, siguen luego el segundo ciclo durante cinco años. Después de estos nueve años de estudios, entrarán en la Universidad. Esta es la vía normal. Pero, para conformarnos a nuestro programa proletario, hemos querido conducir directamente a los obreros a la enseñanza superior. Para arribar a este resultado, hacemos una selección en las usinas entre trabajadores de 18 a 30 años. El Estado aloja y alimenta a estos grandes alumnos. Cada Universidad posee su facultad obrera. Treinta mil estudiantes de esta clase han seguido ya una enseñanza que les permite estudiar para ingenieros o médicos. Queremos reclutar ocho mil por año, mantener durante tres años a estos hombres en la facultad obrera, enviarlos después a la Universidad misma.

Herriot declara que este optimismo es justificado. Un investigador alemán ha visitado las facultades obreras y ha constatado que sus estudiantes se mostraban hostiles a la vez al diletantismo y al dogmatismo.

Nuestras escuelas —continúa Lunatcharsky— son mixtas. Al principio la coexistencia de los dos sexos

ha asustado a los maestros y provocado incidentes. Hemos tenido algunas novelas molestas. Hoy, todo ha entrado en orden. Si se habitúa a los niños de ambos sexos a vivir juntos desde la infancia, no hay que temer nada inconveniente cuando son adolescentes. Mixta, nuestra escuela es también laica. La disciplina misma ha sido cambiada: queremos que los niños sean educados en una atmósfera de amor. Hemos ensayado además algunas creaciones de un orden más especial. La primera es la Universidad destinada a formar funcionarios de los jóvenes que nos son designados por los soviets de provincia. Los cursos duran uno o tres años. De otra parte, hemos creado la Universidad de los pueblos de Oriente que tendrá, a nuestro juicio, una enorme influencia política. Esta Universidad ha recibido ya un millar de jóvenes venidos de la India, de la China, del Japón, de Persia. Preparamos así nuestros misioneros.

El Comisario de Instrucción Pública de los Soviets es un brillante tipo de hombre de letras. Moderno, inquieto, humano, todos los aspectos de la vida lo apasionan y lo interesan. Nutrido de cultura occidental, conoce profundamente las diversas literaturas europeas. Pasa de un ensayo sobre Shakespeare a otro sobre Mayakovsky. Su cultura literaria es, al mismo tiempo, muy antigua y muy moderna. Tiene Lunatcharsky una comprensión ágil del pasado, del presente y del futuro. Y no es un revolucionario de la última sino de la primera hora. Sabe que la creación de nuevas formas sociales es una obra política y no una obra literaria. Se siente, por eso, político antes que literato. Hombre de su tiempo, no quiere ser un espectador de la revolución; quiere ser uno de sus actores, uno de sus protagonistas. No se contenta con sentir o comentar la historia; aspira a hacerla. Su biografía acusa en él una contextura espiritual de personaje histórico.

Se enroló Lunatcharsky, desde su juventud, en las filas del socialismo. El cisma del socialismo ruso lo encontró entre los bolcheviques, contra los mencheviques.⁵ Como

⁵ Minoría. El Partido Social Demócrata Ruso, ilegalizado por el gobierno zarista, se dividió en dos ramas, a raíz de un Congreso en Londres (1903). Lenin, apoyado por la mayoría, integró a los bolcheviques; sus contrarios, la minoría, a los mencheviques, igualmente minimalistas en sus reivindicaciones.

a otros revolucionarios rusos, le tocó hacer vida de emigrado. En 1907 se vio forzado a dejar Rusia. Durante el proceso de definición del bolchevismo, su adhesión a una fracción secesionista, lo alejó temporalmente de su partido; pero su recta orientación revolucionaria lo condujo pronto al lado de sus camaradas. Dividió su tiempo, equitativamente, entre la política y las letras. Una página de Romain Rolland nos lo señala en Ginebra, en enero de 1917, dando una conferencia sobre la vida y la obra de Máximo Gorki. Poco después, debía empezar el más interesante capítulo de su biografía: su labor de Comisario de Instrucción Pública de los Soviets.

Anatolio Lunatcharsky, en este capítulo de su biografía, aparece como uno de los más altos animadores y conductores de la revolución rusa. Quien más profunda y definitivamente está revolucionando a Rusia es Lunatcharsky. La coerción de las necesidades económicas puede modificar o debilitar, en el terreno de la economía o de la política, la aplicación de la doctrina comunista. Pero la supervivencia o la resurrección de algunas formas capitalistas no comprometerá, en ningún caso, mientras sus gestores conserven en Rusia el poder político, el porvenir de la revolución. La escuela, la universidad de Lunatcharsky están modelando, poco a poco, una humanidad nueva. En la escuela, en la universidad de Lunatcharsky se está incubando el porvenir.

LA REVOLUCIÓN Y LA INTELIGENCIA

EL GRUPO CLARTE¹

Los dolores y los horrores de la gran guerra han producido una eclosión de ideas revolucionarias y pacifistas. La gran guerra no ha tenido sino escasos y mediocres cantores. Su literatura es pobre, ramplona y oscura. No cuenta con un solo gran monumento. Las mejores páginas que se han escrito sobre la guerra mundial no son aquellas que la exaltan, sino aquellas que la detractan. Los más altos escritores, los más hondos artistas han sentido, casi unánimemente, una aguda necesidad de denunciarla y maldecirla como un crimen monstruoso, como un pecado terrible de la humanidad occidental. Los héroes de las trincheras no han encontrado cantores ilustres. Los portavoces de su gloria, desprovistos de todo gran acento poético, han sido periodistas y funcionarios. Poincaré —un abogado, un burócrata— ¿no es acaso el cantor máximo de la victoria francesa? La contienda última contrariamente —a lo que dicen los escépticos— no ha significado un revés para el pacifismo. Sus efectos y sus influencias han sido, antes bien, útiles a las tesis pacifistas. Esta amarga prueba no ha disminuido al pacifismo; lo ha aumentado. Y, en vez de desesperarlo, lo ha exasperado. (La guerra, además, fue ganada por un predicador de la paz: Wilson. La victoria tocó a aquellos pueblos que creyeron batirse porque esta guerra fuese la última de las guerras.) Puede afirmarse que se ha inaugurado un período de decadencia de la guerra y de decadencia del heroísmo bélico, por lo menos en la historia del pensamiento y del arte. Ética y estéticamente, la guerra ha perdido mucho terreno en los últimos años. La humanidad ha cesado de considerarla bella. El heroísmo bélico no interesa como antes a los artistas. Los artistas contemporáneos prefieren un tema opuesto y antitético: los sufrimientos y los ho-

¹ Claridad.

rrores bélicos. *El fuego* quedará, probablemente, como la más verídica crónica de la contienda. Henri Barbusse como el mejor cronista de sus trincheras y sus batallas.

La inteligencia ha adquirido en suma, una actitud pacifista. Pero este pacifismo no tiene en todos sus adherentes las mismas consecuencias. Muchos intelectuales creen que se puede asegurar la paz al mundo a través de la ejecución del programa de Wilson. Y aguardan resultados mesiánicos de la Sociedad de las Naciones. Otros intelectuales piensan que el viejo orden social, dentro del cual son fatales la paz armada y la diplomacia nacionalista, es impotente e inadecuado para la realización del ideal pacifista. Los gérmenes de la guerra están alojados en el organismo de la sociedad capitalista. Para vencerlos es necesario, por consiguiente, destruir este régimen cuya misión histórica, de otro lado, está ya agotada. El núcleo central de esta tendencia es el grupo *clartista* que acaudilla, o, mejor dicho, representa Henri Barbusse.

Clarté, en un principio, atrajo a sus rangos no sólo a los intelectuales revolucionarios sino también a algunos intelectuales estacionados en el ideario liberal y democrático. Pero éstos no pudieron seguir la marcha de aquéllos.

Barbusse y sus amigos se solidarizaron cada vez más con el proletariado revolucionario. Se mezclaron, por ende, a su actividad política. Llevaron a la Internacional del Pensamiento hacia el camino de la Internacional Comunista. Esta era la trayectoria fatal de *Clarté*. No es posible entregarse a medias a la Revolución. La revolución es una obra política. Es una realización concreta. Lejos de las muchedumbres que la hacen, nadie puede servirla eficaz y válidamente. La labor revolucionaria no puede ser aislada, individual, dispersa. Los intelectuales de verdadera filiación revolucionaria no tienen más remedio que aceptar un puesto en una acción colectiva. Barbusse es hoy un adherente, un soldado del Partido Comunista Francés. Hace algún tiempo presidió en Berlín un congreso de antiguos combatientes. Y desde la tribuna de este congreso dijo a los soldados franceses del Rhur que, aunque sus jefes se lo ordenasen, no debían disparar jamás contra los trabajadores alemanes. Estas palabras le costaron un proceso y habría podido costarle una condena. Pero pronunciarlas era para él un deber político.

Los intelectuales son, generalmente, reacios a la disciplina, al programa y al sistema. Su psicología es individual.

lista y su pensamiento es heterodoxo. En ellos, sobre todo, el sentimiento de la individualidad es excesivo y desbordante. La individualidad del intelectual se siente casi siempre superior a las reglas comunes. Es frecuente, en fin, en los intelectuales el desdén por la política. La política les parece una actividad de burócratas y de rúbulas. Olvidan que así es tal vez en los períodos quietos de la historia, pero no en los períodos revolucionarios, agitados, grávidos, en que se gesta un nuevo estado social y una nueva forma política. En estos períodos la política deja de ser oficio de una rutinaria casta profesional. En estos períodos la política rebasa los niveles vulgares e invade y domina todos los ámbitos de la vida de la humanidad. Una revolución representa un grande y vasto interés humano. Al triunfo de ese interés superior no se oponen nunca sino los prejuicios y los privilegios amenazados de una minoría egoísta. Ningún espíritu libre, ninguna mentalidad sensible, puede ser indiferente a tal conflicto. Actualmente, por ejemplo, no es concebible un hombre de pensamiento para el cual no exista la cuestión social. Abundan la insensibilidad y la sordera de los intelectuales a los problemas de su tiempo; pero esta insensibilidad y esta sordera no son normales. Tienen que ser clasificados como excepciones patológicas.

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

Tras de una aparente repugnancia estética de la política se disimula y se esconde, a veces, un vulgar sentimiento conservador. Al escritor y al artista no les gusta confesarse abierta y explícitamente reaccionarios. Existe siempre cierto pudor intelectual para solidarizarse con lo viejo y lo caduco. Pero, realmente, los intelectuales no son menos dóciles ni accesibles a los prejuicios y a los intereses conservadores que los hombres comunes. No sucede, únicamente, que el poder dispone de academias, honores y riquezas suficientes para asegurarse una numerosa clientela de escritores y artistas. Pasa, sobre todo, que a la revolución no se llega sólo por una vía fríamente conceptual. La revolución más que una idea, es un

sentimiento. Más que un concepto, es una pasión. Para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica. El intelectual, como cualquier idiota, está sujeto a la influencia de su ambiente, de su educación y de su interés. Su inteligencia no funciona libremente. Tiene una natural inclinación a adaptarse a las ideas más cómodas; no a las ideas más justas. El reaccionarismo de un intelectual, en una palabra, nace de los mismos móviles y raíces que el reaccionarismo de un tendero. El lenguaje es diferente; pero el mecanismo de la actitud es idéntico.

Clarté no existe ya como esbozo o como principio de una Internacional del Pensamiento. La Internacional de la Revolución es una y única. Barbusse lo ha reconocido dando su adhesión al comunismo. *Clarté* subsiste en Francia como un núcleo de intelectuales de vanguardia, entregado a un trabajo de preparación de una cultura proletaria. Su proselitismo crecerá a medida que madure una nueva generación. Una nueva generación que no se contente con simpatizar en teoría con las reivindicaciones revolucionarias, sino que sepa, sin reservas mentales, aceptarlas, quererlas y actuarlas. Los *clartistas*, decía antes Barbusse, no tienen lazos oficiales con el comunismo; pero constatan que el comunismo internacional es la encarnación viva de un sueño social bien concebido. *Clarté* ahora no es sino una faz, un sector del partido revolucionario. Significa un esfuerzo de la inteligencia por entregarse a la revolución y un esfuerzo de la revolución por apoderarse de la inteligencia. La idea revolucionaria tiene que desalojar a la idea conservadora no sólo de las instituciones sino también de la mentalidad y del espíritu de la humanidad. Al mismo tiempo que la conquista del poder, la Revolución acomete la conquista del pensamiento.

HENRI BARBUSSE

El caso de Barbusse es uno de los que mejor nos instruyen sobre el drama de la inteligencia contemporánea. Este drama no puede ser bien comprendido sino por quienes lo han vivido un poco. Es un drama silencioso, sin espectadores y sin comentaristas, como casi todos los grandes dramas de la vida. Su argumento, dicho en pocas y pobres palabras, es éste: la Inteligencia, demasiado enferma de ideas negativas, escépticas, disolventes, nihilistas, no puede ya volver, arrepentida, a los mitos viejos y no puede todavía aceptar la verdad nueva. Barbusse ha sufrido todas sus dudas, todas sus vacilaciones. Pero su inquietud ha conseguido superarlas. En su alma se ha abierto paso una nueva intuición del mundo. Sus ojos, repentinamente iluminados, han visto «un resplandor en el abismo». Ese resplandor es la Revolución. Hacia él marcha Barbusse por la senda oscura y tempestuosa que a otros aterra.

Los libros de Barbusse marcan las diversas estaciones de la trayectoria de su espíritu. Los primeros libros de Barbusse, *Pleureuses*,¹ versos, y *Les Suppliants* novela, son dos estancias melancólicas de su poesía, son dos datos de su juventud. Su arte madura en *L'Enfer*² y en *Nous Autres*, libros desolados, pesimistas, acerbos. La poesía barbussiana llega al umbral de estos tiempos procelosos con una pesada carga de tristeza y desencanto. *L'Enfer* tiene un amargo acento de desesperanza. Pero el pesimismo de Barbusse no es cruel, no es corrosivo, como, por ejemplo, el de Andreiev. Es un pesimismo piadoso,

¹ Barbusse, Henri (1873-1935). Novelista francés. En la contienda bélica europea (1914-1918) obtuvo dos veces la Cruz de Guerra, escribiendo, con su experiencia de soldado, su libro *El fuego*, ganador de altos premios literarios. Militante del Partido Comunista. Otras obras suyas: *Les Pleureuses*, *Les Suppliants*, *L'Enfer*, *Nous Autres*, *La Lueur dans l'Abîme*, *Le Couteau entre les Dents*. Fue gran admirador de José Carlos Mariátegui.

es un pesimismo fecundo. Barbusse constata que la vida es dolorosa y trágica; pero no la maldice. Hay en su poesía, aún en sus más angustiosas peregrinaciones, un amor, una caridad infinitos. Ante la miseria y el dolor humano, su gesto está siempre lleno de ternura y de piedad por el hombre. El hombre es débil, es pequeño, es miserable, es a veces grotesco. Y precisamente por esto no debe ser becado, no merece ser detractado.

Esta era la actitud espiritual de Barbusse cuando vino la guerra. Barbusse fue uno de sus actores anónimos, uno de sus soldados ignotos. Escribió con la sangre de la gran tragedia una dolorosa crónica de las trincheras: *El fuego*. *Le Feu*, describe todo el horror, toda la brutalidad, todo el fango de la guerra, de esta guerra que la locura de Marinetti llamaba "la única higiene del mundo". Pero, sobre todo, *El fuego* es una protesta contra la matanza. La guerra hizo de Barbusse un rebelde. Barbusse sintió el deber de trabajar por el advenimiento de una sociedad nueva. Comprendió la ineptitud y la esterilidad de las actitudes negativas. Fundó entonces el grupo *Claridad*, germen de una Internacional del Pensamiento. *Clarté* fue, en un principio, un hogar intelectual donde se mezclaban, con Henri Barbusse y Anatole France, muchos vagos pacifistas, muchos indefinidos rebeldes. La misma estructura espiritual tenía la Asociación Republicana de Excombatientes, creada también por Barbusse para reunir alrededor del ideal pacifista a todos los soldados, a todos los vencidos de la guerra. Barbusse y *Clarté* siguieron la idea pacifista y revolucionaria hasta sus últimas consecuencias. Se dieron, se entregaron cada vez más a la revolución.

A este período de la vida de Barbusse pertenecen *La Lueur dans l'Abîme*³ y *Le Couteau entre les Dents*.⁴ *El cuchillo entre los dientes* es un llamamiento a los intelectuales. Barbusse recuerda a los intelectuales el deber revolucionario de la Inteligencia. La función de la Inteligencia es creadora. No debe, por ende, conformarse con la subsistencia de una forma social que su crítica ha atacado y corroído tan enérgicamente. El ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la Utopía que la Inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido. Abandonar a los humildes, a los pobres,

² *Un resplandor en el abismo*.

³ *El cuchillo entre los dientes*.

en su batalla contra la iniquidad es una deserción cobarde. El pretexto de la repugnancia a la política es un pretexto femenino y pueril. La política es hoy la única grande actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano. La política se ennoblece, se dignifica, se eleva cuando es revolucionaria. Y la verdad de nuestra época es la Revolución. La revolución que será para los pobres no sólo la conquista del pan, sino también la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento y de todas las complacencias del espíritu.

Barbusse no se dirige, naturalmente, a los intelectuales degradados por una larga y mansa servidumbre. No se dirige a los juglares, a los bufones, a los cortesanos del poder y del dinero. No se dirige a la turba inepta y emasculada de los que se contentan, ramplonamente con su oficio de artesanos de la palabra. Se dirige a los intelectuales y artistas libres, a los intelectuales y artistas jóvenes. Se dirige a la Inteligencia y al Espíritu.

ANATOLE FRANCE

El crepúsculo de Anatole France ha sido el de una vida clásica. Anatole France ha muerto lenta y compuestamente, sin prisa y sin tormento, como él, acaso, se propuso morir. El itinerario de su carrera fue siempre el de una carrera ilustre. France llegó puntualmente a todas las estaciones de la inmortalidad. No conoció nunca el retardo ni la anticipación. Su apoteosis ha sido perfecta, cabal, exacta, como los períodos de su prosa. Ningún rito, ninguna ceremonia ha dejado de cumplirse. A su gloria no le ha faltado nada; ni el sillón de la Academia de Francia ni el Premio Nobel.

Anatole France no era un agnóstico en la guerra de clases. No era un escritor sin opiniones políticas, religiosas y sociales. En el conflicto que desgarró la sociedad y la civilización contemporáneas no se había inhibido de tomar parte. Anatole France estaba por la revolución y con la revolución. "Desde el fondo de su biblioteca —como decía una vez un periódico francés— bendecía las empresas de la gran Virgen". Los jóvenes lo amábamos por eso.

Pero la adhesión a France, en estos tiempos de acérrima beligerancia, va de la extrema derecha a la extrema izquierda. Coinciden en el acatamiento al maestro reaccionarios y revolucionarios.

No han existido, sin embargo, dos Anatole France, uno para uso externo de la burguesía y del orden, otro para regalo de la revolución y sus fautores. Acontece, más bien, que la personalidad de Anatole France tiene diversos lados, diversas facetas, diversos matices y que cada sector del público se consagra a la admiración de su escorzo predilecto. La gente vieja, la gente moderada ha frecuentado, por ejemplo *La Rôtisserie de la Reine Pédauque*¹ y ha paladeado luego, como un licor aristocrá-

tico, *Les opinions de Jérôme Coignard*.² La gente nueva, en tanto, ha gustado de encontrar a France en compañía de Jaurés o entre los admiradores de Lenin.

Anatole France nos aparece un poco más complejo, un poco menos simple del France que nos ofrecen generalmente la crítica y sus lugares comunes. France ha vivido siempre en un mismo clima, aunque han pasado por su obra diversas influencias. Ha escrito durante más de cincuenta años, en tiempos muy versátiles, veloces y tornadizos. Su producción, por ende, corresponde a las distintas estaciones de su época heteróclita y cosmopolita. Primero acusa un gusto parnasiano, ático, preciosista; en seguida obedece una intención disolvente, nihilista, negativa; luego adquiere la afición de la utopía y de la crítica social. Pero bajo la superficie ondulante de estas manifestaciones, se advierte una línea persistente y duradera.

Pertenece Anatole France a la época indecisa, fatigada, en que madura la decadencia burguesa. Sus libros denuncian un temperamento educado clásicamente, nutrido de antigüedad, curado de romanticismo, amanerado, elegante y burlón. No llega France al escepticismo y al relativismo actuales. Sus negociaciones y sus dudas tienen matices benignos. Están muy lejos de la desesperanza incurable y honda de Andreiev, del pesimismo trágico de *El infierno* de Barbusse y de la burla acre y dolorosa de *Vestir al desnudo* y otras obras de Pirandello. Anatole France huía del dolor. Era la suya un alma griega, enamorada de la serenidad y de la gracia. Su carne era una carne sensual como la de aquellos pretéritos abates liberales, un poco volterianos, que conocían a los griegos y los latinos más que el evangelio cristiano y que amaban, sobre todas las cosas, la buena mesa. Anatole France era sensible al dolor y a la injusticia. Pero le disgustaba que existieran y trataba de ignorarlos. Ponía sobre la tragedia humana la frágil espuma de su ironía. Su literatura es delicada, transparente y ática como el champagne. Es el champagne melancólico, el vino capitoso y perfumado de la decadencia burguesa; no es el amargo y áspero mosto de la revolución proletaria. Tiene contornos esquisitos y aromas aristocráticos. Los títulos de sus libros son de un gusto quintaesenciado y hasta decadente: *El estuche de nácar*, *El Jardín de Epicuro*, *El anillo de amatista*, etc. ¿Qué importa que bajo la carátula de *El anillo de amatista* se oculte una procaz in-

tención anticlerical? El fino título, el atildado estilo, bastan para ganar la simpatía y el consenso de la opinión burguesa. La emoción social, el latido trágico de la vida contemporánea quedan fuera de esta literatura. La pluma de France no sabe aprehenderlos. No lo intenta siquiera. El ánimo y las pasiones de la muchedumbre se le escapan. "Sus finos ojos de elefante" no saben penetrar en la entraña oscura del pueblo; sus manos pulidas juegan felinamente con las cosas y los hombres de la superficie. France satiriza a la burguesía, la roe, la muerde con sus agudos, blancos y maliciosos dientes; pero la anestesia con el opio sutil de su estilo erudito y musical, para que no sienta demasiado el tormento.

Se exagera mucho el nihilismo y el escepticismo de France que, en verdad, son asaz leves y dulces. France no era tan incrédulo como parecía. Impregnado de evolucionismo, creía en el progreso casi ortodoxamente. El socialismo era para France una etapa, una estación del Progreso. El valor científico del socialismo lo conmovía más que su prestigio revolucionario. Pensaba France que la Revolución vendría; pero que vendría casi a plazo fijo. No sentía ningún deseo de acelerarla ni de precipitarla. La revolución le inspiraba un respeto místico, una adhesión un poco religiosa. Esta adhesión no fue, ciertamente, un episodio de su vejez. France dudó durante mucho tiempo; pero en el fondo de su duda y de su negación latía una ansia imprecisa de fe. Ningún espíritu, que se siente vacío, desierto, deja de tender, finalmente, hacia un mito, hacia una creencia. La duda es estéril y ningún hombre se conforma estoicamente con la esterilidad. Anatole France nació demasiado tarde para creer en los mitos burgueses; demasiado temprano para renegarlos plenamente. Lo sujetaban a una época que no amaba, el pesado lastre del pasado, los sedimentos de su educación y su cultura, cargados de nostalgia estéticas. Su adhesión a la Revolución fue un acto intelectual más bien que un acto espiritual.

Las izquierdas se han complacido siempre de reconocer a Anatole France como una de sus figuras. Sólo con motivo de su jubileo, festejado por toda Francia, casi unánimemente, los intelectuales de la extrema izquierda sintieron la necesidad de diferenciarse netamente de él. *Clarté*, negó "al nihilista sonriente, al escéptico florido", el derecho al homenaje de la revolución. "Nacido bajo el signo de la democracia —decía *Clarté*— Anatole France queda inseparablemente unido a la Tercera República". Agrega-

² Las opiniones de Jerónimo Coignard.

ba que "las pequeñas tempestades y las mediocres convulsiones de ésta" componían uno de los principales materiales de su literatura y que su escepticismo "pequeño truco al alcance de todas las bolsas y de todas las almas, era en suma el efecto de la mediocridad circundante".

Pero, malgrado estas discrepancias y oposiciones, nada más falso que la imagen de un Anatole France muy burgués, muy patriota, muy académico, que nos aderezan y sirven las cocinas de la crítica conservadora. No, Anatole France no era tan poca cosa. Nada le había humillado y afligido más en su vida que la previsión de merecer de la posteridad ese juicio. La justicia de los pobres, la utopía y la herejía de los rebeldes, tuvieron siempre en France un defensor. Dreyfusista³ con Zolá hace muchos años, *clartista* con Barbusse hace muy pocos años, el viejo y maravilloso escritor insurgió siempre contra el viejo orden social. En todas las cruzadas del bien ocupó su puesto de combate. Cuando el pueblo francés pidió la amnistía de Andrés Marty, el marino del Mar Negro que no quiso atacar Odesa comunista, Anatole France proclamó el heroísmo y el deber de la indisciplina y la desobediencia ante una orden criminal. Varios de sus libros, *Opiniones sociales*, *Hacia los nuevos tiempos*, etc., señalan a la humanidad las vías del socialismo.

