

Formación de una tradición marxista en Latinoamérica

PEDRO RIBAS RIBAS
Universidad Autónoma de Madrid

Ya sé que para mucha gente hablar de marxismo hoy es hablar de algo del pasado, o bien de una ideología política que va ligada a la dictadura. No voy a detenerme en considerar esta visión del marxismo, pero tengo que aclarar que cuando hablo aquí de él entiendo que hay que distinguir cuidadosamente entre la obra de Marx y las interpretaciones que históricamente ha tenido esta obra. De paso diré que su misma edición, que finalmente está avanzando, es toda una muestra de lo deficientemente que se ha leído a Marx con frecuencia. La nueva MEGA, de la que van publicados 60 tomos de los 114 previstos, permite ya afirmar sin lugar a dudas que Marx nos dejó un taller de trabajo en elaboración, de ninguna manera un sistema terminado. En lo que a la economía se refiere, esto quedaba ya bastante claro con la publicación de los llamados *Grundrisse*, que han sido muy poco estudiados por los marxistas, hasta el punto de que un autor como Althusser, tan influyente en los sesenta y setenta del siglo XX, no los conocía.

Pero vayamos al tema. Decía que conviene distinguir entre marxismo y Marx, esto es, entre lo que Marx escribió realmente y lo que sus amigos y seguidores han dicho y escrito de él. No hablo de sus detractores y adversarios, ya que si bien la denominación «marxismo» se debe a sus adversarios, fueron sus seguidores quienes la fueron asumiendo hasta hacerla distintivo propio.¹ Con este nombre, marxismo, socialismo marxista o simplemente socialismo, se fue formando en distintos lugares del mundo una corriente social y política que tenía como objetivo transformar el sistema de explotación capitalista en una sociedad democrática. El referente teórico de esta transformación era el pensamiento de Marx y Engels, a los que progresivamente se fueron incorporando nombres que resumían para el mundo obrero, ampliaban o simplemente comentaban la obra de Marx y Engels. Llegado un momento histórico, este pensamiento fue usado de manera fraudulenta hasta convertirlo en un dogma, en una nueva escolástica, y sirvió para legitimar una política y una estructura social que se amparaba en el hecho de haberse iniciado bajo la bandera de Marx. Me refiero al estalinismo que se instala en la Unión Soviética desde los años 30 del siglo XX.

Dicho esto, voy a tratar de mostrar algunos puntos que permitan seguir la trayectoria o formación de una tradición marxista en Latinoamérica. También soy consciente de que hablar de una tradición es quizá dar por sentado que existe una historia larga, plagada de autores y obras que formarían esta tradición. No existe tal tradición en el sentido de abundancia imponente de autores y obras, pero sí en el de una presencia social y política que tiene que ver con el mundo obrero, vale decir con el mundo de los marginados.

1 Véase Georges Haupt: *La deuxième Internationale 1889-1914*. Paris, Mouton, 1964.

¿Cómo empieza esta historia? Como en todo el mundo, como una reivindicación obrera. Y como el mundo obrero es distinto en Europa y en Latinoamérica, hay diferencias en este sentido, como las hay entre distintos países. Al igual que el desarrollo del marxismo es distinto en países industriales como Alemania o Bélgica respecto de lo que ocurre en países como España y Portugal, también es distinto en Argentina y en Perú.

La obra de Marx fue tomada como guía teórica, como guía de la acción socialista, pero esto ocurrió en un proceso lento. Esta obra fue muy desconocida hasta que los socialistas fundaron partidos y éstos, en su prensa y en sus congresos y en sus mítines, hablaron y escribieron sobre ella. La fundación de la Internacional fue, naturalmente, el primer acontecimiento importante para su difusión, con lo cual no quiero decir que Marx y Engels inventaron el socialismo: ellos mismos lo aprendieron del mundo obrero y lo reformularon, eso sí.

En lo que se refiere a la propagación y edición de escritos de Marx, fue la etapa de la segunda Internacional (1889-1914), la llamada Internacional Socialista, la que supuso un paso relevante. En el ámbito de lengua española, hay interesantes contactos entre España y Latinoamérica. Recordemos que la primera traducción española de *El capital*² hecha directamente del alemán es la del argentino Juan Bautista Justo (1865-1928), que salió en la imprenta artesanal montada en Madrid por el tipógrafo español Antonio García Quejido, el fundador de la UGT. La edición salió por entregas entre 1897-1898. Nunca he podido encontrar la correspondencia entre Justo y García Quejido, que constituye sin duda un capítulo interesante en las relaciones entre socialistas españoles y argentinos y una documentación imprescindible acerca de la primera traducción de *El capital* hecha directamente del alemán.