Otro de sus libros *Sobre la piedra blanca*, que tiende el vuelo hacia el porvenir y la utopía, es uno de los mejores documentos de su personalidad. Todos los elementos de su arte se conciertan y combinan en esas páginas admirables. Su pensamiento, alimentado de recuerdos de la antigüedad clásica, explora el porvenir distante desde un anciano proscenio. Las *dramatis personae* de la novela, gente selecta, exquisita e intelectual, de alma al mismo tiempo antigua y moderna, se mueven en un ambiente grato a la literatura del maestro. Uno es un personaje auténticamente real y contemporáneo, Giacomo Boni, el arqueólogo del Foro Romano, a quien más de una vez he encontrado en alguna aula o en algún claustro de Roma. El argumento de la novela es una plática erudita entre Giacomo Boni y sus contertulios. El coloquio evoca a Galión, gobernador de Grecia, filósofo y literato romano, que habiéndose encontrado con San Pablo, no supo entender su extraño lenguaje ni presentir la revolución cristiana. Toda su sabiduría, todo su talento frac-

³ Partidario de la revisión del proceso que condenó injustamente al capitán Alfredo Dreyfuss.

saban ante el intento, superior a sus fuerzas, de ver en San Pablo algo más que un judío fanático, absurdo y sucio. Dos mundos estuvieron en ese encuentro frente a frente sin conocerse y sin comprenderse. Galión desdeñó a San Pablo como protagonista de la Historia; pero la Historia dio la razón al mundo de San Pablo y condenó el mundo de Galión. ¿No hay en este cuadro una anticipación de la nueva filosofía de la Historia? Luego, los personajes de Anatole France se entretienen en una previsión de la futura sociedad proletaria. Calculan que la revolución llegará hacia el fin de nuestro siglo.

La previsión ha resultado modesta y tímida. A Giacomo Boni y a Anatole France les ha tocado asistir, en el tramonto dorado de su vida, al orto sangriento de la revolución.

MAXIMO GORKI Y RUSIA

Máximo Gorki es el novelista de los vagabundos, de los parias, de los miserables. Es el novelista de los bajos fondos, de la mala vida y del hambre. La obra de Gorki es una obra peculiar, espontánea, representativa de este siglo de la muchedumbre, del Cuarto Estado y de la revolución social. Muchos artistas contemporáneos extraen sus temas y sus tipos de los estratos plebeyos, de las capas inferiores. El alma y las pasiones burguesas son un tanto inactuales. Están demasiado exploradas. En el alma y las pasiones proletarias, en cambio, existen matices nuevos y líneas insólitas.

La plebe de las novelas y de los dramas de Gorki no es la plebe occidental. Pero es auténticamente la plebe rusa. Y Gorki no es sólo un narrador del romance ruso, sino también uno de sus protagonistas. No ha hecho la revolución rusa; pero la ha vivido. Ha sido uno de sus críticos, uno de sus cronistas y uno de sus actores.

Gorki no ha sido nunca bolchevique. A los intelectuales, a los artistas, les falta habitualmente la fe necesaria para enrolarse facciosa, disciplinada, sectariamente, en los rangos de un partido. Tienden a una actitud personal, distinguida y arbitraria ante la vida. Gorki, ondulante, inquieto, heterodoxo, no ha seguido rígidamente ningún programa y ninguna confesión política. En los primeros tiempos de la revolución dirigió un diario socialista revolucionario: la *Novaia Yzn*.¹ Este diario acogió con desconfianza y enemistad al régimen soviético. Tachó de teóricos y de utopistas a los bolcheviques. Gorki escribió que los bolcheviques efectuaban un experimento

¹ Gorki, Máximo (1869-1936). Seudónimo de Alexei Maximínovich Pieckov que significa "el amargo". Gran novelista ruso de estilo realista. Apoyó el régimen bolchevique. *La madre*, *Ex-hombres* y *Mis universidades* son sus libros más difundidos. Ver *Signos y Obras*, Ediciones Populares, t. 7, pp. 83-91, y en las pp. 369-375 del Tomo II de esta Edición.

útil a la humanidad, mortal para Rusia. Pero la raíz de su resistencia era más recóndita, más íntima, más espiritual. Era un estado de ánimo, un estado de erección contrarrevolucionaria común a la mayoría de los intelectuales. La revolución los trataba y vigilaba como a enemigos latentes. Y ellos se malhumoraban de que la revolución tan bulliciosa, tan torrentosa, tan explosiva, turbase descortésmente sus sueños, sus investigaciones y sus discursos. Algunos persistieron en este estado de ánimo. Otros se contagiaron, se inflamaron de fe revolucionaria. Gorki, por ejemplo, no tardó en aproximarse a la revolución. Los Soviets le encargaron la organización y el rectorado de la casa de los intelectuales. Esta casa, destinada a salvar la cultura rusa de la marea revolucionaria, albergó, alimentó y proveyó de elementos de estudio y de trabajo a los hombres de ciencia y a los hombres de letras de Rusia. Gorki, entregado a la protección de los sabios y los artistas rusos, se convirtió así en uno de los colaboradores sustantivos del Comisario de Instrucción Pública Lunatcharsky.

Vinieron los días de la sequía y de la escasez en la región del Volga. Una cosecha frustrada empobreció totalmente, de improviso, a varias provincias rusas, debilitadas y extenuadas ya por largos años de guerra y de bloqueo. Muchos millones de hombres quedaron sin pan para el invierno. Gorki sintió que su deber era conmover y emocionar a la humanidad con esta tragedia inmensa. Solicitó la colaboración de Anatole France, de Gerardo Haptmann, de Bernard Shaw y de otros grandes artistas. Y salió de Rusia, más lejana y más extranjera entonces que nunca, para hablar a Europa de cerca. Pero no era ya el vigoroso vagabundo, el recio nómada de otros tiempos. Su vieja tuberculosis lo asaltó en el camino. Y lo obligó a detenerse en Alemania y a asilarse en un sanatorio. Un gran europeo, el sabio y explorador Nansen, recorrió Europa demandando auxilios para las provincias famélicas. Nansen habló en Londres, en París, en Roma. Dijo, bajo la garantía de su palabra insospechable y apolítica, que no se trataba de una responsabilidad del comunismo sino de un flagelo, de un cataclismo, de un infortunio. Rusia, bloqueada y aislada, no podía salvar a todos sus hambrientos. No había tiempo que perder. El invierno se acercaba. No socorrer inmediatamente a los hambrientos era abandonarlos a la muerte.

miento. Las masas obreras dieron su óbolo. Mas el instante no era propicio para la caridad y la filantropía. El ambiente occidental estaba demasiado cargado de rencor y de enojo contra Rusia. La gran prensa europea acordó a la campaña de Nansen un favor desganado. Los Estados europeos, insensibilizados, envenenados por la pasión, no se consternaron ante la desgracia rusa. Los socorros no fueron proporcionados a la magnitud de ésta. Varios millones de hombres se salvaron; pero otros varios millones perecieron. Gorki, afligido por esta tragedia, anatematizó la crueldad de Europa y profetizó el fin de la civilización europea. El mundo —dijo— acaba de constatar un debilitamiento de la sensibilidad moral de Europa. Ese debilitamiento es un síntoma de la decadencia y degeneración del mundo occidental. La civilización europea no era únicamente responsable por su riqueza técnica y material sino también por su riqueza moral. Ambas fuerzas le habían conferido autoridad y prestigio ante el Oriente. Venidas a menos, nada defiende a la civilización europea de los asaltos de la barbarie.

Gorki escucha una interna voz subconsciente que le anuncia la ruina de Europa. Esta misma voz le señala al campesino como un enemigo implacable y falta de la revolución rusa. La revolución rusa es una obra del proletariado urbano y de la ideología socialista, esencialmente urbana también. Los campesinos han sostenido a la revolución porque ésta les ha dado la posesión de la tierra. Pero otros capítulos de su programa no son igualmente inteligibles para la mentalidad y el interés agrarios. Gorki desespera de que la psicología egoísta y sórdida del campesino llegue a asimilarse a la ideología del obrero urbano. La ciudad es la sede, es el hogar de la civilización y de sus creaciones. La ciudad es la civilización misma. La psicología del hombre de la ciudad es más altruista y más desinteresada que la psicología del hombre de campo. Esto se observa no sólo en la masa campesina sino también en la aristocracia campesina. El temperamento del latifundismo agrario es mucho menos elástico, menos ágil y menos comprensivo que el del latifundista industrial. Los magnates del campo están siempre en la extrema derecha; los magnates de la banca y de la industria prefieren una posición centrista y tienden al pacto y al compromiso con la revolución. La ciudad adapta al hombre al colectivismo; el campo estimula braviamente su individualismo. Y por esto, la última batalla

entre el individualismo y el socialismo se librará, tal vez, entre la ciudad y el campo.

Varios estadistas europeos comparten, implícitamente, esta preocupación de Gorki. Caillaux, verbigracia, mira con inquietud y aprensión la tendencia de los campesinos de la Europa Central a independizarse del industrialismo urbano. Resurge en Hungría la pequeña industria rural. El campesino vuelve a hilar su lana y a forjar su herramienta. Intenta renacer una economía medioeval, una economía primitiva. La intuición, la visión de Gorki coincide con la constatación, con la verificación del hombre de ciencia.

Yo he hablado con Gorki de esta y otras cosas en diciembre de 1922 en el Neue Sanatorium de Saarow Ost. Su alojamiento estaba clausurado a todas las visitas extrañas, a todas las visitas insólitas. Pero María Feodorowna, la mujer de Gorki, me franqueó sus puertas. Gorki no habla sino ruso. María Feodorowna habla alemán, francés, inglés, italiano.

En ese tiempo Gorki escribía el tercer tomo de su autobiografía. Y comenzaba un libro sobre hombres rusos.

—¿Hombres rusos?

—Sí; hombres que yo he visto en Rusia; hombres que he conocido; no hombres célebres, sino hombres interesantes.

Interrogué a Gorki acerca de sus relaciones con el bolchevismo. Algunos periódicos pretendían que Gorki andaba divorciado de sus líderes. Gorki me desmintió esta noticia. Tenía la intención de volver pronto a Rusia. Sus relaciones con los Soviets eran buenas, eran normales

Hay en Gorki algo de viejo vagabundo, algo de viejo peregrino. Sus ojos agudos, sus manos rústicas, su estatura un poco encorvada, sus bigotes tártaros. Gorki no es físicamente un hombre metropolitano; es, más bien, un hombre rural y campesino. Pero no tiene un alma patriarcal y asiática como Tolstoi. Tolstoi predicaba un comunismo campesino y cristiano. Gorki admira, ama y respeta las máquinas, la técnica, la ciencia occidentales, todas las cosas que repugnaban al misticismo de Tolstoi. Este esclavo, este vagabundo es, abstrusa y subconscientemente,

un devoto, un fautor, un enamorado del Occidente y de su civilización.

Y, bajo los tilos de Saarow Ost, a donde no llegaron los rumores de la revolución comunista ni los alalás de la reacción fascista, sus ojos enfermos y videntes de alucinado veían con angustia aproximarse el tramonto y la muerte de una civilización maravillosa.

ALEJANDRO BLOK

En 1917 el Occidente ignoraba todavía al mayor poeta ruso del siglo xx. La revolución comunista se lo reveló. Los poemas inspirados a Blok por la revolución —“Los escitas” y “Los doce”— fueron los primeros poemas suyos traducidos y difundidos en varias lenguas occidentales. La celebridad de Blok empezó con estos poemas. Los públicos occidentales de 1920 se interesaban más por el bolchevique que por el poeta. Y Blok, en verdad, no era bolchevique. Sobre todo, no lo había sido nunca antes de 1918. En cambio era, y había sido siempre, un poeta. Una curiosidad y una inquietud, comunes a todos los intelectuales y a todos los artistas rusos de su tiempo, lo habían acercado a grupos y revistas que se ocupaban de temas sociales y políticos. Pero su psicología y su temperamento no le habían consentido sentir, apasionada y exaltadamente, la política y sus problemas. Su pensamiento político era oscuro y confuso. Blok daba a veces la impresión de razonar reaccionariamente. En los últimos años perteneció a la izquierda del partido socialista revolucionario. No militó nunca en el partido bolchevique. Poeta simbolista, su arte se nutrió, antes de la revolución, de nostalgias aristocráticas.

Su más intensa vida intelectual y artística transcurrió entre dos fechas culminantes de la historia de este siglo: 1905 y 1917. Estas dos fechas encierran el período en el cual se incubó la revolución bolchevique. El fracaso de la revolución de 1905 creó en Rusia una atmósfera sentimental de pesimismo y de desesperanza. La literatura rusa de ese tiempo es trágicamente nihilista y negativa. Es la literatura de una derrota. Se clasifica como uno de los documentos de esa crisis del alma rusa una novela de Arzibachev: *Sanin*. Esta y otras novelas de Arzibachev, *El extremo límite*, por ejemplo, reflejan un humor enfermo y neurótico. Pasan por sus escenas sombras de dolientes suicidas. Y en este mundo abúlico y alcohólico,

discurre insolente y befardo, un personaje cínico y sensual que se propone vivir superhumanamente. Crisis de individualismo y de pesimismo disolventes y corrosivos. Andreiev y sus agonistas son también un producto de esta neurastenia.

Blok, principalmente, se parecía a uno de esos personajes atormentados, místicos y débiles de *Sanin*. Tal es, por lo menos, el retrato que de él nos han ofrecido, después de su muerte, algunos contemporáneos suyos. Z. Hippius, que trató a Blok entre 1901 y 1918, nos cuenta algunos capítulos de su romance. Blok, en el croquis de la Hippius, es un gran *enfant*¹ hiperestésico, bueno, un poco triste, preocupado por todo lo indecible, desprovisto de voluntad y de impulso. La Hippius presiente en él, desde los primeros encuentros, un hombre dulcemente trágico. Su vida se anuncia gris, pálida, estéril. Blok acepta este destino sin rebeldía y sin protesta. Una de las características de su psicología parece ser, según el relato de la Hippius, la no defensa. El matrimonio, la filosofía, el alcohol y, un poco la política, se combinan, más tarde, en su destino. Hay un instante, sin embargo, en que la vida y el alma de Alejandro Blok se iluminan súbitamente. Es el instante en que su esposa le da un hijo. Su existencia adquiere entonces una pulsación nueva. Cesa, por un momento, de ser una existencia sin objeto y sin esperanza. Pero el niño nace condenado a muerte. Y muere a los diez días de su nacimiento. El destino del poeta vuelve a ensombrecerse. Blok parte para un viaje. El viaje es para su tristeza un alcohol nuevo. Blok se embriaga, se abandona, se fastidia. Retorna a Petrogrado más lunático y más taciturno que antes. Llegan los tiempos de la guerra. Viene, después, la revolución. Y, por segunda vez, Blok descubre una estrella. La Hippius contrarrevolucionaria acérrima y rencorosa, nos dice que en esos días Blok hablaba como en los días del nacimiento de su hijo. La revolución era otra cosa que nacía en su vida y, acaso, en parte de su vida. El dormido *elan vital* de Blok despertó para ordenar al poeta que se entregase íntegro a la revolución. Fue por este camino que Alejandro Blok, poeta simbolista, de espíritu y estirpe aristocráticos, se sumó al bolchevismo. La pobre Hippius llama a esta repentina, imperiosa e irresistible inspiración, "su caída". Su "profunda y dolorosa caída" escribe la Hippius, con una compasión conmovedora y estúpida.

¹ Infante, niño.

Los días más exaltados, más febriles, más intensos de la vida y la poesía de Alejandro Blok fueron, sin duda, los de la revolución. Pero para el poeta de "Los doce" y de "Los escitas" este acontecimiento arribó demasiado tarde. Blok no podía ya rehacer su vida. La revolución reclamaba esfuerzos heroicos. Blok sintió muy pronto que en este esfuerzo, en esta tensión, se rompían su alma y su cuerpo exhaustos. En la llama devoradora de la revolución se quedó la última brizna de su voluntad. Blok murió en 1921, deshecho, quebrado, vencido por el postrer esfuerzo.

Máximo Gorki ha escrito últimamente su recuerdo de Blok. Este recuerdo está casi totalmente ocupado por un diálogo de Gorki y Blok en un jardín de Petrogrado. Diálogo en el cual Blok se mostró, como siempre, torturado, obsesionado por su afán de discutir y comprender el sentido de la vida, de la muerte, del amor. Gorki interrogado, respondió que estos eran pensamientos íntimos que él guardaba para sí. "Hablar de mí mismo es un arte sutil que yo no poseo". Blok se exasperó: "Usted esconde lo que usted piensa del espíritu de la verdad. ¿Por qué?" Y, después de un rato de divagación neurasténica, tornó a interrogar a Gorki: "¿Qué piensa usted de la inmortalidad, de la posibilidad de la inmortalidad?" La respuesta metafísicamente materialista de Gorki le pareció un poco ininteligible y un poco humorística. Luego, barajó, sombríamente algunas ideas penetrantes, pero inútiles para componer una concepción positiva de la vida. Y cayó en una desolación acerba.

¡Si nosotros pudiéramos cesar completamente de pensar aunque no fuese sino durante diez años! Extinguir este fuego engañoso que nos atrae siempre más adentro en la noche del mundo y escuchar con nuestro corazón la armonía universal. El cerebro, el cerebro... es un órgano poco seguro, monstruosamente grande, monstruosamente desarrollado. Hinchado como un bocio.

Blok se planteaba a sí mismo incesantemente todas las cuestiones. Una de las que más le preocupaba, en los últimos tiempos, era la de la posición y el deber de los intelectuales frente a la revolución social. Blok sabía y sentía cuál era el mal de los intelectuales. Reconocía en él su propio mal. Lo definía, lo diagnosticaba con una

clarividencia trágica de alucinado. No ignoraba absolutamente nada de su debilidad y su impotencia. En uno de sus ensayos, revelados al Occidente después de su muerte, explica así su tragedia:

La línea que separa a los intelectuales del pueblo de Rusia, ¿es verdaderamente una línea infranqueable? En tanto que subsista esta barrera los intelectuales están condenados a errar, a agitarse vanamente, a degenerar en un círculo sin salida. La inteligencia no tiene, ninguna razón de renegarse a sí misma mientras, no crea que pueda haber en esta actitud una directa necesidad vital. No solamente le es imposible renegarse sino que puede confirmar todas sus flaquezas, hasta la flaqueza del suicidio. ¿Qué replicaré yo a un hombre a quien conducen al suicidio las exigencias de su individualismo, de su demonismo, de su estética o, en fin, la muy corriente inducción de la desesperanza y de la angustia? ¿Qué objetaré, si yo mismo amo la estética, el individualismo y la desesperanza: si yo mismo, como él, soy un intelectual? ¿Si no hay en mí nada que yo pueda amar más que esta predilección amorosa del individualismo, más que mi angustia que acompaña siempre, como una sombra, esta predilección?

Y precisa Blok en el mismo ensayo, el contraste entre el alma del intelectual y el alma de las masas:

Si los intelectuales se impregnan cada día más de la voluntad de muerte, el pueblo desde tiempos lejanos porta en sí la voluntad de vida. Se comprende, pues, por qué aún el incrédulo se dirija a veces hacia el pueblo pidiéndole la fuerza de vivir: obra simplemente por instinto de conservación, pero encuentra el silencio, el desprecio, una indulgente piedad: es detenido ante la línea inaccesible; se rompe tal vez contra algo más terrible que lo que podía prever.

El poeta de "Los doce" y de "Los escitas" quiso, en estos poemas, ser el poeta de la revolución rusa. No fue su culpa si no pudo serlo por mucho tiempo. Su alma había absorbido, en treintiocho años, todos los venenos de una

época de decadencia. Y su conciencia, lúcida y sensible, se sentía irremediablemente envenenada.

Pero su destino quiso que su poesía saludara el alba de la época nueva. El poeta tuvo, al final de su existencia, un instante de exaltación y de plenitud. Después, se irguió ante él la *barrera infranqueable*. Las manos traspasadas de Blok, torcían ya, tal vez, la cuerda del suicidio, cuando arribó sola la muerte.

EL MENSAJE DE ORIENTE

ORIENTE Y OCCIDENTE

La marea revolucionaria no conmueve sólo al Occidente. También el Oriente está agitado, inquieto, tempestuoso. Uno de los hechos más actuales y trascendentes de la historia contemporánea es la transformación política y social del Oriente. Este período de agitación y de gravedad orientales coincide con un período de insólito y recíproco afán del Oriente y del Occidente por conocerse, por estudiarse, por comprenderse.

En su vanidosa juventud la civilización occidental trató desdeñosa y altaneramente a los pueblos orientales. El hombre blanco consideró necesario, natural y lícito su dominio sobre el hombre de color. Usó las palabras oriental y bárbaro como dos palabras equivalentes. Pensó que únicamente lo que era occidental era civilizado. La exploración y la colonización del Oriente no fue nunca oficio de intelectuales, sino de comerciantes y de guerreros. Los occidentales desembarcaban en el Oriente sus mercaderías y sus ametralladoras, pero no sus órganos ni sus aptitudes de investigación, de interpretación y de captación espirituales. El Occidente se preocupó de consumir la conquista material del mundo oriental; pero no de intentar su conquista moral. Y así el mundo oriental conservó intactas su mentalidad y su psicología. Hasta hoy siguen frescas y vitales las raíces milenarias del islamismo y del budismo. El hindú viste todavía su viejo *khaddar*.¹ El japonés, el más saturado de occidentalismo de los orientales, guarda algo de su esencia *samuray*.²

Pero hoy que el Occidente, relativista y escéptico, descubre su propia decadencia y prevé su próximo tramón-

¹ Traje nacional hindú.

² Casta guerrera del Japón.

to, siente la necesidad de explorar y entender mejor el Oriente. Movidos por una curiosidad febril y nueva, los occidentales se internan apasionadamente en las costumbres, la historia y las religiones asiáticas. Miles de artistas y pensadores extraen del Oriente la trama y el color de su pensamiento y de su arte. Europa acopia ávidamente pinturas japonesas y esculturas chinas, colores persas y ritmos indostanos. Se embriaga del orientalismo que destilan el arte, la fantasía y la vida rusas. Y confiesa casi un mórbido deseo de orientalizarse.

El Oriente, a su vez, resulta ahora impregnado de pensamiento occidental. La ideología europea se ha filtrado abundantemente en el alma oriental. Una vieja planta oriental, el despotismo, agoniza socavada por estas filtraciones. La China, republicana, renuncia a su muralla tradicional. La idea de la democracia, envejecida en Europa, retoña en Asia y en África. La Diosa Libertad es la diosa más prestigiosa del mundo colonial, en estos tiempos en que Mussolini la declara renegada y abandonada por Europa. ("A la Diosa Libertad la mataron los demagogos", ha dicho el *condottiere* de las camisas negras.) Los egipcios, los persas, los hindúes, los filipinos, los marroquíes, quieren ser libres.

Acontece, entre otras cosas, que Europa cosecha los frutos de su predicación del período bélico. Los aliados usaron durante la guerra, para soliviantar al mundo contra los austro-alemanes, un lenguaje demagógico y revolucionario. Proclamaron enfática y estruendosamente el derecho de todos los pueblos a la independencia. Presentaron la guerra contra Alemania como una cruzada por la democracia. Propugnaron un nuevo Derecho Internacional. Esta propaganda emocionó profundamente a los pueblos coloniales. Y terminada la guerra, estos pueblos coloniales anunciaron, en el nombre de la doctrina europea, su voluntad de emanciparse.

Penetra en el Asia, importada por el capital europeo, la doctrina de Marx. El socialismo que, en un principio, no fue sino un fenómeno de la civilización occidental, extiende actualmente su radio histórico y geográfico. Las primeras Internacionales obreras fueron únicamente instituciones occidentales. En la Primera y en la Segunda Internacionales no estuvieron representados sino los proletarios de Europa y de América. Al Congreso de fundación de la Tercera Internacional en 1920 asistieron, en

cambio, delegados del Partido Obrero Chino y de la Unión Obrera Coreana. En los siguientes congresos han tomado parte diputaciones persas, turquestanas, armenias. En agosto de 1920 se efectuó en Bakú, apadrinada y provocada por la Tercera Internacional, una conferencia revolucionaria de los pueblos orientales. Veinticuatro pueblos orientales concurrieron a esa conferencia. Algunos socialistas europeos, Hilferding entre ellos, reprocharon a los bolcheviques sus inteligencias con movimientos de estructura nacionalista. Zinoviev, polemizando con Hilferding, respondió: "Una revolución mundial no es posible sin Asia. Vive allí una cantidad de hombres cuatro veces mayor que en Europa. Europa es una pequeña parte del mundo". La revolución social necesita históricamente la insurrección de los pueblos coloniales. La sociedad capitalista tiende a restaurarse mediante una explotación más metódica y más intensa de sus colonias políticas y económicas. Y la revolución social tiene que soliviantar a los pueblos coloniales contra Europa y Estados Unidos, para reducir el número de vasallos y tributarios de la sociedad capitalista.

Contra la dominación europea sobre Asia y África conspira también la nueva conciencia moral de Europa. Existen actualmente en Europa muchos millones de hombres de filiación pacifista que se oponen a todo acto bélico, a todo acto cruento, contra los pueblos coloniales. Consiguientemente, Europa se ve obligada a pactar, a negociar, a ceder ante esos pueblos. El caso turco es, a este respecto, muy ilustrativo.

En el Oriente aparece, pues, una vigorosa voluntad de independencia, al mismo tiempo que en Europa se debilita la capacidad de coactarla y sofocarla. Se constata, en suma, la existencia de las condiciones históricas necesarias para la liberación oriental. Hace más de un siglo, vino de Europa a estos pueblos de América una ideología revolucionaria. Y, conflagrada por su revolución burguesa, Europa no pudo evitar la independización americana engendrada por esa ideología. Igualmente ahora, Europa, minada por la revolución social, no puede reprimir marcialmente la insurrección de sus colonias.

Y, en esta hora grave y fecunda de la historia humana, parece que algo del alma oriental transmigrara al Occidente y que algo del alma occidental transmigrara al Oriente.

GANDHI

Este hombre dulce y piadoso es uno de los mayores personajes de la historia contemporánea. Su pensamiento no influye sólo sobre trescientos veinte millones de hindúes. Conmueve toda el Asia y repercute en Europa. Romain Rolland, que descontento del Occidente se vuelve hacia el Oriente, le ha consagrado un libro. La prensa europea explora con curiosidad la biografía y el escenario del apóstol.

El principal capítulo de la vida de Gandhi empieza en 1919. La post-guerra colocó a Gandhi a la cabeza del movimiento de emancipación de su pueblo. Hasta entonces Gandhi sirvió fielmente a la Gran Bretaña. Durante la guerra colaboró con los ingleses. La India dio a la causa aliada una importante contribución. Inglaterra se había comprometido a concederle los derechos de los demás «Dominios». Terminada la contienda, Inglaterra olvidó su palabra y el principio wilsoniano de la libre determinación de los pueblos. Reformó superficialmente la administración de la India, en la cual acordó al pueblo hindú una participación secundaria e inocua. Respondió a las quejas hindúes con una represión marcial y cruenta. Ante este tratamiento pérfido, Gandhi rectificó su actitud y abandonó sus ilusiones. La India insurgía contra la Gran Bretaña y reclamaba su autonomía. La muerte de Tilak había puesto la dirección del movimiento nacionalista en las manos de Gandhi, que ejercía sobre su pueblo un gran ascendiente religioso. Gandhi aceptó la obligación de acaudillar a sus compatriotas y los condujo a la no cooperación. La insurrección armada le repugnaba. Los medios debían ser, a su juicio, buenos y morales como los fines. Había que oponer a las armas británicas la resistencia del espíritu y del amor. La evangélica palabra de Gandhi inflamó de misticismo y de fervor el alma

indostana. El Mahatma¹ acentuó, gradualmente, su método. Los hindúes fueron invitados a desertar de las escuelas y las universidades, la administración y los tribunales, a tejer con sus manos su traje *khaddar*, a rechazar las manufacturas británicas. La India gandhiana tornó, poéticamente, a la "música de la rueca". Los tejidos ingleses fueron quemados en Bombay como cosa maldita y satánica. La táctica de la no cooperación se encaminaba a sus últimas consecuencias: la desobediencia civil, el rehusamiento del pago de impuestos. La India parecía próxima a la rebelión definitiva. Se produjeron algunas violencias. Gandhi, indignado por esta falta, suspendió la orden de la desobediencia civil y, místicamente, se entregó a la penitencia. Su pueblo no estaba aún educado para el uso de la *satyagraha*,² la fuerza-amor, la fuerza-alma. Los hindúes obedecieron a su jefe. Pero esta retirada, ordenada en el instante de mayor tensión y mayor ardimiento, debilitó la ola revolucionaria. El movimiento se consumía y se gastaba sin combatir. Hubo algunas defecciones y algunas disensiones. La prisión y el procesamiento de Gandhi vinieron a tiempo. El Mahatma dejó la dirección del movimiento antes de que éste declinase.

El Congreso Nacional indio de diciembre de 1923 marcó un descenso del gandhismo. Prevalció en esta asamblea la tendencia revolucionaria de la no cooperación; pero se le enfrentó una tendencia derechista o revisionista que, contrariamente a la táctica gandhista, propugnaba la participación en los consejos de reforma, creados por Inglaterra para domesticar a la burguesía hindú. Al mismo tiempo apareció en la asamblea, emancipada del gandhismo, una nueva corriente revolucionaria de inspiración socialista. El programa de esta corriente, dirigido desde Europa por los núcleos de estudiantes y emigrados hindúes, proponía la separación completa de la India del Imperio Británico, la abolición de la propiedad feudal de la tierra, la supresión de los impuestos indirectos, la nacionalización de las minas, ferrocarriles, telégrafos y demás servicios públicos, la intervención del Estado en la gestión de la gran industria, una moderna legislación

¹ En hindú, el "alma grande", apelativo con que se designaba a Gandhi.

² Término inventado por Gandhi para expresar su movimiento de defensa de la verdad no haciendo sufrir al adversario, sino sufriendo uno mismo.

del trabajo, etc., etc. Posteriormente, la escisión continuó ahondándose. Las dos grandes facciones mostraban un contenido y una fisonomía clasistas. La tendencia revolucionaria era seguida por el proletariado que, duramente explotado sin el amparo de leyes protectoras, sufría más la dominación inglesa. Los pobres, los humildes eran fieles a Gandhi y a la revolución. El proletariado industrial se organizaba en sindicatos en Bombay y otras ciudades indostanas. La tendencia de derecha, en cambio, alojaba a las castas ricas, a los *parsis*³, comerciantes, latifundistas.

El método de la no cooperación, saboteado por la aristocracia y la burguesía hindúes, contrariado por la realidad económica, decayó así, poco a poco. El *boycot*⁴ de los tejidos ingleses y el retorno a la lírica rueca no pudieron prosperar. La industria manual era incapaz de concurrir con la industria mecánica. El pueblo hindú, además, tenía interés en no resentir al proletariado inglés, aumentando las causas de su desocupación, con la pérdida de un gran mercado. No podía olvidar que la causa de la India necesita del apoyo del partido obrero de Inglaterra. De otro lado, los funcionarios dimisionarios volvieron, en gran parte, a sus puestos. Se relajaron, en suma, todas las formas de la no cooperación.

Cuando el gobierno laborista de Mac Donald lo amnistió y libertó, Gandhi encontró fraccionado y disminuido el movimiento nacionalista hindú. Poco tiempo antes, la mayoría del Congreso Nacional, reunido extraordinariamente en Delhi en setiembre de 1923, se había declarado favorable al partido Swaraj, dirigido por C. R. Das, cuyo programa se conforma con reclamar para la India los derechos de los "Dominios" británicos, y se preocupa de obtener para el capitalismo hindú sólidas y seguras garantías.

Actualmente Gandhi no dirige ni controla ya las orientaciones políticas de la mayor parte del nacionalismo hindú. Ni la derecha, que desea la colaboración con los ingleses, ni la extrema izquierda, que aconseja la insurrección, lo obedecen. El número de sus fautores ha descendido. Pero, si su autoridad de líder político ha decaído, su pres-

³ Practicantes de la religión de Zoroastro.

⁴ Práctica de lucha social que consiste en evitar toda relación con el castigado.

tigio de asceta y de santo no ha cesado de extenderse. Cuenta un periodista cómo al retiro del Mahatma afluyen peregrinos de diversas razas y comarcas asiáticas. Gandhi recibe, sin ceremonias y sin protocolo, a todo el que llama a su puerta. Alrededor de su morada viven centenares de hindúes felices de sentirse junto a él.

Esta es la gravitación natural de la vida del Mahatma. Su obra es más religiosa y moral que política. En su diálogo con Rabindranath Tagore, el Mahatma ha declarado su intención de introducir la religión en la política. La teoría de la no cooperación está saturada de preocupaciones éticas. Gandhi no es, verdaderamente, el caudillo de la libertad de la India, sino el apóstol de un movimiento religioso. La autonomía de la India no le interesa, no le apasiona sino secundariamente. No siente ninguna prisa por llegar a ella. Quiere, ante todo, purificar y elevar el alma hindú. Aunque su mentalidad está nutrida, en parte, de cultura europea, el Mahatma repudia la civilización de Occidente. Le repugna su materialismo, su impureza, su sensualidad. Como Ruskin y como Tolstoi, a quienes ha leído y a quienes ama, detesta la máquina. La máquina es para él el símbolo de la "satánica" civilización occidental. No quiere, por ende, que el maquinismo y su influencia se aclimaten en la India. Comprende que la máquina es el agente y el motor de las ideas occidentales. Cree que la psicología indostana no es adecuada a una educación europea; pero osa esperar que la India, recogida en sí misma, elabore una moral buena para el uso de los demás pueblos. Hindú hasta la médula, piensa que la India puede dictar al mundo su propia disciplina. Sus fines y su actividad, cuando persiguen la fraternización de hinduístas y mahometanos o la redención de los *intocables*, de los parias, tienen una vasta trascendencia política y social. Pero su inspiración es esencialmente religiosa.

Gandhi se clasifica como un "idealista práctico". Henri Barbusse lo reconoce, además, como un verdadero revolucionario. Dice, en seguida, que "este término designa en nuestro espíritu a quién, habiendo concebido, en oposición al orden político y social establecido, un orden diferente, se consagra a la realización de este plan ideal por medios prácticos" y agrega que "el utopista no es un verdadero revolucionario por subversivas que sean sus intenciones". La definición es excelente. Pero Barbusse

gar de Gandhi, hubiera hablado y obrado como él". Y esta hipótesis es arbitraria. Lenin era un realizador y un realista. Era, indiscutiblemente, un idealista práctico. No está probado que la vía de la no cooperación y la no violencia sea la única vía de la emancipación indostana. Tilak, el anterior líder del nacionalismo hindú, no habría desdeñado el método insurreccional. Romain Rolland opina que Tilak, cuyo genio enaltece, habría podido entenderse con los revolucionarios rusos. Tilak, sin embargo, no era menos asiático ni menos hindú que Gandhi. Más fundada que la hipótesis de Barbusse es la hipótesis opuesta, la de que Lenin habría trabajado por aprovechar la guerra y sus consecuencias para liberar a la India y no habría detenido, en ningún caso, a los hindúes en el camino de la insurrección. Gandhi, dominado por su temperamento moralista, no ha sentido a veces la misma necesidad de libertad que sentía su pueblo. Su fuerza, en tanto, ha dependido, más que de su predicación religiosa, de que ésta ha ofrecido a los hindúes una solución para su esclavitud y para su hambre.

La teoría de la no cooperación contenía muchas ilusiones. Una de ellas era la ilusión medioeval de revivir en la India una economía superada. La rueca es impotente para resolver la cuestión social de ningún pueblo. El argumento de Gandhi —"¿no ha vivido así antes la India?"— es un argumento demasiado antihistórico e ingenuo. Por escéptica y desconfiada que sea su actitud ante el Progreso, un hombre moderno rechaza instintivamente la idea de que se pueda volver atrás. Una vez adquirida la máquina, es difícil que la humanidad renuncie a emplearla. Nada puede contener la filtración de la civilización occidental en la India. Tagore tiene plena razón en este incidente de su polémica con Gandhi. "El problema de hoy es mundial. Ningún pueblo puede buscar su salud separándose de los otros. O salvarse juntos o desaparecer juntos".

Las requisitorias contra el materialismo occidental son exageradas. El hombre de occidente no es tan prosaico y cerril como algunos espíritus contemplativos y extáticos suponen. El socialismo y el sindicalismo, a pesar de su concepción materialista de la historia, son menos materialistas de lo que parecen. Se apoyan sobre el interés de la mayoría, pero tienden a ennoblecer y dignificar la vida. Los occidentales son místicos y religiosos a su modo. ¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Acontece en el Occidente que la religiosidad se

ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales; no son divinos. Pertenecen a la vida terrena y no a la vida celeste.

La ex-confesión de la violencia es más romántica que la violencia misma. Con armas solamente morales jamás constreñirá la India a la burguesía inglesa a devolverle su libertad. Los honestos jueces británicos reconocerán, cuantas veces sea necesario, la honradez de los apóstoles de la no cooperación y del *satyagraha*; pero seguirán condenándolos a seis años de cárcel. La revolución no se hace, desgraciadamente, con ayunos. Los revolucionarios de todas las latitudes tienen que elegir entre sufrir la violencia o usarla. Si no se quiere que el espíritu y la inteligencia estén a órdenes de la fuerza, hay que resolverse a poner la fuerza a órdenes de la inteligencia y del espíritu.

RABINDRANATH TAGORE

Uno de los aspectos esenciales de la personalidad del gran poeta hindú Rabindranath Tagore es su generoso internacionalismo. Internacionalismo de poeta; no de político. La poesía de Tagore ignora y condena el odio; no conoce y exalta sino el amor. El sentimiento nacional en la obra de Tagore, no es nunca una negación; es siempre una afirmación. Tagore piensa que todo lo humano es suyo. Trabaja por consustanciar su alma en el alma universal. Exploremos esta región del pensamiento del poeta. Definamos su posición ante el Occidente y su posición ante Gandhi y su doctrina.

La obra de Tagore contiene varios documentos de su filosofía política y moral. Uno de los más interesantes y nítidos es su novela *La casa y el mundo*. Además de ser una gran novela humana, *La casa y el mundo* es una gran novela hindú. Los personajes —el rajá Nikhil, su esposa Bimala y el agitador nacionalista Sandip— se mueven en el ambiente del movimiento nacionalista, del movimiento *swadeshi* como se llama en lengua indostana y como se le designa ya en todo el mundo. Las pasiones, las ideas, los hombres, las voces de la política gandhiana de la no cooperación y de la desobediencia pasiva pasan por las escenas del admirable romance. El poeta bengalí, por boca de uno de sus personajes, el dulce rajá Nikhil, polemiza con los fautores y asertores del movimiento *swadeshi*. Nikhil pregunta a Sandip: “¿Cómo pretendéis adorar a Dios odiando a otras patrias que son, exactamente como la vuestra, manifestaciones de Dios?” Sandip res-
la, la mujer de Nikhil, siente como Sandip: “Yo quisiera ponde que “el odio es un complemento del culto”. Bimatratar a mi país como a una persona, llamarlo madre, diosa, Durga; y por esta persona yo enrojecería la tierra con la sangre de los sacrificios. Yo soy humana; yo no

¡Mirad, Nikhil, cómo la verdad se hace carne y sangre en el corazón de una mujer! La mujer sabe ser cruel: su violencia es semejante a la de una tempestad ciega, terrible y bella. La violencia del hombre es fea porque alimenta en su seno los gusanos roedores de la razón y el pensamiento. Son nuestras mujeres quienes salvarán a la patria. Debemos ser brutales sin vacilación, sin raciocinio.

El acento de Sandip no es, por cierto, el acento de un verdadero gandhiano. Sobre todo cuando Sandip invocando la violencia, recuerda estos versos exaltados: "¡Ven, Pecado espléndido —que tus rojos besos viertan en nuestra sangre la púrpura quemante de su flama!— ¡Has sonar la trompeta del mal imperioso— y teje sobre nuestras frentes la guirnalda de la injusticia exultante!"

No es este el lenguaje de Gandhi; pero sí puede ser el de sus discípulos. Romain Rolland, estudiando las doctrinas *swadeshi* en los discípulos de Gandhi, exclama: "¡Temibles discípulos! ¡Cuanto más puros, son más funestos! ¡Dios preserve a un gran hombre de estos amigos que no aprehenden sino una parte de su pensamiento! Codificándolo, destruyen su armonía".

El libro de Romain Rolland sobre Gandhi resume el diálogo político entre Rabindranath Tagore y el Mahatma. Tagore explica así su internacionalismo:

Todas las glorias de la humanidad son mías. La Infinita Personalidad del Hombre (como dicen los Upanishads¹) no puede ser realizada sino en una grandiosa armonía de todas las razas humanas. Mi plegaria es porque la India represente la cooperación de todos los pueblos del mundo. La Unidad es la Verdad. La Unidad es aquello que comprende todo y por consiguiente no puede ser alcanzada por la vía de la negación. El esfuerzo actual por separar nuestro espíritu del espíritu del Occidente es una tentativa de suicidio espiritual. La edad presente ha estado potentemente poseída por el Occidente. Esto no ha sido posible sino porque al Occidente ha sido encargada alguna gran misión para el hombre. Nosotros, los hombres del Oriente, tenemos aquí algo de qué instruirnos. Es

un mal sin duda que, desde hace largo tiempo, no hayamos estado en contacto con nuestra propia cultura y que, en consecuencia, la cultura del Occidente no esté colocada en su verdadero plano. Pero decir que es malo seguir en relaciones con ella significa alentar la peor forma de un provincianismo, que no produce sino indigencia intelectual. El problema de hoy es mundial. Ningún pueblo puede hallar su salud separándose de los otros. O salvarse juntos o desaparecer juntos.

Propugna Rabindranath Tagore la colaboración entre el Oriente y el Occidente. Reprueba el *boycot* a las mercaderías occidentales. No espera un taumatúrgico resultado del retorno a la rueca. "Si las grandes máquinas son un peligro para el espíritu del Occidente, ¿las pequeñas máquinas no son para nosotros un peligro peor?" En estas opiniones, Rabindranath Tagore, no obstante su acendrado idealismo, aparece, en verdad, más realista que Gandhi. La India, en efecto, no puede reconquistar su libertad, aislándose místicamente de la ciencia y las máquinas occidentales. La experiencia política de la no cooperación ha sido adversa a las previsiones de Gandhi. Pero, en cambio, Rabindranath Tagore parece extraviarse en la abstracción cuando reprocha a Gandhi su actividad de jefe político. ¿Proviene este reproche de la convicción de que Gandhi tiene un temperamento de reformador religioso y no de jefe político, o más bien de un simple desdén ético y estético por la política? En el primer caso, Tagore tendrá razón. En mi estudio sobre Gandhi he tenido ya ocasión de sostener la tesis de que la obra del Mahatma, más que política, es moral y religiosa, mientras que su fuerza ha dependido no tanto de su predicación religiosa, como de que ésta ha ofrecido a los hindúes una solución para su esclavitud y para su hambre o, mejor dicho, se ha apoyado en su interés político y económico.

Pero, probablemente, Tagore se inspira sólo en consideraciones de poeta y de filósofo. Tagore siente menos aún que Gandhi el problema político y social de la India. El mismo Swaraj (*home rule*²) no le preocupa demasiado. Una revolución política y social no le apasiona. Tagore no es un realizador. Es un poeta y un ideólogo. Gandhi, en

esta cuestión, acusa una intuición más profunda de la verdad. "¡Es la guerra! —dice— ¡Que el poeta deponga su lira! Cantará después". En este pasaje de su polémica con Tagore, la voz del Mahatma tiene un acento profético: "El poeta vive para el mañana y querría que nosotros hiciésemos lo mismo... ¡Hay que tejer! ¡Qué cada uno teja! ¡Que Tagore teja como los demás! ¡Que quememos sus vestidos extranjeros! Es el deber de hoy. Dios se ocupará del mañana. Como dice la *Gita*:³ ¡Cumplid la acción justa!" Tagore en verdad, parece un poco ausente del alma de su pueblo. No siente su drama. No comparte su pasión y su violencia. Este hombre tiene una gran sensibilidad intelectual y moral; pero, nieto de un príncipe, ha heredado una noción un poco solariega y aristocrática de la vida. Conserva demasiado arraigado, en su carne y en su ánimo, el sentimiento de su jerarquía. Para sentir y comprender plenamente la revolución hindú, el movimiento *swadeshi*, le falta estar un poco más cerca del pueblo, un poco más cerca de la historia.

Tagore no mira la civilización occidental con la misma ojeriza, con el mismo enojo que el Mahatma. No la califica, como el Mahatma, de "satánica". Pero presiente su fin y denuncia sus pecados. Piensa que Europa está roída por su materialismo. Repudia al hombre de la urbe. La hipertrofia urbana le parece uno de los agentes o uno de los signos de la decadencia occidental. Las Babilonias modernas no lo atraen; lo contristan. Las juzga espiritualmente estériles. Ama la vida campesina que mantiene al hombre en contacto con "la naturaleza fuente de la vida". Se advierte aquí que, en el fondo, Tagore es un hombre de gustos patriarcalmente rurales. Su impresión de la crisis capitalista, impregnada de su ética y de su metafísica, es, sin embargo, penetrante y concreta. La riqueza occidental, según Tagore, es una riqueza voraz. Los ricos de Occidente desvían la riqueza de sus fines sociales. Su codicia, su lujo, violan los límites morales del uso de los bienes que administran. El espectáculo de los placeres de los ricos engendra el odio de clases. El amor al dinero pierde al Occidente. Tagore tiene, en suma, un concepto patriarcal y aristocrático de la riqueza.

El poeta supera, ciertamente, en Rabindranath Tagore, al pensador. Tagore es, ante todo y sobre todo, un gran poeta, un genial artista. En ningún libro contemporáneo

hay tanto perfume poético, tanta hondura lírica, como en *Gitangali*. La poesía de *Gitangali* es tersa, sencilla, campesina. Y, como dice André Gide, tiene el mérito de no estar embarazada por ninguna mitología. En *La luna nueva* y en *El jardinero* se encuentra la misma pureza, la misma sencillez, la misma gracia divina. Poseía profundamente lírica. Siempre voz del hombre. Nunca voz de la multitud. Y, sin embargo, perennemente grávida, eternamente henchida de emoción cósmica.

³ Canción literaria hindú.

LA REVOLUCIÓN TURCA Y EL ISLAM

La democracia opone a la impaciencia revolucionaria una tesis evolucionista: "La Naturaleza no hace saltos". Pero la investigación y la experiencia actuales contradicen, frecuentemente, esta tesis absoluta. Prosperan tendencias anti-evolucionistas en el estudio de la biología y de la historia. Al mismo tiempo, los hechos contemporáneos desbordan del cauce evolucionista. La guerra mundial ha acelerado, evidentemente, entre otras crisis, la del pobre evolucionismo. (Aparecido en este tiempo, el darwinismo habría encontrado escaso crédito. Se habría dicho de él que llegaba con excesivo retraso.)

Turquía, por ejemplo, es el escenario de una transformación vertiginosa e insólita. En cinco años, Turquía ha mudado radicalmente sus instituciones, sus rumbos y su mentalidad. Cinco años han bastado para que todo el poder pase del Sultán al *Demos* y para que en el asiento de una vieja teocracia se instale una república demoliberal y laica. Turquía, de un salto, se ha uniformado con Europa, en la cual fue antes un pueblo extranjero, impermeable y exótico. La vida ha adquirido en Turquía una pulsación nueva. Tiene las inquietudes, las emociones y los problemas de la vida europea. Fermenta en Turquía, casi con la misma acidez que en Occidente, la cuestión social. Se siente también ahí la onda comunista. Contemporáneamente, el turco abandona la poligamia, se vuelve monógamo, reforma sus ideas jurídicas y aprende el alfabeto europeo. Se incorpora, en suma, en la civilización occidental. Y al hacerlo no obedece a una imposición extraña ni externa. Lo mueve un espontáneo impulso interior.

Nos hallamos en presencia de una de las transiciones más veloces de la historia. El alma turca parecía absolutamente adherida al Islam, totalmente consustanciada con

social y jurídico. Análogamente a la ley mosaica, *El Corán*¹ da a sus creyentes normas de moral, de derecho, de gobierno y de higiene. Es un código universal, una construcción cósmica. La vida turca tenía fines distintos de los de la vida occidental. Los móviles del occidental son utilitarios y prácticos; los del musulmán son religiosos y éticos. En el derecho y las instituciones jurídicas de una y otra civilización se reconocía, por consiguiente, una inspiración diversa. El Califa del islamismo conservaba, en Turquía, el poder temporal. Era Califa y Sultán. Iglesia y Estado constituían una misma institución. En su superficie empezaban a medrar algunas ideas europeas, algunos gérmenes occidentales. La revolución de 1908 había sido un esfuerzo por aclimatar en Turquía el liberalismo, la ciencia y la moda europeas. Pero el Corán continuaba dirigiendo la sociedad turca. Los representantes de la ciencia otomana creían, generalmente, que la nación se desarrollaría dentro del islamismo. Fatim Efendi, profesor de la Universidad de Estambul, decía que el progreso del islamismo "se cumpliría no por importaciones extranjeras sino por una evolución interior". El doctor Chehabeddin Bey agregaba que el pueblo turco, desprovisto de aptitud para la especulación, "no había sido nunca capaz de la herejía ni del cisma" y que no poseía una imaginación bastante creadora, un juicio suficientemente crítico para sentir la necesidad de rectificar sus creencias. Prevalecían, en suma, respecto al porvenir de la teocracia turca, previsiones excesivamente optimistas y confiadas. No se concedía mucha trascendencia a las filtraciones del pensamiento occidental, a los nuevos intereses de la economía y de la producción.

Revistemos rápidamente los principales episodios de la revolución turca.

Conviene recordar, previamente, que, antes de la guerra mundial,² Turquía era tratada por Europa como un pueblo inferior, como un pueblo bárbaro. El famoso régimen de las *capitulaciones* acordaba en Turquía, a los europeos, diversos privilegios fiscales y jurídicos. El europeo gozaba en la nación turca de un fuero especial. Se hallaba por encima de *El Corán* y de sus funcionarios. Luego, las guerras balcánicas dejaron muy disminuidas la potencia y la soberanía otomanas. Y tras de ellas vino la

¹ Libro que contiene las revelaciones que Mahoma supuso recibidas de Dios, y que es fundamento de la religión mahometana.