Justo es uno de los primeros socialistas latinoamericanos destacados y su línea de pensamiento puede servir para distinguir lo que llama Fernet Betancourt «el deslinde ideológico» ¿Deslinde de qué? Del anarquismo, sobre todo. Recordemos que el socialismo marxista se inserta en la corriente creada por el llamado socialismo utópico (Saint Simon, Owen, Fourier) para reformularlo con el pensamiento de Marx y Engels. El movimiento obrero, tanto en España, como especialmente en Latinoamérica, fue mucho más anarquista que marxista en sus comienzos. El deslinde del anarquismo, como de otros movimientos reivindicativos, ocurre con la fundación de partidos socialistas, que son los vehículos importantes para la difusión del pensamiento de Marx. El Partido Socialista Argentino nace en 1896, fundado por Juan Bautista Justo; el del Brasil, en 1892, con predominio anarcosindicalista; el de Chile, en 1899; el de Cuba, en 1904; en 1910 nace el de Uruguay.

En la filosofía académica latinoamericana tarda mucho en aparecer el socialismo como corriente de pensamiento. Habría que remontarse a la obra del brasileño Farias Brito (1862-1917) *Finalidade do mundo*, en su segunda parte, «A filosofía moderna» (1899), para encontrar una obra de un filósofo latinoamericano conocido que se ocupe de Marx.³

2 Libro I. La traducción conjunta de los libros I, II, III no salió hasta 1931, versión de Manuel Pedroso, en Santander, editorial Manuel Aguilar, un solo volumen de 1611 págs. Antes de la traducción del libro I por Justo, había aparecido una versión española, realizada por el republicano pablo Correa y Zafrilla y publicada por diario madrileño *La República*, por entregas, a lo largo de los años 1886-1887. La traducción de Correa y Zafrilla mutila el texto de Marx, además de verter intolerablemente mal la traducción francesa de este primer libro. Véase sobre la traducción de Correa y Zafrilla mi artículo «La primera traducción castellana de *El capital*», Madrid, *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 420, 1985, pp. 201-210; sobre las traducciones de Marx y de marxistas al español hasta 1939 véase mi libro *La introducción del marxismo en España (1869-1939). Ensayo bibliográfico*. Madrid, 1981; también sobre el mismo tema: Pedro Ribas (ed.). *Verbreitung und Rezeption der Werke von Marx und Engels in Spanien*. Trier, Schriften aus dem Kart-Marx-Haus, 1994.

3 Véase Raúl Fernet Betancourt: *La transformación del marxismo*. México, Plaza y Valdés, 2001, p. 39.

El socialismo de Justo nos puede dar la pauta no sólo del socialismo de esta etapa primera, la del deslinde, sino que supone una línea que será básica en el socialismo argentino. Me refiero a la impronta positivista de ese socialismo.

Justo es el primero en introducir el marxismo de manera sistemática. Y lo hace en el contexto teórico del momento, el positivismo. Pero, a diferencia de otros, no convierte el marxismo en un dogma. La supervalía (así es como traduce él *Mehrwert*), por ejemplo, no es expuesta en los términos de Marx, sino que Justo la llama «una ingeniosa alegoría» a la que no presta la atención que solía recibir en los escritos de los socialistas. Parece claro que Justo no consideraba tan central el concepto.

Uno de los puntos que desarrolla el socialista argentino es el materialismo histórico, que él no considera ni como determinismo inexorable, ni como vía para predecir acontecimientos. Sobre este asunto publicó en 1909 uno de sus libros importantes, *Teoría y práctica de la historia*, con una segunda edición en 1915, que es la que yo conozco. En este libro queda claro que se mueve en las coordenadas del positivismo de Spencer y del biologismo típico de finales del siglo XIX y principios del XX, pero no de manera acrítica. Así, al principio del libro, hablando de los organismos vivos, podemos leer textos como éste, de sabor tan spenceriano: «Las diversas funciones se subdividen y especializan, los diversos órganos van transformándose en sistemas de órganos o aparatos, y así, del amorfismo de la masa protoplasmática que toda ella siente, toda absorbe, toda digiere, toda crece, toda se contrae y se mueve salen los animales superiores con su delicada y compleja organización.»⁴