Gran Guerra. Su sino había empujado a Turquía al lado del bloque austro-alemán. El triunfo del bloque enemigo pareció decidir la ruina turca. La Entente miraba a Turquía con enojo y rencor inexorables. La acusaba de haber causado un prolongamiento cruento y peligroso de la lucha. La amenazaba con una punición tremenda. El propio Wilson, tan sensible al derecho de libre determinación de los pueblos, no sentía ninguna piedad por Turquía. Toda la ternura de su corazón universitario y presbiteriano estaba acaparada por los armenios y los judíos. Pensaba Wilson que el pueblo turco era extraño a la civilización europea y que debía ser expelido para siempre de Europa. Inglaterra, que codiciaba la posesión de Constantinopla, de los Dardanelos y del petróleo turco, se adhería naturalmente a esta predicación. Había prisa de arrojar a los turcos al Asia. Un ministerio dócil a la voluntad de los vencedores se constituyó en Constantinopla. La función de este ministerio era sufrir y aceptar, mansamente, la mutilación del país. La somnolienta alma turca eligió ese instante dramático y doloroso para reaccionar. Insurgió, en Anatolia, Mustafá Kemal Pachá, jefe del ejército de esa región. Nació la *Sociedad de Trebizonda para la defensa de los derechos de la nación*. Se formó el gobierno de la Asamblea Nacional de Angora. Aparecieron, sucesivamente, otras facciones revolucionarias: *el ejército verde, el grupo del pueblo* y el Partido Comunista. Todas coincidían en la resistencia al imperialismo aliado, en la descalificación del impotente y domesticado gobierno de Constantinopla y en la tendencia a una nueva organización social y política.

Esta erección del ánimo turco detuvo, en parte, las intenciones de la Entente. Los vencedores ofrecieron a Turquía en la conferencia de Sévres una paz que le amputaba dos terceras partes de su territorio, pero que le dejaba, aunque no fuese sino condicionalmente, Constantinopla y un retazo de tierra europea. Los turcos no eran expulsados del todo de Europa. La sede del Califa era respetada. El gobierno de Constantinopla se resignó a suscribir este tratado de paz. Mustafá Kemal, a nombre del gobierno de Anatolia, lo repudió categóricamente. El tratado no podía ser aplicado sino por la fuerza.

En tiempos menos tempestuosos, la Entente habría movilizad

Entente lanzase sus soldados contra Mustafá Kemal. Además, los intereses británicos chocaban en Turquía con los intereses franceses. Grecia, largamente favorecida por el tratado de Sévres, aceptó la misión de imponerle a la rebelde voluntad otomana.

La guerra greco-turca tuvo algunas fluctuaciones. Mas, desde el primer día, se contrastó la fuerza de la revolución turca. Francia se apresuró a romper el frente único aliado y a negociar y pactar la cooperación rusa. La ola insurreccional se extendió en Oriente. Estos éxitos excitaron y fortalecieron el ánimo de Turquía. Finalmente, Mustafá Kemal batió al ejército griego y lo arrojó del Asia Menor. Las tropas kemalistas se aprestaron para la liberación de Constantinopla, ocupada por soldados de la Entente. El gobierno británico quiso responder a esta amenaza con una actitud guerrera. Pero los laboristas se opusieron a tal propósito. Un acto de conquista no contaba ya, como habría contado en otros tiempos, con la aquiescencia o la pasividad de las masas obreras. Y esta fase de la insurrección turca se cerró con la suscripción de la paz de Lausanne que, cancelando el tratado de Sévres, sancionó el derecho de Turquía a permanecer en Europa y a ejercitar en su territorio toda su soberanía. Constantinopla fue restituida al pueblo turco.

Adquirida la paz exterior, la revolución inició definitivamente la organización de un orden nuevo. Se acentuó en toda Turquía una atmósfera revolucionaria. La Asamblea Nacional dio a la nación una constitución democrática y republicana. Mustafá Kemal, el caudillo de la insurrección y de la victoria, fue designado Presidente. El Califa perdió definitivamente su poder temporal. La Iglesia quedó separada del Estado. La religión y la política turca cesaron de coincidir y confundirse. Disminuyó la autoridad de *El Corán* sobre la vida turca, con la adopción de nuevos métodos y conceptos jurídicos.

Pero seguía en pie el Califato. Alrededor del Califa se formó un núcleo reaccionario. Los agentes británicos maniobraban simultáneamente en los países musulmanes a favor de la creación de un Califato dócil a su influencia. El movimiento reaccionario comenzó a penetrar en la Asamblea Nacional. La Revolución se sintió acechada y se resolvió a defenderse con la máxima energía. Pasó rápidamente de la defensiva a la ofensiva. Procedió a la abolición del Califato y a la secularización de todas las instituciones turcas.

Hoy Turquía es un país de tipo occidental. Y esta fisonomía se irá afirmando cada día más. Las condiciones políticas y sociales emanadas de la revolución estimularán el desarrollo de una nueva economía. La vuelta a la monarquía teocrática no será materialmente posible. La civilización occidental y la ley mahometana son inconciliables.

El fenómeno revolucionario ha echado hondas raíces en el alma otomana. Turquía está enamorada de los hombres y las cosas nuevas. Los mayores enemigos de la revolución kemalista no son turcos. Fertenecen, por ejemplo, al capitalismo inglés. El *Times* de Londres comentaba senil y lacrimosamente la supresión del Califato, "una institución tan ligada a la grandeza pasada de Turquía". La burguesía occidental no quiere que el Oriente se occidentalice. Teme, por el contrario, la expansión de su propia ideología y de sus propias instituciones. Esto podría ser otra prueba de que ha dejado de representar los intereses vitales de la Civilización de Occidente.

EL ALMA MATINAL Y OTRAS ESTACIONES DEL HOMBRE DE HOY

EL ALMA MATINAL*

Todos saben que la Revolución adelantó los relojes de la Rusia soviética en la estación estival. Europa occidental adoptó también la hora de verano, después de la guerra. Pero lo hizo sólo por economía de alumbrado. Faltaba en esta medida de crisis y carestía, toda convicción matutina. La burguesía grande y media, seguía frecuentando el tabarín. La civilización capitalista encendía todas sus luces de noche, aunque fuese clandestinamente. A este período corresponden la boga del *dancing* y de Paul Morand.

Pero con Paul Morand había quedado ya licenciado el crepúsculo. Paul Morand representaba la moda de la noche. Sus novelas nos paseaban por una Europa nocturna, alumbrada por una perenne luz artificial. Y el nombre que más legítimamente preside la noche de la decadencia post-bélica no es el de Morand sino el de Proust. Marcel Proust inauguró con su literatura una noche fatigada, elegante, metropolitana, licenciosa, de la que el occidente capitalista no sale todavía. Proust era el trasnochador fino, ambiguo y pulcro que se despide a las:

* Publicado en *Mundial*, Lima, 3 de febrero de 1928.

Se ha suprimido el párrafo inicial de aquella publicación, por hallarse destinado al lector eventual y no adaptarse a la introducción de un libro como el presente. Refiriéndose al libro de Ramón Gómez de la Serna, titulado *El alba y otras cosas*, Madrid, Editorial Saturnino Calleja, S. A., 1923, juzga que su tema contrasta con la insistencia de los modernistas en la poesía del crepúsculo. Dice, allí: "Hace ya tiempo que registré, a fojas 10 de los anales de la época, la decadencia del crepúsculo como motivo, asunto y fondo literarios, y agregué que el descubrimiento más genial de Ramón Gómez de la Serna era, seguramente, el del alba. Hoy regreso a este tema, después de comprobar que la actual apologética del alba no es exclusivamente literaria".

dos de la mañana, antes de que las parejas estén borrachas y cometan excesos de mal gusto.

Se retiró de la "soirée" de la decadencia cuando aún no habían llegado el *chárleston*, ni Josefina Baker. A Paul Morand, diplomático y *demimondain*, le tocó sólo introducirnos en la noche post-proustiana.

La moda del crepúsculo perteneció a la moda finisecular y decadente de ante-guerra. Sus grandes pontífices fueron Anatole France y Gabriel D'Annunzio.

El viejo Anatole sobresalió en el género de los crepúsculos clásicos y arqueológicos: crepúsculos de Alejandría, de Siracusa, de Roma, de Florencia, económicamente conocidos en los volúmenes de las bibliotecas oficiales y en viajes de turista moroso que no olvida nunca sus maletas en el tren y que tiene previstas todas las estaciones y hoteles de su itinerario. A la hora del tramonto, siempre discreto, sin excesivos arreboles ni escandalosos celajes, era cuando monsieur Bergeret gustaba de aguzar sus ironías. Esas ironías que hace diez años nos encantaban por agudas y sutiles y que ahora nos aburren con su monótona incredulidad y con su fastidioso escepticismo.

D'Annunzio era más fastuoso y teatral y también más variado en sus crepúsculos de Venecia vagamente wagnerianos, con la torre de San Jorge el Mayor en un flanco, saboreados en la terraza del Hotel Danieli por amantes inevitablemente célebres; anidados en el mismo cuarto donde cobijaron su famoso amor, bajo antiguos y recamados cobertores, Jorge Sand y Alfredo de Musset; crepúsculos abruzeseles deliberadamente rústicos y agrestes, con cabras, pastores, chivos, fogatas, quesos, higos y un incesto de tragedia griega; crepúsculos del Adriático con barcas pescadoras, playas lúbricas, cielos patéticos y tufo afrodisíaco; crepúsculos semi-orientales, semi-bizantinos de Ravenna y de Rimini, con vírgenes enamoradas de trenzas inverosímiles y flotantes y un ligero sabor de ostra perlera; crepúsculos romanos, *transteverinos*, declamatorios, olímpicos, gozados en la colina del Janiculum, refrescados por el agua *paola* que cae en tazas de mármol antiguo, con reminiscencias del sueño de Escipión y los discursos de Cola di Rienzo; crepúsculos de Quinto al Mare, heroicos, republicanos, garibaldinos, retóricos, un poco marineros, dignísimos a pesar de la vecindad comprometedora de Portofino Kulm y la perspectiva equi-

voca de Montecarlo. D'Annunzio agotó en su obra magníficamente crepuscular, todos los colores, todos los desmayos, todas las ambigüedades del ocaso.

Concluido el periodo dannuziano y anatoliano —en España, a no ser por las sonatas del gran Valle Inclán, no dejaría más rastro que los sonetos de Villaespesa, las novelas del Marqués de Hoyos y Vinnet y las falsas gemas orientales de Tórtola Valencia— desembarcó en una estación ferroviaria de Madrid, con una sola maleta en la mano, pasajero de tercera clase, Ramón Gómez de la Serna, descubridor del alba.

Su descubrimiento era un poco prematuro. Pero es fuerza que todo descubrimiento verdadero lo sea. Proust con su *smoking* severo y una perla en la pechera, blando, tácito, pálido, presidía invisible la más larga noche europea, —noche algo boreal por lo prolongada—, de extremos placeres y terribles presagios, arrullada por el fuego de las ametralladoras de Noske en Berlín y de las bombas de manos fascistas en los caminos de la planicie lombarda y romana y de las Montañas Apeninas.

Ahora, aunque quede todavía en ella mucho de la noche de Charlotemburgo y de la noche de Dublín, la Europa que quiere salvarse, la Europa que no quiere morir, aunque sea todavía la Europa burguesa, cansada de sus placeres nocturnos, suspira porque venga pronto el alba. Mussolini, manda a la cama a Italia a las diez de la noche, cierra *cabarets*, prohíbe el *chárleston*. Su ideal es una Italia provinciana, madrugadora, campesina, libre de molicie y de artificio urbanos, con muchos rústicos hijos en su ancho regazo. Por su orden, como en los tiempos de Virgilio, los poetas cantan al campo, a la siembra, a la siega. Y la burguesía francesa, la que ama la tradición y el trabajo, burguesía laboriosa, económica, mesurada, continente —no malthusiana—, reclama también en su casa el horario fascista y sueña con un dictador de virtudes romanas y genio napoleónico que cultive durante las vacaciones su trigal y su viña. Oíd cómo amonesta Lucien Romier a la Francia noctámbula:

Es grave que un pueblo se entregue a los placeres de la noche, no por el mal que encuentran en esto los sermoneadores. Es grave como índice de que tal pueblo pierde sus días. Si tú quieres crecer y prosperar, oh francés! acuérdate de que la virilidad

del hombre se afirma en el triunfo matinal. Es a la hora del alba que viene el invasor perseguido por el sol levante.

No es probable que Lucien Romier sepa renunciar a la noche. Pertenece a una burguesía, clarividente en su ruina, que se da cuenta de que el hombre nuevo es el hombre matinal.

LA EMOCIÓN DE NUESTRO TIEMPO

DOS CONCEPCIONES DE LA VIDA*

I

La guerra mundial no ha modificado ni fracturado únicamente la economía y la política de Occidente. Ha modificado o fracturado, también, su mentalidad y su espíritu. Las consecuencias económicas, definidas y precisadas por John Maynard Keynes, no son más evidentes ni sensibles que las consecuencias espirituales y psicológicas. Los políticos, los estadistas, hallarán, tal vez, a través de una serie de experimentos, una fórmula y un método para resolver las primeras; pero no hallarán, seguramente, una teoría y una práctica adecuadas para anular las segundas. Más probable me parece que deban acomodar sus programas a la presión de la atmósfera espiritual, a cuya influencia su trabajo no puede sustraerse. Lo que diferencia a los hombres de esta época no es tan sólo la doctrina, sino sobre todo, el sentimiento. Dos opuestas concepciones de la vida, una pre-bélica, otra post-bélica, impiden la inteligencia de hombres que, aparentemente, sirven el mismo interés histórico. He aquí el conflicto central de la crisis contemporánea.

La filosofía evolucionista, historicista, racionalista, unía en los tiempos pre-bélicos, por encima de las fronteras políticas y sociales, a las dos clases antagónicas. El bienestar material, la potencia física de las urbes, habían engendrado un respeto supersticioso por la idea del Progreso. La humanidad parecía haber hallado una vía definitiva. Conservadores y revolucionarios aceptaban prácticamen-

* Publicados en *Mundial*, Lima, 9 de enero de 1925. Trascrito en *Amauta*, n. 31, pp. 4-7, Lima, junio-julio de 1930. E incluido en la antología de José Carlos Mariátegui, que la Universidad Nacional de México editó, en 1937, como segundo volumen de su serie de "Pensadores de América", pp. 124-129.

te las consecuencias de la tesis evolucionista. Unos y otros coincidían en la misma adhesión a la idea del progreso y en la misma aversión a la violencia.

No faltaban hombres a quienes esta chata y cómoda filosofía no lograba seducir ni captar. Jorge Sorel, uno de los escritores más agudos de la Francia pre-bélica, denunciaba por ejemplo, las ilusiones del progreso. Don Miguel de Unamuno predicaba quijotismo. Pero la mayoría de los europeos habían perdido el gusto de las aventuras y de los mitos heroicos. La democracia conseguía el favor de las masas socialistas y sindicales, complacidas de sus fáciles conquistas graduales, orgullosas de sus cooperativas, de su organización, de sus "casas del pueblo" y de su burocracia. Los capitanes y los oradores de la lucha de clase gozaban de una popularidad, sin riesgos, que adormecía en sus almas toda veleidad revolucionaria. La burguesía se dejaba conducir por líderes inteligentes y progresistas que, persuadidos de la estolidez y la imprudencia de una política de persecución de las ideas y los hombres del proletariado, preferían una política dirigida a domesticarlos y ablandarlos con sagaces transacciones.

Un humor decadente y estetista se difundía, sutilmente, en los estratos superiores de la sociedad. El crítico italiano Adriano Tilgher, en uno de sus remarcables ensayos, define así la última generación de la burguesía parisiense:

Producto de una civilización muchas veces secular, saturada de experiencia y de reflexión, analítica e introspectiva, artificial y libresca, a esta generación crecida antes de la guerra le tocó vivir en un mundo que parecía consolidado para siempre y asegurado contra toda posibilidad de cambios. Y a este mundo se adaptó sin esfuerzos. Generación toda nervios y cerebro gastados y cansados por las grandes fatigas de sus genitores: no soportaba los esfuerzos tenaces, las tensiones prolongadas, las sacudidas bruscas, los rumores fuertes, las luces vivas, el aire libre y agitado; amaba la penumbra y los crepúsculos, las luces dulces y discretas, los sonidos apagados y lejanos, los movimientos mesurados y regulares.

El ideal de esta generación era vivir dulcemente.

II

Cuando la atmósfera de Europa, próxima la guerra, se cargó demasiado de electricidad, los nervios de esta generación sensual, elegante e hiperestésica, sufrieron un raro malestar y una extraña nostalgia. Un poco aburridos de "*vivre avec douceur*", se estremecieron con una apetencia morbosa, con un deseo enfermizo. Reclamaron, casi con ansiedad, casi con impaciencia, la guerra. La guerra no aparecía como una tragedia, como un cataclismo, sino más bien como un deporte, como un alcaloide o como un espectáculo. ¡Oh!, la guerra, —como en una novela de Jean Bernier, esta gente la presentía y la auguraba—, "*elle serait très chic la guerre*".

Pero la guerra no correspondió a esta previsión frívola y estúpida. La guerra no quiso ser tan mediocre. París sintió, en su entraña, la garra del drama bélico. Europa, conflagrada, lacerada, mudó de mentalidad y de psicología.

Todas las energías románticas del hombre occidental, anesthesiadas por largos lustros de paz confortable y pingüe, renacieron tempestuosas y prepotentes. Resucitó el culto de la violencia. La Revolución Rusa insufló en la doctrina socialista un ánima guerrera y mística. Y al fenómeno bolchevique siguió el fenómeno fascista. Bolcheviques y fascistas no se parecían a los revolucionarios y conservadores pre-bélicos. Carecían de la antigua superstición del progreso. Eran testigos, conscientes o inconscientes, de que la guerra había demostrado a la humanidad que aún podían sobrevenir hechos superiores a la previsión de la Ciencia y también hechos contrarios al interés de la Civilización.

La burguesía, asustada por la violencia bolchevique, apeló a la violencia fascista. Confiaba muy poco en que sus fuerzas legales bastasen para defenderla de los asaltos de la revolución. Mas, poco a poco, ha aparecido, luego, en su ánimo, la nostalgia de la crasa tranquilidad pre-bélica. Esta vida de alta tensión la disgusta y la fatiga. La vieja burocracia socialista y sindical comparte esta nostalgia. ¿Por qué no volver —se pregunta— al buen tiempo pre-bélico? Un mismo sentimiento de la vida vincula y acuerda espiritualmente a estos sectores de la burguesía y del proletariado, que trabajan, en comandita, por descalificar, al mismo tiempo, el método bolchevique y el método fascista. En Italia, este episodio de la

crisis contemporánea tiene los más nítidos y preciosos contornos. Ahí, la vieja guardia burguesa ha abandonado al fascismo y se ha concertado en el terreno de la democracia, con la vieja guardia socialista. El programa de todas esta gente se condensa en una sola palabra: normalización. La normalización sería la vuelta a la vida tranquila, el desahucio o el sepelio de todo romanticismo, de todo heroísmo, de todo quijotismo de derecha y de izquierda. Nada de regresar, con las fascistas, al Medio Evo. Nada de avanzar, con los bolcheviques, hacia la Utopía.

El fascismo habla un lenguaje beligerante y violento que alarma a quienes no ambicionan sino la normalización. Mussolini, en un discurso, dijo:

No vale la pena de vivir como hombres y como partido y sobre todo no valdría la pena llamarse fascistas, si no se supiese que se está en medio de la tormenta. Cualquiera es capaz de navegar en mar de bonanza, cuando los vientos inflan las velas, cuando no hay olas ni ciclones. Lo bello, lo grande, y quisiera decir lo heroico, es navegar cuando la tempestad arrecia. Un filósofo alemán decía: vive peligrosamente. Yo quisiera que esta fuese la palabra de orden del joven fascismo italiano: vivir peligrosamente. Esto significa estar pronto a todo, a cualquier sacrificio, a cualquier peligro, a cualquier acción, cuando se trata de defender la patria y el fascismo.

El fascismo no concibe la contra-revolución como una empresa vulgar y policial sino como una empresa épica y heroica.¹ Tesis excesiva, tesis incandescente, tesis exorbitante para la vieja burguesía, que no quiere absolutamente ir tan lejos. Que se detenga y se frustre la revolución, claro, pero, si es posible con buenas maneras. La cachiporra no debe ser empleada sino en caso extremo. Y no hay que tocar, en ningún caso, la Constitución ni

¹ Este aserto atañe a los años ascensionales del movimiento fascista, porque entonces procuró Mussolini conservar la apariencia constitucional de su régimen y aún toleró una oposición que le ofreciera lucha. Pero después de la crisis sufrida por el régimen durante los años 1929-1930, no cabe duda que José Carlos Mariátegui habría alterado los términos de su aserto, pues, habiendo definido su carácter reaccionario, la "empresa épica y heroica" del fascismo se trocó en mera declamación y

el Parlamento. Hay que dejar las cosas como estaban. La vieja burguesía anhela vivir dulce y parlamentariamente. "Libre y tranquilamente", escribía polemizando con Mussolini *Il Corriere della Sera* de Milán. Pero uno y otro términos designan el mismo anhelo.

Los revolucionarios, como los fascistas, se proponen por su parte, vivir peligrosamente. En los revolucionarios, como en los fascistas, se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco.

La nueva humanidad, en sus dos expresiones antitéticas, acusa una nueva intuición de la vida. Esta intuición de la vida no asoma, exclusivamente, en la prosa beligerante de los políticos. En unas divagaciones de Luis Bello encuentro esta frase: "Conviene corregir a Descartes: combato, luego existo". La corrección resulta, en verdad, oportuna. La fórmula filosófica de una edad racionalista tenía que ser: "Pienso, luego existo". Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca, no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa. No volverán, quién sabe hasta cuándo, los tiempos de vivir con dulzura. La dulce vida pre-bélica no generó sino escepticismo y nihilismo. Y de la crisis de este escepticismo y de este nihilismo, nace la ruda, la fuerte, la perentoria necesidad de una fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente.

EL HOMBRE Y EL MITO*

I

Todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial desembocan en esta unánime conclusión: la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material. La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. A la idea Libertad, ha dicho Mussolini, la han muerto los demagogos. Más exacto es, sin duda, que a la idea Razón la han muerto los racionalistas. La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo.

La Razón y la Ciencia han corroído y han disuelto el prestigio de las antiguas religiones. Eucken en su libro sobre el sentido y el valor de la vida, explica clara y certeramente el mecanismo de este trabajo disolvente. Las creaciones de la ciencia han dado al hombre una sensación nueva de su potencia. El hombre, antes sobrecogido ante

* Publicado en *Mundial*, Lima, 16 de enero de 1925. Transcrito en *Amauta*, n. 31, pp. 1-4, Lima, junio-julio de 1930; *Romance*, n. 6, México, 15 de abril de 1940 (con excepción de algunos párrafos); *Jornada*, Lima, 1º de enero de 1946. E incluido en la Antología de José Carlos Mariátegui, que la Universidad Nacional de México editó, en 1937, como segundo volumen de su serie de "Pensadores de América" (pp. 119-124).

lo sobrenatural, se ha descubierto de pronto un exorbitante poder para corregir y rectificar la Naturaleza. Esta sensación ha desalojado de su alma las raíces de la vieja metafísica.

Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito. Renán remarcaba melancólicamente, en tiempos de orgulloso positivismo, la decadencia de la religión, y se inquietaba por el porvenir de la civilización europea. "Las personas religiosas —escribía— vienen de una sombra. ¿De qué se vivirá después de nosotros"? La desolada interrogación aguarda una respuesta todavía.

La civilización burguesa ha caído en el escepticismo. La guerra pareció reanimar los mitos de la revolución liberal: la Libertad, la Democracia, la Paz. Mas la burguesía aliada los sacrificó, en seguida, a sus intereses y a sus rencores en la conferencia de Versalles. El rejuvenecimiento de esos mitos sirvió, sin embargo, para que la revolución liberal concluyese de cumplirse en Europa. Su invocación condenó a muerte los rezagos de feudalidad y de absolutismo sobrevivientes aún en la Europa Central, en Rusia y en Turquía. Y, sobre todo, la guerra probó una vez más, fehaciente y trágica, el valor del mito.

Los pueblos capaces de la victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario.

II

El hombre contemporáneo siente la perentoria necesidad de un mito. El escepticismo es infecundo y el hombre no se conforma con la infecundidad. Una exasperada y a veces impotente "voluntad de creer", tan aguda en el hombre post-bélico, era ya intensa y categórica en el hombre pre-bélico. Un poema de Henri Frank, "La danza delante del arca" es el documento que tengo más a la mano respecto del estado de ánimo de la literatura de los tiempos pre-bélicos. En este poema late una grande

y honda emoción. Por esto, sobre todo, quiero citarlo. Henry Frank nos dice su profunda "voluntad de creer". Israelita, trata, primero, de encender en su alma la fe en el dios de Israel. El intento es vano. Las palabras del Dios de sus padres suenan extrañas en esta época. El poeta no las comprende. Se declara sordo a su sentido. Hombre moderno, el verbo del Sinahí no puede captarlo. La fe muerta no es capaz de resucitar. Pesan sobre ella veinte siglos. "Israel ha muerto de haber dado un Dios al mundo." La voz del mundo moderno propone su mito ficticio y precario: la Razón. Pero Henry Frank no puede aceptarlo. "La Razón, dice, la razón no es el universo."

"La raison sans Dieu c'est la chambre sans lampe."

El poeta parte en busca de Dios. Tiene urgencia de satisfacer su sed de infinito y de eternidad. Pero la peregrinación es infructuosa. El peregrino querría contentarse con la ilusión cotidiana. *"¡Ah! sache franchement saisir de tout moment — la fuyante fumée et le suc éphémère"*. Finalmente piensa que "la verdad es el entusiasmo sin esperanza". El hombre porta su verdad en sí mismo.

"Si l'Arche est vide où tu pensais trouver la loi, rien n'est réel que ta danse".