Pero inmediatamente critica a Spencer y a quienes usan comparaciones entre el organismo individual y la sociedad, forma subrepticia de justificar las castas (unos han nacido para hacer de cerebros, otros para hacer de estómago, etc.). «Así como en el animal hay células cerebrales, vellosidades intestinales, fibras musculares y palancas óseas, en el mundo social habría una clase de hombres originaria y definitivamente gobernantes, una clase rentista, encargada de absorber las sustancias nutritivas, y una clase trabajadora, alimentada y dirigida por las otras dos.»⁵

Justo rechaza tajantemente esta forma de darwinismo social. Es cierto que la biología tiene una presencia muy importante en este libro suyo, pero tal presencia no es usada para practicar un reduccionismo biológico en el proceso histórico, sino para mostrar que la condición humana va ligada a la naturaleza y para explorar las posibilidades que esta condición le ofrece a la hora de vivir y desarrollarse de la forma más humanamente digna. Lo biológico es condición básica de lo humano, pero, a diferencia de los animales, los humanos, gracias a su razón, tienen capacidad para sobreponerse a la naturaleza y por ello la completan construyendo herramientas y produciendo, produciendo no sólo para satisfacer necesidades biológicas, sino también culturales y artísticas. Podríamos decir que Justo es un ilustrado, tanto por el hecho de su confianza en la razón científica, como por su confianza en los beneficios de la educación. No es, por tanto un darwinista social a la manera de Enrico Ferri, que fue tan popular en la Europa de finales de siglo y también en América Latina. Karl Kautsky, figura clave del socialismo alemán de la segunda Internacional, fue igualmente importante en la comprensión darwinista del marxismo, si bien entendiendo que en la lucha por la vida triunfa la unión y solidaridad de los débiles, no la fuerza individual de los privilegiados.

En cualquier caso, Justo es un socialista crítico. No admite la sacralización de ningún maestro. Al igual que es crítico con las creencias religiosas como propias de edades en que la ciencia no

4 Justo: *Teoría y práctica de la historia*, p. 11.

5 Justo: *Teoría y práctica de la historia*, p. 19.

ha sustituido todavía a las leyendas, es muy crítico también con la veneración casi religiosa de los maestros («el lado religioso del socialismo», dice él⁶): «tan grande es el desprecio por todo lo anterior, que la nueva doctrina aparece como una revelación. Sus fórmulas son objeto de meticuloso culto, conservadas en su pureza y rigor originarios por fieles comentadores que denuncian como herejía toda idea de ampliarlas o reformarlas.»⁷ Justo rechaza esta forma de veneración. Por eso puede este libro suyo ser leído como una invitación al razonamiento y al apoyo racional a la idea emancipadora y liberadora del socialismo. Pero se nota que evita expresamente ser una exégesis de ningún maestro. Consecuente con el tono crítico de su planteamiento, *Teoría y práctica de la historia* puede sorprender justamente por lo poco que se atiene a comentar a Marx y lo mucho que se extiende, en cambio, en apoyar la idea y el mensaje liberador del socialismo. Con su visión positiva del realismo ingenuo⁸, Justo escribe este libro como una lección socialista por su espíritu, pero hereje o antidogmática por su defensa del pensamiento crítico. Quizá por ello tiene Justo sus detractores, en el sentido de no considerarle socialista, o de considerarlo a lo más un socialista vulgar, sin talla filosófica. Creo que tiene razón Fernet Betancourt en criticar que se considere a Justo como no verdadero marxista o como poco marxista por el hecho de ser un socialista que va por libre y que confía más en la fuerza de la asociación, en la unión de los desheredados, que en las doctrinas abstractas y de corte académico.

Si hubiera que calificar su socialismo habría que decir que es un socialismo basado en la afirmación de un ideal ilustrado, destinado a implantar la sociedad culta, libre de explotación, no sólo de unos individuos por otros, sino de un pueblo por otro. De ahí su insistencia en el internacionalismo, en la igualdad de los hombres por encima de su color o de su sexo y en su rechazo del racismo y de cualquier clase de discriminación.

Justo no es en absoluto partidario de la revolución violenta. Para él, el socialismo es cosa de transformación gradual de la sociedad y de sus instituciones. Quizás por ello insiste más, como se ve claro en su libro *Internacionalismo y patria*, de 1925, en la cuestión económica que en la política. Una y otra vez reclama la desaparición de aduanas para los productos alimenticios, que para Argentina, exportadora de trigo, de lana y de carne, considera una causa de freno a la libre circulación de productos en el mundo, lo que no le impide criticar simultáneamente el latifundio en su país y el compadreo de los caciques locales con el capital extranjero. Buena parte de las inversiones, como ocurría en los ferrocarriles, eran de capital extranjero, que no se invertía con vistas al desarrollo argentino, sino con vistas al beneficio. Y este beneficio ni siquiera pagaba impuestos en el país, sino que procedía conforme dictaba la sede central, que estaba en Londres.

Justo habla poco del carácter específico que debería revestir el socialismo en América Latina. Este aspecto, el de la inculturación del socialismo, no es algo de lo que él se ocupe especialmente. Abordar este punto chocaría seguramente con su forma de entender el internacionalismo, que va muy ligada a su concepción de progreso técnico-científico, lo que para él significa probablemente que la «civilización occidental» es título suficiente para justificar la ocupación o la conquista de territorio «primitivo». De otra forma no se entiende lo que escribe en las páginas 122-123 de *Teoría y práctica de la historia*, donde leemos cosas como ésta: «Cada pueblo está obligado a explotar por sí mismo o abrir a la explotación de los otros las riquezas naturales del suelo que considera suyo,

6 Justo: *Teoría y práctica de la historia*, p. 461.

7 Justo, *Teoría y práctica*, op. cit., pp. 461-462.

8 «La filosofía del pueblo es el realismo ingenuo, el modo de ver intuitivo que los filósofos desdeñan.» Justo: *Teoría y práctica* ..., op. cit., p. 473.

so pena de perder su dominio por la violencia.» Así se explica que diga a continuación: «¿vamos a reprocharnos el haber quitado a los caciques indios el dominio de la Pampa?», o que vea tan favorablemente que los Estados Unidos arrebataran a Méjico la mitad de su territorio. Ya sabemos que Marx criticaba duramente la destrucción que los ingleses practicaban en la cultura de la India, pero, al mismo tiempo, consideraba que la labor de los británicos allí significaba un paso en favor de la civilización.

De momento lo que conviene señalar es la impronta positivista que Justo extiende en Argentina.

Contemporáneo de Justo fue José Ingenieros (1877-1925), autor muy conocido y de notable influencia. Si bien no fue propiamente socialista, sí habló muy favorablemente de la Revolución Soviética, de la transformación moral que ella conlleva, con sus gérmenes de justicia social y solidaridad, tan indispensables para superar la situación de inmoralidad creada por el capitalismo. El socialismo positivo de Ingenieros contribuyó a consolidar la tradición positivista en la que se insertó el marxismo en la Argentina y en general en Latinoamérica.

Veamos aquí la figura de Mariátegui.

El peruano José Carlos Mariátegui (1895-1930) es considerado por algunos como el primer marxista latinoamericano, no en sentido cronológico, ya que en este sentido estaría antes Justo, sino en el de ser el autor que ha inculcado el marxismo en Latinoamérica. Mariátegui estuvo entre 1919 y 1923 en Europa, en Italia preferentemente, donde se casó con una italiana. Está claro que este conocimiento de Europa fue parte de su aprendizaje, por lo que ha sido acusado con frecuencia de europeísta. Víctor Raúl Haya de la Torre, el fundador del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), le acusa precisamente de eso, de europeísta. Haya de la Torre fue también un autor muy influyente en el movimiento social y político del Perú y de otros países del subcontinente. Pero su diferencia fundamental con Mariátegui acerca del marxismo consiste en que mientras Haya de la Torre lo considera algo europeo, imposible de aplicar en Latinoamérica, Mariátegui lo considera como flexible en sí mismo. Según Haya, el marxismo no puede dar cuenta de la realidad indoamericana, de manera que la universalidad del método marxista niega la diferencia o la particularidad de Indoamérica, por lo que insertarlo en este ámbito es superarlo como tal método. Para Mariátegui, en cambio, el marxismo no es una filosofía europea que va necesariamente ligada a la realidad europea, sino que es capaz de ser aplicada en distintos lugares geográficos y en distintos medios sociales. No hay contradicción entre marxismo y peculiaridad latinoamericana. Ésta es la razón de que fuera acusado de europeísta. Este debate entre la universalidad del socialismo y la peculiaridad latinoamericana, sobre el que aquí no me puedo detener, es un tema de discusión permanente, que dura hasta hoy bajo distintas formas.

Veamos algunos puntos que definen la orientación de su pensamiento, como su marxismo abierto, su título de fundador del marxismo latinoamericano, su comprensión del materialismo histórico,

Su marxismo abierto y sus fuentes.