III

Los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas. La filosofía contemporánea ha barrido el mediocre edificio positivista. Ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. Y ha formulado las actuales teorías del Mito y de la Acción. Inútil es, según estas teorías, buscar una verdad absoluta. La verdad de hoy no será la verdad de mañana. Una verdad es válida sólo para una época. Contentémonos con una verdad relativa.

Pero este lenguaje relativista no es asequible, no es inteligible para el vulgo. El vulgo no sutaliza tanto. El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no la cree absoluta y suprema. Es en vano recomendable la excelencia de la fe, del mito, de la acción. Hay que proponerle una fe, un mito, una acción. ¿Dónde encontrar el mito capaz de reanimar espiritualmente el orden que tramonta?

La pregunta exaspera la anarquía intelectual, la anarquía espiritual de la civilización burguesa. Algunas almas pugnan por restaurar el Medio Evo y el ideal católico. Otras

trabajan por un retorno al Renacimiento y al ideal clásico. El fascismo, por boca de sus teóricos, se atribuye una mentalidad medioeval y católica; cree representar el espíritu de la Contra-Reforma; aunque por otra parte, pretende encarnar la idea de la Nación, idea típicamente liberal. La teorización parece complacerse en la ambición de los más alambicados sofismas. Mas todos los intentos de resucitar mitos pretéritos resultan, en seguida, destinados al fracaso. Cada época quiere tener una intuición propia del mundo. Nada más estéril que pretender reanimar un mito extinto. Jean R. Bloch, en un artículo publicado en la revista *Europe*, escribe a este respecto palabras de profunda verdad. En la catedral de Chartres ha sentido la voz maravillosamente creyente del lejano Medio Evo. Pero advierte cuánto y cómo esa voz es extraña a las preocupaciones de esta época.

Sería una locura —escribe— pensar que la misma fe repetiría el mismo milagro. Buscad a vuestro alrededor, en alguna parte, una mística nueva, activa, susceptible de milagros, apta a llenar a los desgraciados de esperanza, a suscitar mártires y a transformar el mundo con promesas de bondad y de virtud. Cuando la habréis encontrado, designado, nombrado, no seréis absolutamente el mismo hombre.

Ortega y Gasset habla del "alma desencantada." Romain Rolland habla del "alma encantada." ¿Cuál de los dos tiene razón? Ambas almas coexisten. El "alma desencantada" de Ortega y Gasset es el alma de la decadente civilización burguesa. El "alma encantada" de Romain Rolland es el alma de los forjadores de la nueva civilización. Ortega y Gasset no ve sino el ocaso, el tramonto, *der Untergang*. Romain Rolland ve el orto, el alba, *der Aufgang*. Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega: el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Que incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística,

espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos: son humanos, son sociables.¹

Hace algún tiempo que se constata el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo. Jorge Sorel, uno de los más altos representantes del pensamiento francés del siglo xx, decía en sus *Reflexiones sobre la violencia*:

Se ha encontrado una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la preparación y aún la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla con el mismo título.

Renán, como el mismo Sorel lo recuerda, advertía la fe religiosa de los socialistas, constatando su inexpugnabilidad a todo desaliento. "A cada experiencia frustrada, recomienzan. No han encontrado la solución: la encontrarán. Jamás los asalta la idea de que la solución no exista. He ahí su fuerza".

La misma filosofía que nos enseña la necesidad del mito y de la fe, resulta incapaz generalmente de comprender la fe y el mito de los nuevos tiempos. "Miseria de la filosofía", como decía Marx. Los profesionales de la Inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria. ¿Supieron acaso los filósofos de la decadencia romana comprender el lenguaje del cristianismo? La filosofía de la decadencia burguesa no puede tener mejor destino.

¹ Se refiere a un artículo inicialmente publicado en *Varietades* (Lima, 11 de octubre de 1924) y después incluido en *La Escena Contemporánea* (pp. 251-259). Allí plantea y enuncia su pensamiento en la siguiente forma: "¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Acontece en el Occidente que la religiosidad ha bajado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales; no son divinos. Pertenecen a la vida terrena y no a la vida celeste".

LA LUCHA FINAL*

I

Madeleine Marx, una de las mujeres de letras más inquietas y más modernas de la Francia contemporánea, ha reunido sus impresiones de Rusia en un libro que lleva este título *C'est la lutte finale...* La frase del canto de Eugenio Pottier adquiere un relieve histórico. "¡Es la lucha final!"

El proletario ruso saluda la revolución con este grito que es el grito ecuménico del proletario mundial. Grito multitudinario de combate y de esperanza que Madeleine Marx ha oído en las calles de Moscú y que yo he oído en las calles de Roma, de Milán, de Berlín, de París, de Viena y de Lima. Toda la emoción de una época está en él. Las muchedumbres revolucionarias creen librar la lucha final.

¿La libran verdaderamente? Para las escépticas criaturas del orden viejo esta lucha final es sólo una ilusión. Para los fervorosos combatientes del orden nuevo es una realidad. *Au dessus de la Mêlée*, una nueva y sagaz filosofía de la historia nos propone otro concepto: ilusión y realidad. La lucha final de la estrofa de Eugenio Pottier es, al mismo tiempo, una realidad y una ilusión.

Se trata, efectivamente, de la lucha final de una época y de una clase. El progreso —o el proceso humano— se cumple por etapa. Por consiguiente, la humanidad tiene perennemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana; pero, para la teoría humana en marcha, es la

* Publicado en *Mundial*, Lima, 20 de marzo de 1925. Trascrito en *Amauta*: n. 31 pp. 7-9, Lima, junio-julio de 1930. E incluido en la antología de José Carlos Mariátegui, que la Universidad Nacional de México editó, en 1937, como segundo volumen de su serie "Pensadores de América" pp. 129-133.

meta final. El mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva. Ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen. Para el hombre, como sujeto de la historia, no existe sino su propia y personal realidad. No le interesa la lucha abstractamente sino su lucha concretamente. El proletariado revolucionario, por ende, vive la realidad de una lucha final. La humanidad, en tanto, desde un punto de vista abstracto, vive la ilusión de una lucha final.

II

La Revolución Francesa tuvo la misma idea de su magnitud. Sus hombres creyeron también inaugurar una era nueva. La Convención quiso grabar para siempre en el tiempo, el comienzo del milenio republicano. Pensó que la era cristiana y el calendario gregoriano no podían contener a la República. El himno de la revolución saludó el alba de un nuevo día: "*le jour de gloire est arrivé*". La república individualista y jacobina aparecía como el supremo desideratum de la humanidad. La revolución se sentía definitiva e insuperable. Era la lucha final. La lucha final por la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad.

Menos de un siglo y medio ha bastado para que este mito se envejeciera. *La Marsellesa* ha dejado de ser un canto revolucionario. El "día de gloria" ha perdido su prestigio sobrenatural. Los propios fautores de la democracia se muestran desencantados de la prestancia del parlamento y del sufragio universal. Fermenta en el mundo otra revolución. Un régimen colectivista pugna por reemplazar al régimen individualista. Los revolucionarios del siglo veinte se aprestan a juzgar sumariamente la obra de los revolucionarios del siglo dieciocho.

La revolución proletaria, es, sin embargo, una consecuencia de la revolución burguesa. La burguesía ha creado, en más de una centuria de vertiginosa acumulación capitalista, las condiciones espirituales y materiales de un orden nuevo. Dentro de la Revolución Francesa se anidaron las primeras ideas socialistas. Luego, el industrialismo organizó gradualmente en sus usinas los ejércitos de la revolución. El proletariado, confundido antes con la burguesía en el estado llano, formuló entonces sus reivindicaciones de clase. El seno pingüe del bienestar capi-

talista alimentó el socialismo. El destino de la burguesía quiso que ésta abasteciese de ideas y de hombres a la revolución dirigida contra su poder.

III

La ilusión de la lucha final resulta, pues, una ilusión muy antigua y muy moderna. Cada dos, tres o más siglos, esta ilusión reaparece con distinto nombre. Y, como ahora, es siempre la realidad de una innumerable falange humana. Posee a los hombres para renovarlos. Es el motor de todos los progresos. Es la estrella de todos los renacimientos. Cuando la gran ilusión tramonta es porque se ha creado ya una nueva realidad humana. Los hombres reposan entonces de su eterna inquietud. Se cierra un ciclo romántico y se abre el ciclo clásico. En el ciclo clásico se desarrolla, estiliza y degenera una forma que, realizada plenamente, no podrá contener en sí las nuevas fuerzas de la vida. Sólo en los casos en que su potencia creadora se enerva, la vida dormita, estancada, dentro de una forma rígida, decrepita, caduca. Pero estos éxtasis de los pueblos o de las sociedades no son limitados. La somnolienta laguna, la quieta palude, acaba por agitarse y desbordarse. La vida recupera entonces su energía y su impulso. La India, la China, la Turquía contemporáneas son un ejemplo vivo y actual de estos renacimientos. El mito revolucionario ha sacudido y ha reanimado, potentemente, a esos pueblos en colapso.

El Oriente se despierta para la acción. La ilusión ha renacido en su alma milenaria.

IV

El escepticismo se contentaba con contrastar la irrealidad de las grandes ilusiones humanas. El relativismo no se conforma con el mismo negativo e infecundo resultado. Empieza por enseñar que la realidad es una ilusión; pero concluye por reconocer que la ilusión, es, a su vez, una realidad. Niega que existan verdades absolutas; pero se da cuenta de que los hombres tienen que creer en su verdades relativas como si fueran absolutas. Los hombres han menester certidumbre. ¿Qué importa que la certidumbre de los hombres de hoy no sea la certidumbre de los hombres de mañana? Sin un mito los hombres no pueden vivir fecundamente. La filosofía relativista nos

Pirandello, relativista, ofrece el ejemplo adhiriéndose al fascismo. El fascismo seduce a Pirandello porque mientras la democracia se ha vuelto escéptica y nihilista, el fascismo representa una fe religiosa, fanática, en la jerarquía y la Nación. (Pirandello que es un pequeño-burgués siciliano, carece de aptitud psicológica para comprender y seguir el mito revolucionario.) El literato de exasperado escepticismo no ama en política la duda. Prefiere la afirmación violenta, categórica, apasionada, brutal. La muchedumbre, más aún que el filósofo escéptico, más aún que el filósofo relativista, no puede prescindir de un mito, no puede prescindir de una fe. No le es posible distinguir sutilmente su verdad de la verdad pretérita o futura. Para ella no existe sino la verdad. Verdad absoluta, única, eterna. Y, conforme a esta verdad, su lucha es, realmente, una lucha final.

El impulso vital del hombre responde a todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica. El hombre iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito. No le sería dable siquiera comprenderla. Pero generalmente encuentra, mejor que el literato y que el filósofo, su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate. Nada sabe de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo y en el espacio. Su instinto lo desvía de la duda estéril. No ambiciona más que lo que puede y debe ambicionar todo hombre: cumplir bien su jornada.

PESIMISMO DE LA REALIDAD Y OPTIMISMO DEL IDEAL*

I

Me parece que José Vasconcelos ha encontrado una fórmula sobre pesimismo y optimismo que no solamente define el sentimiento de la nueva generación iberoamericana frente a la crisis contemporánea sino que también corresponde absolutamente a la mentalidad y a la sensibilidad de una época en la cual, malgrado la tesis de Don José Ortega y Gasset sobre "el alma desencantada" y "el ocaso de las revoluciones", millones de hombres trabajan con un ardimiento místico y una pasión religiosa, por crear un mundo nuevo. "Pesimismo de la realidad, optimismo del ideal", ésta es la fórmula de Vasconcelos.

No conformarnos nunca, pero estar siempre más allá y superiores al instante —escribe Vasconcelos.— Repudio de la realidad y lucha para destruirla, pero no por ausencia de fe sino por sobra de fe en las capacidades humanas y por convicción firme de que nunca es permanente ni justificable el mal y de que siempre es posible y factible redimir, purificar, mejorar, el estado colectivo y la conciencia privada.

La actitud del hombre que se propone corregir la realidad es, ciertamente, más optimista que pesimista. Es pesimista en su protesta y en su condena del presente; pero es optimista en cuanto a su esperanza en el futuro. Todos los grandes ideales humanos han partido de una negación; pero todos han sido también una afirmación. Las religiones han representado perennemente en la historia ese pesimismo de la realidad y ese optimismo del ideal que en este tiempo nos predica el escritor mexicano.

* Publicado en *Mundial*: Lima, 21 de ...

Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente designados como pesimistas. Pero, en verdad, el pesimismo domina mucho menos nuestro espíritu que el optimismo. No creemos que el mundo deba ser fatal y eternamente como es. Creemos que puede y debe ser mejor. El optimismo que rechazamos es el fácil y perezoso optimismo panglosiano de los que piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles.

II

Existen dos clases de pesimistas como existen dos clases de optimistas. El pesimismo exclusivamente negativo se limita a constatar con un gesto de impotencia y de desesperanza, la miseria de las cosas y la vanidad de los esfuerzos. Es un nihilista que espera, melancólicamente, su última desilusión. El extremo límite, como decía Artzibachev. Pero este tipo de hombre afortunadamente no es común. Pertenece a una rara jerarquía de intelectuales desencantados. Constituye, además, un producto de una época de decadencia o de un pueblo en colapso.

Entre los intelectuales, no es raro un nihilismo simulado que les sirve de pretexto filosófico para rehuir su cooperación a todo gran esfuerzo renovador o para explicar su desdén por toda obra multitudinaria. Pero el nihilismo ficticio de esta categoría de intelectuales no es siquiera una actitud filosófica. Se reduce a un escondido y artificial desdén por los grandes mitos humanos. Es un nihilismo inconfesado que no se atreve a asomar a la superficie de la obra o de la vida del intelectual negativo que se entrega a este ejercicio teorético como a un vicio solitario. El intelectual, nihilista en privado, suele ser en público miembro de una liga anti-alcohólica o de una sociedad protectora de los animales. Su nihilismo no tiene por objeto defenderlo y precaverlo sino de las grandes pasiones. Ante los pequeños ideales el falso nihilista se comporta con el más vulgar idealismo.

III

Es con los espíritus pesimistas y negativos de esta estirpe con los que nuestro optimismo del ideal no nos consiente tolerar que se nos confunda. Las actitudes absolu-

negaciones y de afirmaciones. La nueva generación en nuestra América como en todo el mundo es, ante todo, una generación que grita su fe, que canta su esperanza.

IV

En la filosofía occidental contemporánea prevalece un humor escéptico. Esta actitud filosófica, como sus penetrantes críticos lo remarcan, es un gesto peculiar de una civilización en decadencia. Sólo en un mundo decadente aflora un sentimiento desencantado de la vida. Pero ni aún este escepticismo o este relativismo contemporáneos tienen ningún parentesco, ninguna afinidad, con el nihilismo barato y ficticio de los impotentes ni con el nihilismo absoluto y mórbido de los suicidas y de los locos de Andreiev y Artzibachev. El pragmatismo, que tan eficazmente mueve al hombre a la acción, es en el fondo una escuela relativista y escéptica. Hans Vaihinger, el autor de la *Philosophie der Als Ob* ha sido clasificado justamente como un pragmatista. Para este filósofo tudesco no existen verdades absolutas; pero existen verdades relativas que gobiernan la vida del hombre como si fueran absolutas. "Los principios morales al par de los estéticos, los criterios del derecho al par de los conceptos sobre los cuales labora la ciencia, los mismos fundamentos de la lógica, no poseen ninguna existencia objetiva; son construcciones ficticias nuestras, que sirven únicamente de cánones reguladores de nuestra acción, la cual se dirige como si ellos fuesen verdaderos". Define así la filosofía de Vaihinger, en sus *Lineamientos de Filosofía escéptica*, el filósofo italiano Giuseppe Renzi que, según veo en una nota bibliográfica de la revista de Ortega y Gasset, empieza a interesar en España y por ende en la América española.

Esta filosofía, pues, no invita a renunciar a la acción. Pretende únicamente negar lo Absoluto. Pero reconoce, en la historia humana, a la verdad relativa, al mito temporal de cada época, el mismo valor y la misma eficacia que a una verdad absoluta y eterna. Esta filosofía proclama y confirma la necesidad del mito y la utilidad de la fe. Aunque luego se entretenga en pensar que todas las verdades y todas las ficciones, en último análisis, son equivalentes. Einstein, relativista, se comporta en la vida como un optimista del ideal

En la nueva generación, arde el deseo de superar la filosofía escéptica. Se elabora en el caos contemporáneo los materiales de una nueva mística. El mundo en gestación no pondrá su esperanza donde la pusieron las religiones tramontadas. "Los fuertes se empeñan y luchan, —dice Vasconcelos— con el fin de anticipar un tanto la obra del cielo." La nueva generación quiere ser fuerte.

ESQUEMA DE UNA EXPLICACIÓN DE CHAPLIN*

El tema Chaplin me parece, dentro de cualquiera explicación de nuestra época, no menos considerable que el tema Lloyd George o el tema Mac Donald (si le buscamos equivalentes en sólo la Gran Bretaña). Muchos han encontrado excesiva la aserción de Henri Poulaille de que *The Gold Rush* (*En pos del oro, La Quimera del oro* son traducciones apenas aproximadas de ese título), es la mejor novela contemporánea. Pero —localizando siempre a Chaplin en su país— creo que, en todo caso, la resonancia humana de *The Gold Rush* sobrepasa largamente a la del *Esquema de Historia Universal* de Mr. H. G. Wells y a la del teatro de Bernard Shaw. Este es un hecho que Wells y Shaw serían, seguramente, los primeros en reconocer. (Shaw exagerándolo bizarra y extremadamente, y Wells atribuyéndolo algo melancólico a la deficiencia de la instrucción secundaria.)

La imaginación de Chaplin elige, para sus obras, asuntos de categorías no inferior al regreso de Matusalén o la reivindicación de Juana de Arco: el Oro, el Circo. Y, además, realiza sus ideas con mayor eficacia artística: el intelectualismo reglamentario de los guardianes del orden estético se escandalizará por esta proposición. El éxito de Chaplin se explica, según sus fórmulas mentales, del mismo modo que el de Alejandro Dumas o Eugenio Sué. Pero, sin recurrir a las razones de Bontepelli, sobre la novela de intriga, ni suscribir su revaluación de Alejandro Dumas, este juicio simplista queda descalificado tan luego se recuerda que el arte de Chaplin es gustado, con la misma fruición, por doctos y analfabetos, por literatos y por boxeadores. Cuando se habla de la universalidad de

* Publicado en *Variedades*: Lima, 6 y 13 de octubre de 1928. Y, con enmiendas de forma, en *Amauta*: n. 18, p. 66-71; Lima, octubre de 1928.

Chaplin no se apela a la prueba de su popularidad. Chaplin tiene todos los sufragios: los de la mayoría y las minorías. Su fama es a la vez rigurosamente aristocrática y democrática. Chaplin es un verdadero tipo de *élite*, para todos los que no olvidamos que *élite* quiere decir *electa*.

La búsqueda, la conquista del oro, el *gold rush* ha sido el capítulo romántico, la fase bohemia de la epopeya capitalista. La época capitalista comienza en el instante en que Europa renuncia a encontrar la teoría del oro para buscar sólo el oro real, el oro físico. El descubrimiento de América está, por esto sobre todo, tan íntima y fundamentalmente ligado a su historia. (Canadá y California: grandes estaciones de su itinerario.) Sin duda, la revolución capitalista fue, principalmente, una revolución tecnológica: su primera gran victoria es la máquina; su máxima invención el capital financiero. Pero el capitalismo no ha conseguido nunca emanciparse del oro, a pesar de la tendencia de las fuerzas productoras a reducirlo a un símbolo. El oro no ha cesado de insidiar su cuerpo y su alma. La literatura burguesa ha negligido, sin embargo, casi totalmente este tema. En el siglo décimonono sólo Wagner lo siente y lo expresa en su manera grandiosa y alegórica. La novela del oro aparece en nuestros días: *L'Or* de Blaise Cendrars, *Tripes d'Or* de Crommelynck, son dos especímenes distintos pero afines de esta literatura. *The Gold Rush* pertenece, también, legítimamente, a ella. Por este lado, el pensamiento de Chaplin y las imágenes en que se vierte, nacen de una gran intuición actual. Es inminente la creación de una gran sátira contra el oro. Tenemos ya sus anticipaciones. La obra de Chaplin aprehende algo que se agita vivamente en la subconciencia del mundo.

Chaplin encarna, en el cine, al bohemio. Cualquiera que sea su disfraz, imaginamos siempre a Chaplin en la traza vagabunda de Charlot. Para llegar a la más honda y desnuda humanidad, al más puro y callado drama, Chaplin necesita absolutamente la pobreza y el hambre de Charlot, la bohemia de Charlot, el romanticismo y la insolencia de Charlot. Es difícil definir exactamente al bohemio. Navarro Monzó —para quien San Francisco de Asís, Diógenes y el propio Jesús serían la sublimación de esta estirpe espiritual— dice que el bohemio es la antítesis del burgués. Charlot es antiburgués por excelencia. Está siempre listo para la aventura, para el cambio; para la partida. Nadie lo concibe en posesión de una libreta de ahorros. Es un pequeño Don Quijote, un juglar de Dios, humorista y andariego.

Era lógico, por tanto, que Chaplin sólo fuera capaz de interesarse por la empresa bohemia, romántica del capitalismo: la de los buscadores de oro. Charlot podía partir a Alaska, enrolado en la codiciosa y miserable falange que salía a descubrir el oro con sus manos en la montaña abrupta y nevada. No podía quedarse a obtenerlo, con arte capitalista, del comercio, de la industria, de la bolsa. La única manera de imaginar a Charlot rico era esta. El final de *The Gold Rush* —que algunos hallan vulgar, porque preferirían que Charlot regresara a su bohemia descamisada— es absolutamente justo y preciso. No obedece mínimamente a razones de técnica yanqui.

Toda la obra está insuperablemente construida. El elemento sentimental, erótico, interviene en su desarrollo como medida matemática, con rigurosa necesidad artística y biológica. Jim Mc Kay encuentra a Charlot, su antiguo compañero de penuria y de andanza, en el instante exacto en que Charlot, en tensión amorosa, tomará con una energía máxima la resolución de acompañarlo en la busca de la ingente mina perdida. Chaplin, autor, sabe que la exaltación erótica es un estado propicio a la creación, al descubrimiento. Como Don Quijote, Charlot tiene que enamorarse antes de emprender su temerario viaje. Enamorado, vehemente y bizarramente enamorado, es imposible que Charlot no halle la mina. Ninguna fuerza, ningún accidente, puede detenerlo. No importaría que la mina no existiera. No importaría que Jim Mc Kay, oscurecido su cerebro por el golpe que borró su memoria y extravió su camino, se engañase. Charlot hallaría de todos modos la mina fabulosa. Su *pathos* le da una fuerza suprarreal. La avalancha, el vendaval, son impotentes para derrotarlo. En el borde de un precipicio, tendrá sobrada energía para rechazar la muerte y dar un volatín sobre ella. Tiene que regresar de este viaje, millonario. ¿Y quién podía ser, dentro de la contradicción de la vida, el compañero lógico de su aventura victoriosa? ¿Quién, sino este Jim Mc Kay, este tipo feroz, brutal, absoluto, de buscador de oro que, desesperado de hambre en la montaña, quiso un día asesinar a Charlot para comérselo? Mc Kay tiene rigurosa, completamente, la constitución del perfecto buscador de oro. No es excesiva ni fantástica la ferocidad que Chaplin le atribuye, famélico, desesperado. Mc Kay no podía ser el héroe cabal de esta novela si Chaplin no lo hubiese concebido resuelto, en caso extremo, a devorar a un compañero. La primera obligación del buscador de oro es vivir. Su razón es darwiniana y despiadadamente individualista.

En esta obra, Chaplin, pues, no sólo se ha apoderado genialmente de una idea artística de su época, sino que la ha expresado en términos de estricta psicología científica. *The Gold Rush* confirma a Freud. Desciende, en cuanto al mito, de la tetralogía wagneriana. Artística, espiritualmente, excede, hoy, al teatro de Pirandello y a la novela de Proust y de Joyce.

El circo es espectáculo bohemio, arte bohemio por excelencia. Por este lado, tiene su primera y más entrañable afinidad con Chaplin. El circo y el cinema, de otro lado, acusan un visible parentesco, dentro de su autonomía de técnica y de esencia. El circo, aunque de manera y con estilo distintos, es movimiento de imágenes como el cinema. La pantomima es el origen del arte cinematográfico, mudo por excelencia, a pesar del empeño de hacerlo hablar.¹ Chaplin, precisamente, procede de la pantomima, o sea del circo. El cinema ha asesinado al teatro, en cuanto teatro burgués. Contra el circo no ha podido hacer nada. Le ha quitado a Chaplin, artista de cinema, espíritu de circo, en que está vivo todo lo que de bohemio, de romántico, de nómada hay en el circo. Bontepelli ha despedido sin cumplimientos al viejo teatro burgués, literario, palabrero. El viejo circo, en tanto, está vivo, ágil, idéntico. Mientras el teatro necesita reformarse, rehacerse, retornando al "misterio" medioeval, al espectáculo plástico, a la técnica agonial o circense, o acercándose al cinema con el acto sintético de la escena móvil, el circo no necesita sino continuarse: en su tradición encuentra todos sus elementos de desarrollo y prosecución.

La última película de Chaplin es, subconscientemente, un retorno sentimental al circo, a la pantomima. Tiene, espiritualmente, mucho de evasión de Hollywood. Es significativo que esto no haya estorbado sino favorecido una acabada realización cinematográfica. He encontrado en una sazónada revista de vanguardia,² reparos a *El Circo*, como obra artística. Opino todo lo contrario. Si lo artístico, en el cinema, es sobre todo lo cinematográfico, con *El Circo* Chaplin ha dado como nunca en el blanco. *El Circo* es pura y absolutamente cinematográfico. Chaplin ha logrado, en esta obra, expresarse sólo en imágenes. Los letreros están reducidos al minimum. Y podría haberseles

¹ Debe recordarse que eran mudos los dos *films* de Chaplin, "explicados" por José Carlos Mariátegui; y que en 1928 apenas se iniciaban los ensayos para dar sonoridad y voz al cine.

² *Puiso*, Buenos Aires. Director: Alberto Hidalgo. (N. del A.)

suprimido totalmente, sin que el espectador se hubiese explicado menos la comedia.

Chaplin proviene, según un dato en que insiste siempre su biografía, de una familia de *clowns*, de artistas de circo. En todo caso, él mismo ha sido *clown* en su juventud. ¿Qué fuerza ha podido sustraerlo a este arte, tan consonante con su ánimo de bohemio? La atracción del cinema, de Hollywood, no me parece la única y ni siquiera la más decisiva. Tengo el gusto de las explicaciones históricas, económicas y políticas y, aún en este caso, creo posible intentar una, quizá más seria que humorística.

El *clown* inglés representa el máximo grado de evolución del payaso. Está lo más lejos posible de esos payasos muy viciosos, excesivos, estridentes, mediterráneos, que estamos acostumbrados a encontrar en los circos viajeros, errantes. Es un mimo elegante, mesurado, matemático, que ejerce su arte con una dignidad perfectamente anglicana. A la producción de este tipo humano, la Gran Bretaña ha llegado —como a la del *pur sang* de carrera o de caza—, conforme a un darwiniano y riguroso principio de selección. La risa y el gesto del *clown* son una nota esencial, clásica, de la vida británica; una rueda y un movimiento de la magnífica máquina del Imperio. El arte del *clown* es un rito; su comicidad, absolutamente seria. Bernard Shaw, metafísico y religioso, no es en su país, otra cosa que un *clown* que escribe. El *clown* no constituye un tipo, sino más bien una institución, tan respetable como la Cámara de los Lores. El arte del *clown* significa el domesticamiento de la bufonería salvaje y nómada del bohemio, según el gusto y las necesidades de una refinada sociedad capitalista. La Gran Bretaña ha hecho con la risa del *clown* de circo lo mismo que con el caballo árabe: educarlo con arte capitalista y zootécnico, para puritano recreo de su burguesía manchesteriana y londinense. El *clown* ilustra notablemente la evolución de las especies.

Aparecido en una época de exacto y regular apogeo británico, ningún *clown*, ni aún el más genial Chaplin, habría podido desertar de su arte. La disciplina de la tradición, la mecánica de la costumbre, no perturbadas ni sacudidas, habrían bastado para frenar automáticamente cualquier impulso de evasión. El espíritu de la severa Inglaterra corporativa era bastante en un período de normal evolución británica, para mantener la fidelidad al ofi-

un instante en que el eje del capitalismo se desplazaba sordamente de la Gran Bretaña a Norte América. El desequilibrio de la maquinaria británica registrado tempranamente por su espíritu ultrasensible, ha operado sobre sus ímpetus centrífugos y secesionistas. Su genio ha sentido la atracción de la nueva metrópoli del capitalismo. La libra esterlina bajo el dólar, la crisis de la industria carbonera, el paro de los telares de Manchester, la agitación autonomista de las colonias, la nota de Eugenio Chen sobre Hankow, todos estos síntomas de un aflojamiento de la potencia británica, han sido presentidos por Chaplin —receptor alerta de los más secretos mensajes de la época—, cuando de una ruptura del equilibrio interno del *clown*, nació Charlot, el artista de cinema. La gravitación de los Estados Unidos, en veloz crecimiento capitalista, no podía dejar de arrancar a Chaplin a un sino de *clown* que se habría cumplido normalmente hasta el fin, sin una serie de fallas en las corrientes de alta tensión de la historia británica. ¡Qué distinto habría sido el destino de Chaplin en la época victoriana, aunque ya entonces el cinema y Hollywood hubiesen encendido sus reflectores!

Pero Estados Unidos no se ha asimilado espiritualmente a Chaplin. La tragedia de Chaplin, el humorismo de Chaplin, obtienen su intensidad de un íntimo conflicto entre el artista y Norte América. La salud, la energía, el *élan* de Norte América retienen y excitan al artista; pero su puerilidad burguesa, su prosaísmo arribista, repugnan al bohemio, romántico en el fondo. Norte América, a su vez, no ama a Chaplin. Los gerentes de Hollywood, como bien se sabe, lo estiman subversivo, antagónico. Norte América siente que en Chaplin existe algo que le escapa. Chaplin estará siempre sindicado de bolchevismo, entre los neo-cuáqueros de la finanza y la industria yanquis.

De esta contradicción, de este contraste, se alimenta uno de los más grandes y puros fenómenos artísticos contemporáneos. El cinema consiente a Chaplin asistir a la humanidad en su lucha contra el dolor con una extensión y simultaneidad que ningún artista alcanzó jamás. La imagen de este bohemio trágicamente cómico, es un cotidiano viático de alegría para los cinco continentes. El arte logra, con Chaplin, el máximo de su función hedonística y libertadora. Chaplin alivia, con su sonrisa y su traza dolidas, la tristeza del mundo. Y concurre a la miserable felicidad de los hombres, más que ninguno de sus estadistas, filósofos, industriales y artistas.

SIGNOS Y OBRAS

ROMAIN ROLLAND*

I

Al homenaje que, con ocasión de su sexagésimo aniversario, tributan a Romain Rolland, las inteligencias libres de todos los pueblos, da fervorosamente su adhesión la nueva generación iberoamericana. Romain Rolland es no sólo uno de nuestros maestros sino también uno de nuestros amigos. Su obra ha sido —es todavía— uno de los más puros estímulos de nuestra inquietud. Y él que nos ha oído en las voces de Vasconcelos, de la Mistral, de Palacios y de Haya de la Torre, nos ha hablado con amor de la misión de la América Indoibera.

Los hombres jóvenes de Hispano-América tenemos el derecho de sentirnos sus discípulos. Cuando en su país se callaba su nombre, en estas naciones se le pronunciaba con devoción. Y ni las consagraciones, ni las exconfesiones de París han logrado jamás modificar nuestro criterio sobre el valor de la obra de Romain Rolland en la literatura francesa. La crítica de París nos ha propuesto incesantemente otras obras pero nosotros hemos elegido siempre la de Romain Rolland. La hemos reconocido superior y diversa de las que nos recomendaba una crítica demasiado dominada por la preocupación decadente del estilo y de la forma.

No hemos confundido nunca el arte sano de Romain Rolland, nutrido de eternos ideales, henchido de alta huma-

* Los capítulos I-IV aparecieron en *Varietades*: Lima, 11 de septiembre de 1926. Fueron transcritos en: *Repertorio Americano*: Tomo XIII, n. 21 pp. 329-333; San José de Costa Rica, 4 de diciembre de 1926. Y en *Boletín Bibliográfico* publicado por la Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Marcos: vol. II, n. 4 (pp. 131-134); Lima, diciembre de 1925.

El capítulo V apareció con el siguiente epígrafe: "El Juego del Amor y de la Muerte", de Romain Rolland. Fue publicado en *Varietades*: Lima, 11 de septiembre de 1926.

nidad, rico en valores perennes, con el arte mórbido de los literatos finiseculares en quienes tramonta, fatigada, una época.

II

La voz de Romain Rolland es la más noble vibración del alma europea en literatura contemporánea. Romain Rolland pertenece a la estirpe de Goethe el *guter Europaer* de quien descende ese patrimonio continental que inspiró y animó su protesta contra la guerra. Su obra traduce emociones universales. Su *Jean Cristophe* es un mensaje a la civilización. No se dirige a una estirpe ni a un pueblo. Se dirige a todos los hombres.

Pero la voz de Romain Rolland es, no obstante su universalidad, una voz de Francia. Su pueblo no puede renegarle. Romain Rolland está dentro de la buena tradición francesa. Quienes en Francia lo detractan o lo detestan le niegan precisamente esta cualidad. Mas sus razones no prueban sino incapacidad espiritual y psicológica de entender a Rolland. Sus admiradores de América sentimos en la obra de Rolland el acento de la verdadera Francia, de la Francia histórica. Y no nos equivocamos. La obra de Rolland no es, sin duda, parisiense, pero sí francesa. Máximo Gorki acierta profundamente cuando refiriéndose a Colás Breugnon, lo llama ese *poema en prosa, tan puramente celta*. En Colás Breugnon, escuchamos un eco de la sana risa de Ravelais. Y en otros trozos de la obra de Romain Rolland, encontramos también la huella profunda de un abolengo intelectual y espiritual genuinamente francés. El admirable poema de la amistad de Jean Cristophe y Oliver, que llena tantas bellas páginas del *Jean Cristophe*, ¿no tiene tal vez su origen lejano en el más encumbrado pensamiento francés, en Montaigne? Henri Massis, el polemista reaccionario que durante la guerra acusó a Romain Rolland, a quien llama un diletante de la fe, de actuar contra Francia, es seguramente más latino que el autor de *Jean Cristophe* pero no más francés, más galo. La tradición a la que Massis se muestra fiel es, ante todo, la tradición romana.

Romain Rolland no busca en la feria del boulevard parisiense, el alma de Francia. La busca, en el pueblo, en el campo, en el *village*. Francia tiene sus bases, sus raíces en la aldea. París es la cúspide de una gran pirámide. La ciudad cambia incesantemente de gesto y de pasión; la aldea conserva mejor los ancestrales de la raza. Colás

Breugnon, el borgoñón instintivamente volteriano, a quien un cierto escepticismo no impide amar y gustar gayamente la vida, es un personaje representativo de la vieja Francia rural. Y Romain Rolland proviene de esta Francia. En el riente y recio Colás Breugnon evoca a uno de sus antepasados.

III

Como Vasconcelos, Romain Rolland es un pesimista de la realidad y optimista del ideal. Su *Jean Cristophe* está escrito con ese escepticismo de las cosas que aparece siempre en el fondo de su pensamiento. Mas está escrito también con una fe acendrada en el espíritu. *Jean Cristophe* es un himno a la vida. Romain Rolland nos enseña en ese libro como en todos los suyos a mirar la realidad, tal como es, pero al mismo tiempo nos invita a afrontarla heroicamente.

Gabriela Mistral ha escrito alguna vez que *Jean Cristophe* es el libro más grande de la época. Yo no sé sino que es el libro que en los últimos años ha llevado más claridad a las almas y amor a los corazones. Traducido a múltiples lenguas, ha viajado por todo el mundo. Parece escrito sobre todo para los jóvenes. Tiene las cualidades de la obra de un artista y de un moralista. Su lectura ejerce una influencia tónica sobre los espíritus. No es una novela ni un poema, o más bien, es, a la vez, un poema y una novela. Es, como dice Romain Rolland, la vida de un hombre.

¿Qué necesidad tenéis de un nombre? —escribe en el prefacio del octavo volumen de la obra— ¿Cuándo véis un hombre le preguntáis si es una novela o un poema? Es un hombre lo que yo he creado. La vida de un hombre no se encierra en el cuadro de una forma literaria. Su ley está en ella; y cada vida tiene su ley. Su régimen es el de una fuerza de la naturaleza.

Diferente por su obra y por su vida, de la gran mayoría de los literatos contemporáneos, Romain Rolland nos ha dado en *Jean Cristophe* una alta lección de idealismo y de humanidad. En una época de libros tóxicos, *Jean Cristophe* se singulariza como un libro tónico. Representa una protesta, una reacción contra un mundo de alma crepuscular y desencantada. Romain Rolland nos expone así la intención y la génesis de su obra.

Yo estaba aislado. Yo me asfixiaba como tantos otros en Francia, dentro de un mundo moral enemigo; yo quería respirar, yo quería reaccionar contra una civilización malsana, contra un pensamiento corrompido por una falsa élite; yo quería decir a esta élite: *Tú mientes, tú no representas a Francia*. Para esto necesitaba un héroe de ojos y de corazón puros con el alma bastante intacta para tener el derecho de hablar y la voz asaz fuerte para hacerse oír. Yo he construido pacientemente mi héroe. Antes de decidirme a escribir la primera línea de la obra, la he llevado en mí durante años.

Crear esta obra, crear este héroe, ha sido para Romain Rolland una liberación. Por esto, su eco, es tan hondo en las almas, *Jean Cristophe* constituye para el que la lee una liberación. El proceso de creación de este libro maravilloso se repite en el lector poseído por el mismo exaltado ideal de belleza y de justicia. He aquí el valor fundamental de *Jean Cristophe*.

IV

La completa personalidad de Romain Rolland no se deja aprehender en una sólo fórmula, en una definición. Su fe tampoco. El ha escrito: *Se me demanda: decid vuestra fe. Escribidla. Mi pensamiento está en movimiento, deviene, vive*. Más aún, no teme contradecirse. Ninguna contradicción puede ser en él una contradicción esencial; todas son formales. Este hombre que busca incansablemente la verdad es siempre el mismo. Dialogan en su espíritu dos principios, uno de negación, otro de afirmación. Los dos se completan; los dos se integran. Romain Rolland es el apasionado, afirmativo panteísta e impetuoso *Cristophe*; pero delicado, pesimista y negativo *Oliver*. "Yo estoy —nos dice— hecho de tres cosas: un espíritu muy firme; un cuerpo muy débil; y un corazón constante entregado a alguna pasión". Hace falta agregar que esta pasión es siempre alta y noblemente humana.

El espíritu de Romain Rolland es un espíritu fundamentalmente religioso. No está dentro de ninguna confesión, dentro de ningún credo. Su trabajo espiritual es heroico. Romain Rolland crea su fe a cada instante.

Yo no quiero ni puedo —declara— dar un credo metafísico. Yo me engañaría a mí mismo diciéndome qué sé o qué no sé. Yo puedo imaginar o espe-

rar, pero no me imaginaré jamás dentro de las fronteras de una creencia, pues espero evolucionar hasta mi último día. Me reservo una libertad absoluta de renovación intelectual. Tengo muchos dioses en mi pantheon; mi primera idea es la libertad.

Su fe no reposa en un mito, en una creencia. Pero no por eso es en él menos religiosa ni menos apasionada. El error de Romain Rolland consiste en creer que todos los hombres pueden crearse su fe libremente ellos mismos. Se equivoca a este respecto como se equivoca cuando condena tolstoianamente la violencia. Pero ya sabemos que Romain Rolland es puramente un artista y un pensador. No es su pensamiento político —que ignora y desdeña la política— lo que puede unirnos a él. Es su *grande alma*. (Romain Rolland es el Mahatma de occidente.) Es su fe humana. Es la religiosidad de su acción y de su pensamiento.

V

Una obra última de Romain Rolland, *El juego del amor y de la muerte*, es una obra de teatro. El autor de las *Tragedias de la fe* no figura habitualmente en el elenco de autores del teatro francés. Pocos, sin embargo, han realizado un esfuerzo tan elevado por renovar y animar este teatro. Pocos contribuyen tan noblemente a realzar, fuera de Francia, su —asaz— gastado prestigio. No son por cierto los nombres de Bataille, Capus, Bernstein, etc., los que en nuestros tiempos pueden representar el arte dramático de Francia. Son en todo caso los nombres de Rolland, Claudel y Crommelynck.

Romain Rolland participó hace más de veinticinco años en un hermoso experimento de creación del "teatro del pueblo", realizado, bajo los auspicios de *La Revue d'Art dramatique*, por un grupo de escritores jóvenes. Este grupo dirigió un llamamiento

a todos aquellos que se hacen del arte un ideal humano y de la vida un ideal fraternal, a todos aquellos que no quieren separar el sueño de la acción, lo verdadero de lo bello, el pueblo de la élite. No se trata —continuaba el manifiesto— de una tentativa literaria. Es una cuestión de vida o muerte para el arte y para el pueblo. Pues si el arte no se abre al pueblo está condenado a desaparecer; y si el pueblo no encuentra el camino del arte, la humanidad abdica sus destinos.

Este experimento de renovación del teatro, que se alimentaba del mismo idealismo social del cual brotaron las universidades populares, no encontró en París un clima propicio para su desarrollo. No pudo, pues, prosperar. Pero de él quedó una obra: la de Romain Rolland.

En la formación de un teatro nuevo Romain Rolland había visto un ideal digno de su esfuerzo artístico. Acaso desde que, intacto todavía su candor de estudiante de provincia, sufrió su primer contacto con el teatro parisiense, empezó a incubarse en su espíritu este propósito. La impresión de este contacto no pudo ser más ingrata. "Recuerdo —escribe Romain Rolland con su cristalina sinceridad— la indignación y el desprecio que sentí cuando, al venir a París por primera vez, descubrí el arte de los boulevards parisienses. Me ha pasado la indignación, pero el desprecio me ha quedado."

Mas esta repulsa en Romain Rolland tenía que ser fecunda. Sus pasiones, sus impulsos se resuelven siempre en amor, en creación. Tal vez porque el teatro fue lo primero que repudió en París, fue también lo primero que ganó sus potencias de artista. Puede decirse que Romain Rolland debutó en la literatura como dramaturgo. *Saint Louis*, drama "de la exaltación religiosa" (1897) y *Aert*, drama "de la exaltación nacional" (1898) esto es, sus dos primeras tragedias de la fe lo revelaron a un público que, en su mayoría, no era aún capaz de desertar de las salas de la comedia burguesa. Vinieron, después, *Les Loups* que, olvidado quizá en París, yo he visto representar en Berlín hace tres años y *Le Triomphe de la Raison* que completa el tríptico de las tragedias de la fe.

En un volumen, *El teatro de la Revolución*, ha reunido Romain Rolland tres dramas de la epopeya revolucionaria del pueblo francés (*Le 14 Juillet*, *Danton* y *Les Loups*). Estos dramas, concebidos como piezas de un político de la revolución francesa, tienen ahora su continuación en *Le Jeu de l'Amour et de la Mort*. Otros trabajos han solicitado en el tiempo transcurrido desde el experimento del teatro del pueblo la energía y el esfuerzo de Romain Rolland. Sus obras de este tiempo (*Juan Cristóbal*, *Colás Breugnot*, *El alma encantada*) le han conquistado la gloria literaria que cien pueblos han consagrado plebiscitariamente. Pero no lo han distraído de la vieja y cara idea del político dramático. Su espíritu ha trabajado silenciosamente en esta concepción.

El juego del amor y de la muerte es un capítulo del teatro de la revolución. El espíritu es el mismo, mas el acento ha cambiado. El artista, el pensador en los veinticinco años que nos separan aproximadamente de los primeros dramas, ha alcanzado toda su plenitud. Nos sentimos en una nueva estación, en una nueva jornada del viaje de Romain Rolland. La tormenta de la juventud se ha calmado. Los ojos del artista aprehenden serena y lúcidamente los contornos de la realidad. Esta integralidad se propone purificar y acrisolar la fe. Pero es quizá superior a la resistencia de los espíritus propensos a la duda. Romain Rolland nos da en este drama su más intensa lección de estoicismo.

El protagonista del drama, Jerome de Courvoisier, como nos advierte Rolland,

evoca por su nombre y por su carácter el martirio del último de los enciclopedistas y del genial Lavoisier. Pero la imagen dominante es aquí la del hombre de frente de vencedor y boca de vencido. Cordocet, el volcán bajo la nieve como decía de él D'Alambert. Fugitivo, acosado, se asila en la casa de Courvoisier, Vallée, el girondino cuya cabeza ha puesto a precio la Convención, el mismo Vallée que ama a la mujer de Courvoisier y es amado por ella. No busca un asilo en su casa; viene a confesar su amor. Es el proscrito perseguido, rechazado por todos sus amigos que, sabiéndose perdido, regresa de la Gironda a París, portando a través de toda la Francia su cabeza puesta a precio para que antes de caer besase la boca de la amada.

Courvoisier, que se ha tornado sospechoso a la Convención, vuelve de la sesión que ha votado la muerte de Danton. En su casa encuentra a Vallée denunciado ya al Comité de Salud Pública. Y, descubierto el amor del proscrito y de su mujer, resuelve sin vacilar su sacrificio. Un esbirro del Comité de Salud Pública halla en su escritorio un manuscrito que lo compromete irremisiblemente. Carnot, su amigo, acude a salvarlo. Le reclama el sacrificio de sus ideas a la revolución. Pero el filósofo rehusa; ha decidido el sacrificio de su vida, no el de sus ideas. Carnot le entrega entonces dos pasaportes para que antes de que la policía venga a prenderlo salga de París. Courvoisier da los pasaportes a Vallée y a su mujer. Pero Sofía de Courvoisier es también un alma heroica. Obliga a Vallée a

la fuga. Y destruye su pasaporte para seguir la suerte de su marido. Courvoisier ha renunciado por ella a su vida. Ella renuncia por él a su amor. "¿Para qué nos ha sido dada la vida?" —exclama Sofía cuando los pasos de los soldados suenan ya en la antesala: —"Para vencerla" —responde Courvoisier. En esta respuesta, que habíamos encontrado ya en *L'Ame Enchanté*, en esta estoica respuesta de la eterna interrogación, está la filosofía de la obra. Pero no toda la filosofía de Romain Rolland. Todo Romain Rolland no se entrega nunca en un libro, en una actitud, en una creación. En este hombre se realiza la unidad. Es todos los principios de la vida. Es como dice Waldo Frank, "un hombre integral de una época de caos."

BERNARD SHAW*

I

Su jubileo ha encontrado a Bernard Shaw en su ingénita actitud de protesta. No ha tenido Shaw en su máximo aniversario honores oficiales como en su patria los ha tenido en menor ocasión el futurista e iconoclasta Filippo Tommaseo Marinetti. A su diestra no se ha sentado en el banquete de sus amigos el jefe del gobierno, Mr. Baldwin; sino un viejo camarada de la Fabian Society, Ramsay MacDonald. El gobierno inglés se ha limitado a impedir la transmisión radiofónica del discurso del glorioso dramaturgo.

Esta es quizás la más honrosa consagración a que podía aspirar un hombre genial al que la gloria no ha domesticado. Hasta en su jubileo Shaw tenía que ser un revolucionario, un heterodoxo.

Bernard Shaw, es uno de los pocos escritores que da la sensación de superar su época. De él no se podrá decir como de Renán que "*ne depasse pas le doute*". Shaw es un escéptico del escepticismo. Toda la experiencia, todo el conocimiento de su época están en su obra, pero en ella están también el anhelo y el ansia de una fe, de una revelación nuevas. Shaw se ha alimentado de media centuria de cientificismo y de positivismo. Y sin embargo, ningún escritor de su tiempo siente tan hondamente como él la limitación del siglo XIX. Pero este siglo XIX no es para Bernard Shaw, como para León Daudet, estúpido por revolucionario ni por romántico, sino por burgués y mate-

* Publicado en *Boletín Bibliográfico*: vol. II, nos. 5-6 pp. 178-183: Lima, junio de 1926. Y con algunas enmiendas, tales como la transposición de ciertos párrafos y supresión de citas, en *Variedades*: Lima, 10 de octubre de 1925 *Bernard Shaw y Juana de Arco*, 1º de mayo de 1926 *Volviendo a Matusalén*, de Bernard Shaw y 18 de setiembre de 1926 (Bernard Shaw.)

rialista. Bernad Shaw, aprecia y admira precisamente todo lo que en él ha habido de romántico y de revolucionario.

Aprecia y admira a Marx, por ejemplo, que no es la tesis sino la antítesis de ese siglo de capitalismo.

Shaw más bien que un escéptico es un relativista. Su relativismo representa precisamente su rasgo más peculiar de pensador y dramaturgo del Novecientos. La actitud relativista es tan cabal en Bernard Shaw que cuando se divulgó la teoría de Einstein lo único que le asombró fue que se le considerase como un descubrimiento. A Archibald Henderson le ha dicho que halló "que Einstein podía ser calificado más justamente de refutador de la relatividad que de descubridor de ella".

Medio siglo de positivismo y de cientificismo ochocentista impide a Bernard Shaw pertenecer íntegramente al siglo xx. A los setenta años Shaw compendia y resume primero toda la filosofía occidental, y, luego la traspasa, la desborda. Anti-racionalista a fuerza de racionalismo, metafísico a fuerza de materialismo, Shaw conoce todas las metas del pensamiento contemporáneo. A pesar del handicap que le imponen sus setenta años, las ha dejado ya atrás. Sus coetáneos le han dado fama de hombre paradójico. Pero esta fama yo no sé por qué me parece un interesado esfuerzo en descalificar la seriedad de su pensamiento. Para no dar excesiva importancia a su sátira y a su ataque, la burguesía se empeña en convencernos de que Bernard Shaw es ante todo un humorista. Así después de haber asistido a la representación de una comedia de Shaw, la conciencia de un burgués no siente ningún remordimiento.

Mas un minuto de honesta reflexión en la obra de Shaw, basta para descubrir que a este hombre le preocupa la verdad y no el chiste. La risa, la ironía, atributos de la civilización, no constituyen lo fundamental sino lo ornamental en su obra. Shaw no quiere hacernos reír sino hacernos pensar. Él, por su parte, ha pensado siempre. Su obra no nos permite dudarlo.

Esta obra se presenta tan cargada de humor y sátira porque no ha podido ser apologética sino polémica. Pero no es polémica exclusivamente, porque Shaw tenga un temperamento de polemista. La preferencia de Shaw por el teatro nos revela, en parte, que éste es su pensamiento. Shaw no ama la novela; ama en cambio, el teatro. Y en el teatro debe sentirse bien todo temperamento polémico.

porque el teatro dramatiza el pensamiento. El teatro es contradicción, conflicto, contraste. La potencia creadora del polemista depende de estas cosas. Shaw ha superado a su época por haberla siempre contrastado. Todo esto es cierto. Mas en la obra de Shaw se descubre el deseo, el ideal de llegar a ser apologética. Shaw, piensa que el "arte no ha sido nunca grande cuando no ha facilitado una iconografía para una religión viva".

Su tesis sobre el teatro moderno reposa íntegramente sobre este concepto. Shaw denuncia lo feble, lo vacío del teatro moderno, no desprovisto de dramaturgos brillantes y geniales como Ibsen y Strindberg, pero sí de dramaturgos religiosos capaces de realizar en esta época lo que los griegos realizaron en la suya. A esta conclusión le ha conducido su experiencia dramática propia.

Yo escogí, dice, como asuntos, el propietarismo de los barrios bajos, el amor libre doctrinario (seudo-ibseniano), la prostitución, el militarismo, el matrimonio, la historia, la política corriente, el cristianismo natural, el carácter nacional e individual, las paradojas de la sociedad convencional, la caza de marido, las cuestiones de conciencia, los engaños e imposturas profesionales, todo ello elaborado en una serie de comedias de costumbres a la manera clásica que entonces estaba muy fuera de moda, siendo de rigor en el teatro los ardidés mecánicos de las construcciones parisinas. Pero esto, aunque me ocupó y me conquistó un lugar en mi profesión no me constituyó en iconógrafo de la religión de mi tiempo para completar así mi función natural como artista. Yo me daba perfecta cuenta de esto, pues he sabido siempre que la civilización necesita una religión, a todo trance, como cuestión de vida o muerte.

La ambición de Shaw es la de un artista que se sabe genial y sumo: crear los símbolos del nuevo espíritu religioso. La evolución creadora es a su juicio, una nueva religión.

Es en efecto —escribe— la religión del siglo xx, surgida nuevamente de las cenizas del seudocristianismo, del mero escepticismo y de las desalmadas afirmaciones y ciegas negociaciones de los mecanicistas y neo-darwinistas. Pero no puede llegar a ser una religión popular hasta que no tenga sus leyendas, sus parábolas, sus milagros.

De esta alta ambición han nacido dos de sus más sustanciosas obras: *Hombre y Super-Hombre* en 1901 y *Volviendo a Matusalén* en 1922. Pero el genio de Shaw vive en un drama tremendo. Su lúcida conciencia de un arte religioso, no le basta para realizar este arte. Sus leyendas demasiado intelectuales, no pueden ser populares, no me parece que logren expresar los mitos de una edad nueva. Hay en sus obras una distancia fatal entre la intención y el éxito. El intelectual, el artista, en este período histórico no tiene casi más posibilidades que la protesta. Un evo agónico, crepuscular, no puede producir una mitografía nueva.

II

Santa Juana de Bernard Shaw es uno de los documentos más interesantes del relativismo contemporáneo. El teatro de Pirandello se clasifica también como teatro relativista. Pero su relativismo es filosófico y psicológico. Es, además, un relativismo espontáneo y subconsciente de artista. El dramaturgo inglés, en cambio, lleva al teatro, conscientemente, el relativismo histórico. Pirandello trata, en su teatro y en sus novelas, los problemas de la personalidad humana. Shaw trata, en *Santa Juana*, un problema de la historia universal.

Bernard Shaw reconoce a Juana de Arco como "un genio y una santa". Está absolutamente persuadido de que representó en su época un ideal superior. Pero no por esto pone en duda la razón de sus jueces y de sus verdugos. Su *Santa Juana* es una defensa del obispo de Beauvais, monseñor Cauchón, presidente del tribunal que condenó a la Doncella. Shaw se empeña en demostrar que monseñor Cauchón luchó con denuedo, dentro de su prudencia eclesiástica, por salvar a Juana de Arco y que no se decidió a mandarla a la hoguera, sino cuando la oyó ratificarse, inequívoca y categóricamente, en su herejía. Y, si justifica la sentencia, no justifica menos Bernard Shaw la canonización. "No es imposible —explica— que una persona sea excomulgada por herética y más tarde canonizada por santa."

No hay cosa que un relativista no se sienta dispuesto a comprender y tolerar. El relativismo es fundamentalmente un principio o una escuela de tolerancia. Ser relativista significa comprender y tolerar todos los puntos de vista. El riesgo cierto del relativismo está en la posibilidad de adoptar todos los puntos de vista ajenos hasta renunciar al derecho de tener un punto de vista propio. El relati-

vista puro —¿será abusar de la paradoja hablar de un relativista absoluto?— es ubícuo. Está siempre en todas partes; no está nunca en ninguna. Su posición en el debate histórico es más o menos la misma del liberal puro en el debate político. (El liberalismo absoluto quiere el Estado agnóstico. El Estado neutral ante todos los dogmas y todas las herejías. Poco le importa que la neutralidad frente a las doctrinas más opuestas equivalga a la abdicación de su propia doctrina.) Esto nos define la filosofía relativista como una consecuencia extrema y lógica del pensamiento liberal.

La actitud de Bernard Shaw, ilustra y precisa nítidamente, el parentesco del relativismo y el liberalismo. En Bernard Shaw se juntan el protestante, el liberal, el relativista, el evolucionista y el inglés. Cinco calidades en apariencia distintas; pero que, en la historia, se reducen a una sola calidad verdadera. El mismo Bernard Shaw nos lo enseña en los discursos de sus *dramatis personae*. Monseñor Cauchón según su *Santa Juana*, le sostenía a Warwick en 1431 la tesis de que todos los ingleses eran herejes. Y, en seis siglos, los ingleses han cambiado poco. Darwin, en este tiempo, ha descubierto la ley de la evolución que, en último análisis, resulta la ley de la herejía. Los ingleses, por ende, no se llaman ya herejes sino evolucionistas. Su herejía de hace seis siglos —el protestantismo— es ahora un dogma. Pero en Shaw el hereje está más vivo que en el resto de los ingleses. Shaw, por ejemplo, milita en el socialismo. Mas su socialismo de fabiano —como lo demuestran sus últimas posturas— no lo presenta como un creyente de la revolución social sino como un hereje frente al Estado burgués. Shaw, por otra parte, tiene la mejor opinión de la herejía. Según él, "toda persona verdaderamente revolucionaria es hereje y, por lo tanto, revolucionista."

Si, como protestante, Bernard Shaw cataloga a Juana de Arco entre los precursores de la Reforma, como relativista reacciona contra la incapacidad de los racionalistas, los protestantes y los anti-clericales para entender y estimar la Edad Media. Shaw considera la Edad Media "una alta civilización europea basada en la fe católica". No es posible de otro modo acercarse a la Doncella. Shaw lo sabe y lo siente. Y lo declara, más explícitamente aún, en otra parte del prólogo, cuando revista los apriorismos que enturbian y deforman la visión de los que pretenden escrutar la figura de Juana de Arco con las gafas astigmáticas de sus supersticiones y del siglo xv

El biógrafo ideal de ésta debe estar libre de los prejuicios y de las tendencias del siglo XIX; debe comprender la Edad Media y la Iglesia Católica Romana, así como el Santo Imperio Romano, mucho más íntimamente de lo que nunca lo hicieron nuestros historiadores nacionalistas y protestantes, y tiene, además, que ser capaz de desechar las parcialidades sexuales y sus secuelas fantásticas y de considerar a la mujer como a la hembra de la especie humana y no como a un ser de diferente especie biológica, con encantos específicos e imbecilidades también específicas.

Esta eficaz y aguda receta no le sirve, sin embargo, a Bernard Shaw para ofrecernos, en su drama una imagen cabal de Juana de Arco. En su drama, Shaw más que de explicarnos a Juana, se preocupa en verdad, de explicarnos su tesis relativista. No asistimos, en *Santa Juana* al drama de la Doncella tan auténtica e interesante como al drama de Cauchón, su inquisidor. La pieza de Bernard Shaw deja la impresión de que el drama de la Doncella no puede ser escrito por un relativista sino por un creyente. Shaw, a pesar de sus puyas contra el cientificismo y el positivismo del siglo XIX, es demasiado racionalista para mirar a Juana con otro lente que el de su raciocinio. Su raciocinio pretende descubrirnos, en el prólogo, el mecanismo del milagro. Pero, visto por dentro, analítica y friamente, el milagro cesa de ser milagro. Mejor dicho, el milagro, como milagro, se queda fuera.

III

El relativismo contemporáneo parece destinado a revelarnos, entre otras relatividades, la relatividad de la muerte. El propio escepticismo, para ser absoluto, empieza a adoptar ante la ilusión de la muerte la misma actitud que ante las ilusiones de la vida. Pirandello, que no reconoce más realidad que la del espíritu, de la imaginación, no cree que los muertos estén efectivamente muertos. Para él no son sino simples desilusionados. Los que mueren, según el extraordinario dramaturgo de Ciascuno a suo modo, no son aquellos que dejamos bajo tierra en el cementerio; somos, más bien, nosotros. Porque mientras ellos no mueren en nosotros, —que guardamos, en nuestra imagen del difunto amado u odiado, una parte de su realidad— nosotros morimos en ellos. Y por consiguien-

Esto les parecerá a muchos puro humorismo metafísico. Pero sólo podemos negarnos a tomar en serio esta tesis de Pirandello por humorista; no por metafísica. Lo metafísico ha recuperado su antiguo rol en el mundo después del fracaso de la experiencia positivista. Todos sabemos que el propio positivismo, cuando ahondó su especulación, se tornó metafísico.

Tenemos hoy, como consecuencia de esta reacción, una metapsíquica. Pero Bernard Shaw piensa que más falta nos hace una metabiología. *Volviendo a Matusalén* es una alegoría "metabiológica". La biología es la ciencia que más apasiona hoy a los artistas y a los filósofos. Y Bernard Shaw, que querría ser el iconógrafo de la religión de su tiempo, piensa que "toda religión debe ser primero y fundamentalmente una ciencia de metabiología." Esto le parece indiscutible, pues "ha visto el fetichismo de la Biblia, después de mantenerse en pie bajo las baterías racionalistas de Hume, Voltaire, etc., derrumbarse ante la embestida evolucionista de mucho menos fuste, solamente porque la desacreditaron como documento biológico; así que, desde ese momento, perdió todo su prestigio, y la cristiandad literaria quedó sin fe".

Bernard Shaw nos ofrece una nueva interpretación de la leyenda del Edén. *Volviendo a Matusalén* pretende ser el comienzo de una nueva Biblia. En el prólogo —que, como ocurre en *Santa Juana*, es más brillante que el drama— Bernard Shaw hace justicia sumaria del darwinismo. No condena a Darwin mismo sino a los darwinistas. El darwinismo —y de esto Darwin no es responsable— engendró un oportunismo, un materialismo que rebajó inverosímilmente los sueños y los ideales humanos. Shaw denuncia con ironía colérica las consecuencias de la voluntaria abdicación del hombre de su esencia divina. La leyenda del Edén es para él un documento científico mucho más respetable que *El origen de las especies*.

IV

Bernard Shaw adopta hasta cierto punto el concepto spengleriano de la historia. El progreso humano, en su utopía, no sigue una línea única y constante. Las culturas se suceden; las hegemonías se reemplazan. Pero, al margen o por encima de este accidentado proceso, la formación de un nuevo tipo humano ha seguido su curso.

Y Shaw enmienda y completa, con una rectificación profunda, el esquema en que Spengler pretende encerrar la trayectoria de las culturas. El socialismo aparece siempre en la decadencia en el *Untergang*. Pero no es un síntoma de la decadencia misma; es la última y única esperanza de salvación.

Una cultura, cuando naufraga, ha arribado a un punto en que el socialismo compendia todos sus recursos vitales. No le ha quedado sino aceptar el socialismo o aceptar la quiebra. El socialismo no es responsable de que los hombres no sean entonces capaces de entender este dilema.

JAMES JOYCE*

El caso Joyce se presenta con la misma repentina y urgente resonancia del caso Proust o del caso Pirandello. James Joyce nació hace cuarenticuatro años. Pero hasta hace pocos años su existencia no había logrado aún revelarse a Europa. Su descomunal novela *Ulysses*, perseguida en Inglaterra por un puritanismo inquisitorial, apareció en París en 1922. El manuscrito de *Dedalus* está fechado en Trieste en 1914. Joyce vivía en ese tiempo en Trieste como profesor de lenguas extranjeras. De Trieste escribía al escritor italiano Carlos Linati sobre su *Ulysses* antes de conseguir verlo impreso:

Es la epopeya de dos razas (Israel-Irlanda) y, al mismo tiempo, el ciclo del cuerpo humano, y también la pequeña historia de una jornada... ¡Hace siete años que trabajo en este libro! Es igualmente una obra de enciclopedia. Mi intención es interpretar el mito *sub specie temporis nostri* permitiendo que cada aventura (esto es cada hora, cada órgano, cada arte conexas y consustanciadas con el esquema del todo) cree su propia técnica. Ningún impresor inglés ha querido imprimir una palabra de esta obra. En Norte América, la revista que la ha publicado ha sido suprimida cuatro veces. Ahora se prepara un gran movimiento contra su publicación

* Publicado en *Varietades*: Lima, 29 de mayo de 1926.

Se refiere sólo a un libro, traducido entonces al español por primera vez, al cual relaciona en el epígrafe con la peripecia biográfica del escritor irlandés: *Dedalus o la adolescencia de James Joyce*. Y el propio José Carlos Mariátegui suprimió el párrafo inicial, que sólo interesaba como noticia introductora. Dice así: "Ya tenemos en español una parte de James Joyce. No sólo una parte de su obra, que no es muy voluminosa, sino una parte de su vida. Una parte del propio James Joyce. Porque *Dedalus*, esta novela que acaba de traducir al español la Biblioteca Nueva, es un "retrato del artista adolescente". (*A Portrait of the Artist as a Young Man*").

de parte de puritanos, imperialistas ingleses, republicanos, irlandeses y católicos. ¡Qué alianza!

La divulgación de Joyce en el mundo latino empezó hace dos años en la traducción francesa de *Dedalus* y la traducción italiana de *Exiles*. Pero la notoriedad de su nombre era ya extensa. Esta notoriedad se alimentaba, ante todo, del escándalo suscitado por *Ulysses*. Y, en segundo lugar, del estrépito con que descubrían a Joyce algunos críticos cosmopolitas, pescadores afortunados de novedades extranjeras. Valery Larbaud, uno de estos críticos, decía: "Mi admiración por Joyce es tal que yo no temo afirmar que si de todos los contemporáneos uno solo debe pasar a la posteridad, será Joyce".

He aquí que hoy llega Joyce al español con menos retardo del que España nos tiene habituados a sufrir en la traducción de los libros contemporáneos. Y está bien entrar a James Joyce por el laberinto de *Dedalus*. *Dedalus* es la mejor introducción posible en *Ulysses*. Ahí está ya, sin duda —aunque larvada todavía—, la técnica del artista. No aparece aún el "monólogo interior", con su complicado caos de imágenes, palabras, símbolos, sin puntos ni pausas. Pero en *Dedalus* el artista, en el fondo, monologa únicamente. No se comenta; se retrata. La sola imagen que encontramos en la novela es, verdaderamente, la suya. Las demás imágenes no hacen sino reflejarse en ella como para contrastar su existencia y, sobre todo, su desplazamiento. Valery Larbaud escribe, apologeticamente, que *Dedalus* es un gran libro y Joyce "toda la literatura inglesa en este momento". Y, con entusiasmo exaltado, agrega:

En verdad, Yeats no será considerado mañana sino como la más grande figura del Renacimiento irlandés antes de Joyce. *Dedalus* es de la estirpe de *L'Educacion Sentimentale* y de la trilogía de Vallés. Es la historia del esfuerzo del espíritu por superarse, por superar su medio social, su educación y aún su nacionalidad. Y es por esto que, siendo profundamente irlandés, Joyce es también un gran europeo. Es comparable a los santos intelectuales de la antigua Irlanda que han jugado un rol tan grande en la cristiandad.

Joyce, en esta novela, nos conduce por los intrincados caminos de su adolescencia. Uno de los más logrados intentos del libro me parece el de enseñarnos las estaciones

y las jornadas de esta adolescencia reviviéndolas, con su música íntima, con su armonía subjetiva, en toda su virginidad, sin que se sienta el viaje. El artista nos descubre su pasado como nos descubriría su presente. No se mezcla a los acontecimientos ningún elemento que delate que lo actual en el relato ha dejado de ser actual en la vida. Ningún elemento de crítica o de opinión con sabor retrospectivo. Las impresiones de la adolescencia de Stephen Dedalus conservan intactas su inocencia.

Stephen Dedalus estudia en un colegio de jesuitas. Y la novela no deforma ni al estudiante, ni al colegio, ni a los jesuitas. Todas las cosas, todos los tipos nos son presentados con candor. El artista no los juzga. Stephen Dedalus, buscándose a sí mismo, conoce el pecado y el arrepentimiento, conoce la fe y la duda. Pero, finalmente, las supera. En su peregrinación descubre el arte. El arte que no es aún una meta, sino sólo una evasión.

Joyce nos da una versión, única acaso en la literatura, de la crisis de conciencia de un adolescente, con espíritu religioso y sensibilidad acendrada en un colegio católico. El capítulo en que su adolescencia, con el sabor del pecado carnal en los labios tímidos, pasa por la prueba de unos "ejercicios espirituales", es un capítulo maravilloso. Joyce da la impresión de conducirnos con lentitud por este atormentado y proceloso episodio. Los hechos transcurren con una morosidad deliberada. Las pláticas del "retiro" están puntualmente y minuciosamente repetidas. Y sin que falte ni una palabra, ni un gesto del predicador. Y, sin embargo, no hay nada de más en el relato. Como lo observa el distinguido crítico español Antonio de Marchalar, este episodio que fluye en el mismo tiempo que ocuparía en la realidad, "conserva su misma naturaleza".

Y no todo es lentitud ni minucia en *Dedalus*. Las últimas jornadas del viaje están servidas en comprimidos. Las cosas pasan a prisa. Joyce reproduce las notas de un diario que no aprehende sino su esencia. He aquí una muestra de su procedimiento: "22 de marzo. En compañía de Lynch, seguido una enfermera voluminosa. Iniciativa de Lynch. Abomino esto. Dos flacos lebreles familiares detrás de una ternera".

Y dejamos así a Joyce en la estación en que, evadiéndose de su adolescencia, como de un laberinto, se embarca en el tren de las aventuras. En su viaje sin itinerario, lo aguardaba en Trieste, antesala de su celebridad, un oscuro pupitre de profesor de idiomas extranjeros.

WALDO FRANK*

I

De los tres grandes Frank contemporáneos, Ralph Waldo Frank es el más próximo a la conciencia y a los problemas de la nueva generación hispano-americana. Henri Frank, el autor de *La danse devant L'Arche*, muerto hace algunos años, a quien todos los hombres de hoy consideramos, sin embargo, tan nuestro y tan actual, pertenece demasiado a Francia. Este escritor, admirable por su espíritu y su sensibilidad, sentía la crisis humana en la crisis francesa. Leonhard Frank, el autor de *Das Menchs is gut* (El hombre es bueno),¹ escribe, en un lenguaje expresionista, para un mundo espiritualmente lejano y distinto. Waldo Frank, en cambio, es un hombre de América.

* La primera y segunda partes aparecieron, inicialmente en el *Boletín Bibliográfico*, publicado por la Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Marcos: vol. II, N° 3 pp. 100-105; Lima, setiembre de 1925. Y la tercera bajo el epígrafe de *Itinerario de Waldo Frank*, en *Variedades*: Lima, 4 de diciembre de 1929.

Además, la primera parte —cuyos seis primeros párrafos fueron reemplazados por uno que actualiza las noticias sobre la bibliografía de Waldo Frank en lengua española— fue trascrita por el autor con el título de *Waldo Frank, América y España* en *Mundial*: Lima, 17 de febrero 1928. Y la segunda parte, sobre *España Virgen, de Waldo Frank*, con ligeras enmiendas de forma, fue reproducido también por el autor, en *Variedades*: Lima, 17 de marzo de 1928.

¹ Por envolver una verdad circunscrita al momento de su publicación inicial, se ha suprimido del texto una frase alusiva al desconocimiento de Leonhard Frank entre los públicos de habla hispana. Según esa frase: "Leonhard Frank... de quien las editoriales españolas no han traducido sino la primera obra, acaso la menos reveladora de su genio. *La Partida de Bandoleros*, escribe"...

Sólo una élite conocía (en 1925) los libros de Waldo Frank.² El público hispano-americano no sabía casi nada de su autor. *La revista de Occidente* había publicado un ensayo de este gran contemporáneo. Un año antes, *Valoraciones*, la excelente revista del grupo "Renovación" de la Plata, y otros órganos del continente habían revelado a Frank a sus lectores publicando el sencillo y hermoso mensaje a los intelectuales hispano-americanos de que fue portador en 1924 el escritor mexicano Alfonso Reyes. En suma, apenas unos pocos fragmentos y unas cuantas noticias de una obra ya ilustre y copiosa que ha dado a su autor merecido renombre en Europa.

Es cierto que la literatura y el pensamiento de Estados Unidos, en general, no llegan a la América española sino con mucho retardo y a través de pocos especímenes. Ni aún las grandes figuras nos son familiares. Jack London, Theodore Dreiser, Carl Sandburg, vertidos ya a muchos idiomas, aguardan aún su turno en español. Henry Thoreau, el puritano de *Walden*, el amigo de Emerson, permanece ignorado en esta América. Lo mismo hay que decir de Royce, Dresser y de otros filósofos. Hispano-América no los lee. Lee, en cambio, a pasto, al señor Marden, cuyo pragmatismo barato, de fácil y vasto consumo en la clase media, constituye uno de los productos más conocidos de la manufactura norteamericana.

Pero³ Waldo Frank se aproxima cada día más a Hispano-América. La aparición de su hermoso libro *España Virgen*, en las ediciones de *Revistas de Occidente*; la publicación de recientes ensayos en revistas hispano-americanas, entre las cuales señalaré con especial simpatía los *Cuadernos de Oriente y Occidente* que, por inteligente y fervoroso empeño de Samuel Glusberg, han empezado a editarse en

² Alterado el texto original, en atención a la posterior difusión de la obra de Waldo Frank, claramente indicada en el testimonio del propio José Carlos Mariátegui. Se leía: "Ninguno de los libros de Waldo Frank han sido hasta ahora, que yo sepa, editados en español. Sólo una élite los conoce. El público hispano-americano no sabe casi nada de su autor."

³ Con este párrafo inició José Carlos Mariátegui su artículo sobre *Waldo Frank, América y España* —*Mundial*: Lima, 17 de febrero de 1928—, fundamentalmente integrado por sus juicios sobre *Nuestra América*, ya insertos en el *Boletín Bibliográfico* pero entonces actualizados por la versión española de ese libro. Lo insertamos aquí, porque complementa las noticias ofrecidas en el segundo párrafo acerca de la bibliografía de Waldo Frank en lengua española.

Buenos Aires; el anuncio de su próxima visita a Buenos Aires, invitado por la Universidad para sustentar en un aula una serie de conferencias; he aquí algunos hechos que confieren a la clara y fuerte figura de Waldo Frank la más interesante actualidad continental. Con la traducción de otros dos libros suyos, *Our America* y *Holiday* el público hispánico tendrá un conocimiento más o menos preciso de la obra de este gran americano, que me complazco en haber sido quizá el primero en comentar entre nosotros. La sugestiva serie de artículos que, con el título de *El Redescubrimiento de América* está publicando presentemente Waldo Frank en *The New Republic* —una de las más altas tribunas del pensamiento americano— nos persuade, en fin, de que la vida espiritual e intelectual del continente tiene acontecimientos mucho más trascendentes para su destino que la VI Conferencia Pan-Americana. En este notable trabajo Waldo Frank bosqueja una magnífica profecía del porvenir de América.

Waldo Frank puede y debe ser una excepción en el retraso con que llegan a esta América “que aún habla en español” —cuando no son las del señor Rowe— las ideas y las emociones norte-americanas. Existe un motivo para esta excepción; Waldo Frank —que en su penetrante ensayo *El Español*, capítulo de su libro *Virgin Spain*, demuestra una aptitud tan genial para penetrar en el alma y la historia de un pueblo y un conocimiento tan hondo de la psicología y la sociología españolas—, es autor de un libro que encierra en sus páginas la más original e inteligente interpretación de los Estados Unidos, *Our America*. Y no me parece posible dudar que la actitud de los pueblos hispano-americanos ante los Estados Unidos debe apoyarse en un estudio y una valoración exactos del fenómeno yanqui.

De otro lado, Waldo Frank es un representante de la inteligencia y el espíritu norte-americanos que habla así a los intelectuales de Hispano-América:

Debemos ser amigos. No amigos de la ceremoniosa clase oficial, sino amigos en ideas, amigos en actos, amigos en una inteligencia común y creadora. Estamos comprometidos a llevar a cabo una solemne y magnífica empresa. Tenemos el mismo ideal: justificar América, creando en América, una cultura espiritual. Y tenemos el mismo enemigo: el materialismo, el imperialismo, el estéril pragmatismo del mundo moderno. Si las fuerzas de la vida crea-

dora tienen que prevalecer contra ellas, deben también unirse. Este es el cruento problema de nuestros siglos y es un problema tan antiguo como la historia.

En uno de mis artículos sobre ibero-americanismo, he repudiado ya la concepción simplista de los que en los Estados Unidos ven sólo una nación manufacturera, materialista y utilitaria. He sostenido la tesis de que el ibero-americanismo no debía desconocer ni subestimar las magníficas fuerzas de idealismo que han operado en la historia yanqui. La levadura de los Estados Unidos ha sido sus puritanos, sus judíos, sus místicos. Los emigrados, los exiliados, los perseguidos de Europa. Ese mismo misticismo de la acción que se reconoce en los grandes capitales de la industria norte-americana, ¿no desciende acaso del misticismo ideológico de sus antepasados?

Y bien: Waldo Frank se siente —y es— “portador de la verdadera tradición americana”. No es cierto, que esta tradición esté representada, en nuestro siglo, por Hoover, Morgan y Ford. En las páginas de *Nuestra América*, Waldo Frank nos enseña en dónde y en quienes está la fuerza espiritual de los Estados Unidos. En su mensaje a la inteligencia ibero-americana, reivindica para su generación el honor y la responsabilidad de este patrimonio histórico:

Nosotros, la minoría de los Estados Unidos, que se dedica a la tarea de dotar a nuestro país de un espíritu digno de su magnífico cuerpo, sentimos que somos la verdadera tradición americana. En una generación más sencilla, Whitman, Thoreau, Emerson, Lincoln, representaron esa tradición; en un medio más complejo y difícil de manejar, nuestra generación encarna el Verbo. Todavía estamos diseminados en pequeños grupos en mil ciudades, todavía tenemos poca influencia en asuntos políticos y de autoridad; pero estamos creciendo enormemente; estamos apoderándonos de la juventud del país; disponemos del poder de persuasión de la fe religiosa; tenemos la energía del afecto, tenemos la permanencia de la verdad; disponemos, por decirlo así, del futuro.

Nuestra América no es un libro de historia en la acepción común de este vocablo; pero sí lo es en su acepción profunda. No es crónica ni análisis; es teoría y síntesis.

En un bosquejo de pocos y sobrios trazos, Waldo Frank nos ofrece una acabada imagen espiritual de los Estados Unidos. Más que explicar, su libro quiere sugerir. Y lo logra admirablemente.

No escribo una historia de las costumbres; menos aún una historia de las letras —dice Frank en su prólogo—. Si me he detenido largamente en ciertos escritores y ciertos artistas, lo he hecho tal como el dramaturgo elige, entre las palabras de sus personajes, las más saltantes y las más significativas para hacer su pieza. He escogido, he omitido, con la mira de sugerir un vasto movimiento por algunas líneas que puedan asir y retener algo de la solidez de la vida.

Waldo Frank no se preocupa sino de las verdades fundamentales. Con ellas compone una interpretación de todo el fenómeno norte-americano.

Este libro tiene, además, el mérito de no ser un producto de laboratorio. Su génesis es sugestiva. Waldo Frank lo dedica en el prólogo a Jacques Copeau y Gastón Gallimard quienes, en una visita a los Estados Unidos, suscitaron en su espíritu el deseo y la necesidad de encontrar una respuesta a las interrogaciones de una curiosidad inteligente y acendrada. Copeau y Gallimard plantearon a Waldo Frank con sus preguntas "el problema enorme de llevar la luz hasta las profundidades vitales y escondidas para hacer surgir —en su energía y su verdad— el juego de una vida articulada". En el curso de sus conversaciones con sus amigos franceses, Waldo Frank vio que América. El *pioneer*, sobre todo, es el que da su tonalidad

Waldo Frank señala al *pioneer*, al puritano y al judío, como los elementos primarios de la formación de Norte América. El *pioneer*, sobre todo, es el que da su tonalidad al pueblo, a la sociedad, a la vida yanquis. El espíritu de Estados Unidos se precisa, a lo largo de su historia, como un espíritu *pioneer*. El *pioneer* se asimiló al puritano.

Bajo la presión de las necesidades del *pioneer*, —escribe Frank—, absorbida toda la energía humana por el empirismo, la religión se materializó. Las palabras místicas subsistieron. Pero en el hecho, la cuestión de vivir era el mayor problema. La religión debía ayudar a resolverlo. En este terreno de la acción y de la utilidad, el espíritu puritano

y el espíritu judío se combinaron y se entendieron fácilmente.

Waldo Frank sigue la trayectoria de este acuerdo que no es a él al primero a quien se revela. También en Europa se ha advertido la concomitancia de estos dos espíritus en el desarrollo de la civilización occidental. Piensa Frank certeramente que en el fondo de la protesta religiosa del puritano se agitaba su voluntad de potencia. Un escritor italiano israelita define en esta sola frase toda la filosofía del judaísmo: "*l'uomo conosce Dio operando*". La cooperación del judío y del puritano en el proceso de creación del capitalismo y del industrialismo se explica así perfecta y claramente. El pragmatismo, el utilitarismo de los gregarios de dos religiones, severamente moralista, nace de su voluntad de acción y de potencia. El judío y el puritano, por otra parte, son individualistas. Aparecen, en consecuencia, como los naturales artífices de una civilización, cuyo pensamiento político es el liberalismo y cuya praxis económica es la libertad de comercio y de industria.

La tesis de Waldo Frank sobre Estados Unidos nos descubre una de las virtudes, una de las prestancias del nuevo espíritu. Frank, en el método y en el concepto, en la investigación y en el resultado, se muestra a la vez muy idealista y muy realista. El sentido de la realidad no perjudica su lirismo. Este exaltador del poder del espíritu sabe afirmar bien los pies en la materia. Su obra prueba concreta y elocuentemente la posibilidad de acordar el materialismo histórico con un idealismo revolucionario. Waldo Frank emplea el método positivista, pero, en sus manos, el método no es sino un instrumento. No os sorprendáis de que en una crítica del idealismo de Bryan razone como un perfecto marxista y de que en la portada de *Our América* ponga estas palabras de Walt Whitman: "La grandeza real y durable de nuestros Estados será su Religión. No hay otra grandeza durable ni real. No hay vida ni hay carácter que merezca este nombre, fuera de la Religión".

En Waldo Frank, como en todo gran intérprete de la historia, la intuición y el método colaboran. Esta asociación produce una aptitud superior para penetrar en la realidad profunda de los hechos. Unamuno modificaría probablemente su juicio sobre el marxismo si estudiase el espíritu —no la letra— marxista en escritores como el autor de *Nuestra América*. Waldo Frank declara en

su libro: "Nosotros creemos ser los verdaderos realistas, nosotros que insistimos en que el Ideal es la esencia de toda realidad". Pero este idealismo no empaña su mirada con ninguna bruma metafísica ni retórica cuando escruta el panorama de la historia de los Estados Unidos.

La historia de la colonización —escribe entonces— es el resultado de los movimientos económicos en las metrópolis. No hay nada, ni aún ese gesto casto, en el puritanismo, que no haya nacido de la inquietud en que la situación agraria e industrial arrojaba a Inglaterra. Si América fue colonizada, es porque Inglaterra era la rival comercial de España, de Holanda y de Francia. Si América fue colonizada es, ante todo, porque el fervor espiritualista de la Edad Media había pasado el tiempo de su florecimiento y por reacción se transformaba en un deseo de grandeza material. El sueño del oro, la pasión de la seda, la necesidad de encontrar una ruta que condujese más pronto a las riquezas de la India, todos los apetitos de las naciones sobrepobladas derramaron hombres y energías sobre el suelo de América. Las primeras colonias establecidas sobre la costa oriental, tuvieron por ley la adquisición de la riqueza. Su revuelta contra Inglaterra en 1775 iniciaba una de las primeras luchas abiertas entre el capitalismo burgués y la vieja feudalidad. El triunfo de las colonias, de donde nacieron los Estados Unidos, marcó el triunfo del régimen capitalista. Y desde entonces América no ha tenido ni tradición ni medio de expresión que haya estado libre de esta revolución industrial a la cual debe su existencia.

Estos son algunos escorzos del pensador. La personalidad de Waldo Frank apenas queda esbozada desde un punto de vista. El crítico, el ensayista, el historiador —historiador sí, aunque no haya escrito lo que ordinariamente se llama historia, es además novelista. Su novela *Rahab* es una de las más exquisitas novelas que he leído este año. Novela psicológica sin la morosidad morbosa de Proust. Novela apasionantemente humana y poética. Y muy moderna y muy nueva. El drama de *Nuestra América* está íntegro en su conflicto y en sus protagonistas. La inspiración religiosa, idealista, no varía. Sólo la forma de expresión cambia. El pensador logra una obra de arte; el artista logra una obra de pensamiento.

II

Un escritor español puede expresar a España; pero es casi imposible que pueda entenderla e interpretarla. El español, además, expresará una de las voces, uno de los gestos de España; no la suma de sus voces, de sus gestos y de sus colores. Sólo Unamuno, entre los españoles contemporáneos, logra esta expresión profunda, esencial, íntima, en la que el genio de España no se repite sino se recrea. Hay que venir de lejos, de un mundo nuevo descubierto por el espíritu aventurero e iluminado de España, de una raza vieja, errante, portadora de un mensaje universal, dueña del don de la profecía, de un pueblo niño, alucinado y gigantesco, deportivo y mecánico, para comprender y descubrir a esta nación en cuyo pasado se mezclan gentes y culturas tan distintas y que, sin embargo, alcanza una unidad acabada y original. Waldo Frank reúne todas estas calidades. Judío de los Estados Unidos, su sensibilidad afinada en una época de cambio y de secesión, enlaza y supera la experiencia occidental y la experiencia oriental. Es el hombre que se siente, a la vez, más allá y más acá de la cultura europea y de sus celosas supersticiones sajonas y latinas. Y que, por esto, puede entender a España como una obra concluida, no fracasada ni decadente sino, por el contrario, acabada y completa.

Mauricio Barrés nos dio, en las postrimerías de una época, una versión de excelente factura francesa, equilibrada hasta en sus excesos, sabiamente dosificados; versión de burgués provincial aunque refinado, de educación aristocrática, tradicionalista, racionalista, suavemente pascaliana; versión ordenada, ochocentista, que se detenía en la realidad, con un indeciso, elegante e insatisfecho anhelo de desbordarla. Waldo Frank, nos da, en tanto, una versión temeraria, aventurera, suprarrealista, que no retrocede ante ninguna hipótesis ni ante ninguna conjetura; versión de un espíritu nómada, —el de Barrés era un espíritu sedentario y campesino—, mesiánico y ecuménico, que rebasa a cada instante la realidad para descubrir sus contornos extremos y sus dimensiones inmatrimales.

El viaje de Waldo Frank empieza por África. Para conquistar España, sigue la ruta del moro, del berebere. Su primera estación es el oasis; su primera pregunta es al Islam. Se equivocará de camino, quien entre a España por Barcelona o San Sebastián. Cataluña es una

fisura, una grieta, en el cuerpo de España. Frank percibe —oyendo los cantos milenarios, cálidos y vehementes como el hálito del desierto—, las limitaciones de la religión mahometana. La psicología de las religiones engendradas por el desierto y el éxodo, le es familiar. También él procede de un pueblo cuyo espíritu se formó en la marcha y la esperanza. Los pueblos del desierto viven con el alma y la mirada en el horizonte. De la lejanía de su meta, depende la grandeza de su conquista y la magnitud de su mensaje.

El Islam se detuvo en España. España lo conquistó, al ser conquistada por él. En el clima amoroso de España aflojaron los ímpetus guerreros del árabe. Para un pueblo expansivo y caminante, el reposo es la derrota. Detenerse es tocar el propio límite. España se apropió de la energía, de la voluntad del Islam. Esta energía, esta voluntad, se volvieron contra el pueblo de Mahoma. La España católica, la España medioeval, la España de Isabel, de Colón y de los conquistadores, representa la trasfusión de esa energía y esa voluntad intransigentes y conquistadoras en el cuerpo de la Iglesia romana. Isabel creó, con ellas, la unidad española. Con los abigarrados elementos históricos depositados por los siglos en la península ibérica, Isabel compuso una España de un sólo bloque. España expulsó al moro, al judío. Cerró sus puertas a la Reforma. Se mantuvo intransigente, inquisitorial y dogmáticamente católica. Afirmó la contra-reforma con las hogueras de la inquisición. Absorbía todo lo que era distinto o diverso del alma que le había infundido su reina Isabel la Católica. Es el momento de la suprema exaltación española.

La voluntad de España —escribe Frank— se manifiesta, hace surgir un conjunto brillante de fuerzas individuales tan varias y grandes que la engrandecen. Cortés y Pizarro, anárquicos buscadores de oro, colaboran con Loyola, cazador de almas y con Vitoria, fundador del derecho internacional; juntos colaboran Santa Teresa, San Juan de la Cruz, la Celestina, alcahueta inmortal, el amador don Juan, con Fray Luis de León; Cristóbal Colón con don Quijote; Góngora con Velázquez. Ellos con toda España; los impulsos que simbolizan venían apuntando en la naturaleza propia de España. Pero en ese momento la voluntad de España los condensa y da cuerpo a cada uno. El santo, el pícaro, el descubridor y el poeta aparecen cual estratifi-

caciones del alma de España; y son grandes y engrandecen a España porque en cada uno de ellos vive la voluntad entera de España, su plena fuerza vital. Isabel puede descansar.

Pero alcanzar la propia meta, cumplir el propio destino es concluir. España quiso ser la máxima y última expresión del Medio Evo. Lo consiguió, cuando ya el mundo empezaba a dejar de ser medioeval. El descubrimiento y la conquista de América rompía la unidad, fracturaba el espíritu que España quería mantener intactos. La misión de España terminaba.

El español —piensa Frank— eligió una forma de propósitos y una forma de verdad que podía alcanzar; y así que la alcanzó, dejó de moverse. Su verdad vino a ser la Iglesia de Roma. El español obtuvo esa verdad y desechó las demás. Su ideal de unidad fue homogéneo; la simple fusión en cada español del pensamiento y la fe conforme a un ideal concreto. A este fin, el español redujo los elementos de su mundo psíquico, a agudas antítesis que contrapuso entre sí; el resultado fue, realmente, simplicidad y homogeneidad, es decir, una neutralización de presiones psíquicas contrarias que sumaron cero.

El libro de Waldo Frank está preñado de sugerencias. Excitante, incitador, moviliza todas nuestras energías intelectuales hacia la meta de una personal y nueva conquista de España.

III⁴

Lo que más me ha aproximado a Waldo Frank es cierta semejanza de trayectoria y de experiencia. La razón íntima, personal, de mi simpatía por Waldo Frank reside

⁴ Se ha eliminado las frases iniciales de este capítulo, debido a su carácter circunstancial y a la reticencia que su autor expresa al incluirlas. Son las siguientes:

Contra mi hábito, quiero comenzar este artículo con una nota de intención autobiográfica. Hace más de cuatro años que escribí mi primera presurosa impresión sobre Waldo Frank. No había leído hasta entonces sino dos de sus libros, *Nuestra América* y *Rahab*, y algunos ensayos y cuentos. Este eco suramericano de su obra no habría sido advertido por Frank sin la mediación acuciosa de un escritor desaparecido: Adalberto

en que, en parte, hemos hecho el mismo camino. En esta parte, no hablaré de nuestras discrepancias. Su tema espontáneo y sincero es nuestra afinidad. Diré de qué modo Waldo Frank es para mí un hermano mayor.

Como él, yo no me sentí americano sino en Europa. Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana. Pero de esto, algún tiempo después de mi regreso, yo tenía una conciencia clara, una noción nítida. Sabía que Europa me había restituido, cuando parecía haberme conquistado enteramente, al Perú y a América; mas no me había detenido a analizar el proceso de esta reintegración. Fue al leer en agosto de 1926, en *Europe*, las bellas páginas en que Waldo Frank explicaba la función de su experiencia europea en su descubrimiento del Nuevo Mundo, que medité en mi propio caso.

La adolescencia de Waldo Frank transcurrió en New York en una encantada nostalgia de Europa. La madre del futuro escritor amaba la música. Beethoven, Wagner, Schubert, Wolf, etc., eran los genios familiares de sus veladas. De esta versión musical del mundo que presentía y amaba, nace tal vez en Frank el gusto de concebir y sentir su obra como una sinfonía. La biblioteca paterna era otra escala de esta evasión. Frank adolescente, interrogaba a los filósofos de Alemania y Atenas con más curiosidad que a los poetas de Inglaterra. Cuando, muy joven aún, niño todavía, visitó Europa, todos sus paisajes le eran familiares. La oposición de un hermano mayor frustró su esperanza de estudiar en Heidelberg y lo condenó a los cursos y al clima de Yale. Más tarde, emancipado por el periodismo, Frank encontró finalmente en París todo lo que Europa podía ofrecerle. No sólo se sintió satisfecho sino colmado. París "ciudad enorme, llena de gente dichosa, de árboles y jardines, ciudad indul-

Varallanos. Frank recibió en Nueva York, con unas líneas de Varallanos, el número del *Boletín Bibliográfico* de la Universidad en que se publicó mi artículo, y me dirigió cordiales palabras de reconocimiento. Empezó así nuestra relación. De entonces a hoy, los títulos de Frank a mi admiración se han agrandado. He leído con interés excepcional cuanto de él ha llegado a mis manos. Pero lo que más me ha aproximado a él"...

Publicado en *Variedades*: Lima, 4 de diciembre de 1929.

gente a todos los humores, a todas las libertades". Para el periodista norte-americano que cambiaba sus dólares en francos, la vida en París era plácida y confortable. Para el joven artista de cultura cosmopolita, París era la metrópoli refinada donde hallaban satisfacción todas sus aficiones artísticas.

Pero la savia de América estaba intacta en Waldo Frank. A su fuerza creadora, a su equilibrio sentimental, no bastaba el goce fácil de Europa. "Yo era feliz —escribía Frank—; no era necesario. Me nutría de lo que otros, en el curso de los siglos, habían creado. Vivía en parásito; este es al menos el efecto que yo me hacía". En esta frase profunda, exacta, terriblemente cierta: "yo no era necesario", Frank expresa el sentimiento íntimo del emigrado al que Europa no puede retener. El hombre ha menester, para el empleo gozoso de sus energías, para alcanzar su plenitud, de sentirse necesario. El americano al que no sean suficientes espiritualmente el refinamiento y la cultura de Europa, se reconocerá, en París, Berlín, Roma, extraño, diverso, inacabado. Cuanto más intensamente posea a Europa, cuanto más sutilmente la asimile, más imperiosamente sentirá su deber, su destino, su vocación de cumplir en el caos, en la germinación del Nuevo Mundo, la faena que los europeos de la Antigüedad, del Medioevo, del Renacimiento, de la Modernidad, nos invita y nos enseña a realizar. Europa misma rechaza al creador extranjero, al disciplinarlo y aleccionarlo para su trabajo. Hoy, decadente y fatigada, es todavía asaz rigurosa para exigir de cada extraño su propia tarea. La hastían las rapsodias de su pensamiento y de su arte. Quiere de nosotros, ante todo, la expresión de nosotros mismos.

De regreso a los veintitrés años, a New York, Waldo Frank inició, bajo el influjo fecundo de estas experiencias, su verdadera obra. "De todo corazón —dice— me entregué a la tarea de hacerme un sitio en un mundo que parecía marchar muy bien sin mí". Cuando, años después, tornó a Europa, ya América había nacido en él. Era ya bastante fuerte para las audaces jornadas de su viaje de España. Europa saludaba en él al autor de *Nuestra América*, al poeta de Salmos, al novelista de *Rahab*, *City Block*, etc. Estaba enamorado de una empresa difícil, pensando en la cual exclamaba con magnífico entusiasmo: "¡Podemos fracasar: pero tal vez acertaremos!" Al reembarcarse para New York, Europa quedaba esta vez "detrás de él"

No es posible entender todo el valor de esta experiencia, sino al que parcial o totalmente, la ha hecho. Europa, para el americano, —como para el asiático— no es sólo un peligro de desnacionalización y de desarraigamiento; es también la mejor posibilidad de recuperación y descubrimiento del propio mundo y del propio destino. El emigrado no es siempre un posible *deraciné*. Por mucho tiempo, el descubrimiento del mundo nuevo es un viaje para el cual habrá que partir de un puerto del viejo continente. Waldo Frank tiene el impulso, la vitalidad del norte-americano; pero en Europa ha hecho, como lo digo de mí mismo, en el prefacio de mi libro sobre el Perú su mejor aprendizaje. Su sensibilidad, su cultura, no serían tan refinadamente modernas si no fuesen europeas. ¿Acaso Walt Whitman y Edgar Poe no eran más comprendidos en París que en New York, cuando Frank se preguntaba, en su juventud, quiénes eran los *representative men* de Estados Unidos? El unanimismo francés frecuentaba amorosamente la escuela de Walt Whitman, en una época en que Norte América tenía aún que ganar, que conquistar a su gran poeta.

En la formación de Frank, mi experiencia me ayuda a apreciar un elemento: su estación de periodista. El periodismo puede ser un saludable entrenamiento para el pensador y el artista. Ya ha dicho alguien que más de uno de esos novelistas o poetas que miran al escritor de periódico con la misma fatuidad con que el teatro miraba antes al cine, negándole calidad artística, fracasarían lamentablemente en un reportaje. Para un artista que sepa emanciparse de él a tiempo, el periodismo es un estudio y un laboratorio en el que desarrollará facultades críticas que, de otra suerte, permanecerían tal vez embotadas. El periodismo es una prueba de velocidad.

Terminaré esta impresión desordenada y subjetiva, con una interrogación de periodista:

¿Del mismo modo que solo judío, Disraeli, llegó a sentir en toda su magnificencia, con lujo y fantasía de oriental, el rol imperial de Inglaterra, en la época victoriana, no estará reservada a un judío, antes que a un puritano, la ambiciosa empresa de formular la esperanza y el ideal de América, en esta edad cosmopolita?

ÍNDICE

Prólogo / 7

SIETE ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD PERUANA / 73

EL PROBLEMA DE LA TIERRA / 75

DEFENSA DEL MARXISMO / 121

- I. Henri De Man y la "crisis" del marxismo / 123
- II. La tentativa revisionista de *Más allá del marxismo* / 127
- III. La economía liberal y la economía socialista / 132
- IV. La filosofía moderna y el marxismo / 138
- V. Rasgos y espíritu del socialismo belga / 144
- VI. Ética y socialismo / 149
- VII. El determinismo marxista / 156
- VIII. Sentido heroico y creador del socialismo / 160
- IX. La economía liberal y la economía socialista / 163
- X. Freudismo y marxismo / 166
- XI. Posición del socialismo británico / 169
- XII. El libro de Emile Vandervelde / 176
- XIII. El idealismo materialista / 180
- XIV. El mito de la nueva generación / 187
- XV. El proceso a la literatura francesa contemporánea / 192
- XVI. La ciencia de la revolución / 200

TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA REACCIÓN / 205

- I. Los ideólogos de la reacción / 207
- II. Contradicciones de la reacción / 210
- III. El destino de Norteamérica / 214
- IV. El caso y la teoría de Ford / 218
- V. Yanquilandia y el socialismo / 221

HISTORIA DE LA CRISIS MUNDIAL / 225

PRIMERA CONFERENCIA / 127

La crisis mundial y el proletariado peruano / 227

CUARTA CONFERENCIA / 236

La intervención de Italia en la guerra / 236

SEXTA CONFERENCIA / 247

La Revolución Alemana / 247

NOVENA CONFERENCIA / 260

La paz de Versalles y la Sociedad de las Naciones / 260

DECIMOPRIMERA CONFERENCIA / 272

Los problemas económicos de la paz / 272

DECIMOTERCERA CONFERENCIA / 279

La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental / 279

DECIMOQUINTA CONFERENCIA / 286

Internacionalismo y nacionalismo / 286

VEINTICINCO AÑOS DE SUCESOS EXTRANJEROS / 295

1905-1914: Europa pre-bélica / 297

1914-1918: La Gran Guerra / 300

La Revolución Rusa / 302

La Revolución Alemana / 304

El fascismo en Italia / 305

La Revolución China / 306

El movimiento nacionalista hindú / 309

La Revolución Mexicana / 311

Conclusión / 314

Breve epílogo / 315

LA ESCENA CONTEMPORÁNEA / 319

BIOLOGIA DEL FASCISMO / 321

Mussolini y el fascismo / 321

La teoría fascista / 326

LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA / 332

Wilson / 332

La Sociedad de las Naciones / 336

John Maynard Keynes / 340

El Imperio y la Democracia yanquis / 345

La democracia católica / 350

HECHOS E IDEAS DE LA REVOLUCIÓN RUSA / 354

Lunatcharsky / 354

LA REVOLUCIÓN Y LA INTELIGENCIA / 360

El grupo *Clarté* / 360

Henri Barbusse / 364

Anatole France / 367

Máximo Gorki y Rusia / 372

Alejandro Blok / 377

EL MENSAJE DE ORIENTE / 382

Oriente y Occidente / 382

Gandhi / 385

Rabindranat Tagore / 391

La Revolución Turca y el Islam / 396

EL ALMA MATINAL Y OTRAS ESTACIONES DEL HOMBRE DE HOY / 401

EL ALMA MATINAL / 403

LA EMOCIÓN DE NUESTRO TIEMPO / 407

Dos concepciones de la vida / 407

El hombre y el mito / 412

La lucha final / 417

Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal / 421

ESQUEMA DE UNA EXPLICACIÓN DE CHAPLIN / 425

SIGNOS Y OBRAS / 431

ROMAIN ROLLAND / 433

BERNARD SHAW / 441

JAMES JOYCE / 449

WALDO FRANK / 452