Se ha hablado a menudo de su proximidad a Gramsci y de si lo conoció. Ante todo, parece hoy claro que en Europa no tuvo contacto directo con Gramsci, aunque sí conoció el periódico *L'Ordine Nuovo* del que Gramsci era colaborador.⁹ Y es indudable que el marxismo de Mariátegui tiene

9 Robert Paris (*La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981, p. 85n y 101) sostiene que no conoció a Gramsci directamente, discrepando de Antonio Melis. Véase de Antonio Melis (ed.): *Mariátegui. Correspondencia 1915-1930*. Lima, Biblioteca Amauta, 1984, 2 vols.

bastantes puntos de contacto con el de Gramsci, en el sentido de acentuar la práctica y rechazar el cientificismo, pero probablemente se debe esto más al espíritu o ambiente intelectual de la época que a influencia de uno en otro. Los autores italianos que Mariátegui cita con frecuencia y por los que siente simpatía son especialmente Gobetti y Croce y, a través de éste, Labriola.

Lo cierto es que el marxismo de Mariátegui marca un cambio también en las bases filosóficas, ya que no sigue la senda del positivismo, sino que se apoya en bases de sentido más bien idealista. Sus referentes no son ni Spencer, ni Ferri, ni Kautsky, sino Bergson, Sorel, Croce, es decir autores que reaccionan contra el positivismo. Para Mariátegui el marxismo no es una teoría científica, sino una doctrina de emancipación, un proyecto de transformación social. Lo que él defiende es un marxismo abierto. Ello no quiere decir que no propugne un marco o conjunto de pensamientos definidos, pero el alma de este conjunto es el proyecto transformador.

Su título de fundador del marxismo latinoamericano.

Este título se lo concede desde luego Fornet Betancourt: Mariátegui es el que «funda una tradición marxista en América Latina. Tal es la actual importancia de la obra de Mariátegui como obra que funda una tradición.»¹⁰ ¿En qué consiste esta labor? En primer lugar, en haber unido cuestión nacional y revolución socialista. Mariátegui se distingue precisamente por ser un intelectual que confía en el pueblo, en los indígenas. Valora muy positivamente el comunismo incaico, no en el sentido de pretender volver atrás en el tiempo, sino de aprovechar los hábitos de cooperación y solidaridad de los campesinos, su socialismo, para ese proyecto de transformación, incorporando así lo vivo de su tradición para insertarlo en una etapa nueva. Así es como tiene sentido integrar lo particular en lo universal. Y éste es el meollo de su populismo, si se quiere hablar de populismo en Mariátegui. Uno de los capítulos de su libro más conocido, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* se titula precisamente «El problema del indio». Lo primero que dice Mariátegui es que el problema indígena no es separable del problema económico.¹¹ ¿Cuál es el problema de los indígenas? Indudablemente es el de la miseria y la explotación en que viven. Esta situación viene ya del virreinato, de la época de la conquista española, que, por un lado, exterminó a gran parte de los indios y, por otro, los redujo a servidumbre (Mariátegui deja caer alguna vez la desgracia del Perú por haber sido colonizado por un pueblo europeo en decadencia). Pero lo peor es que la independencia y la República no han traído la liberación para ellos, sino que, bajo los gamonales (los terratenientes), han seguido sometidos y expropiados, privados de la posesión de la tierra, siendo así que el indio se siente tan devotamente vinculado a ella. El camino de la solución para Mariátegui está en el socialismo, que se incardinará fácilmente en sus hábitos debido a la tradición comunista que ellos mantienen viva. En cualquier caso, para Mariátegui, se trata de incorporar a los indios a la ciudadanía del Perú, de convertirlos de siervos y esclavos en ciudadanos comprometidos con la República.

Materialismo histórico.

Donde mejor puede verse la forma en que Mariátegui entiende el materialismo histórico es en su obra *Defensa del marxismo*, conjunto de artículos publicados en 1928-1929¹². Aquí deja claro que no entiende el materialismo histórico como determinismo económico. O, dicho de otra manera, el

10 Fornet Betancourt: *La transformación del marxismo...*, p. 130.

11 «La cuestión indígena 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'» Mariátegui: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Vol. 2 de las *Obras completas* en 20 vols. Lima, Amauta, 1988, p. 35.

12 Es el vol. 5 de las mencionadas *Obras completas*.

socialismo no necesita ir más allá del marxismo (*Más allá del marxismo* es el título de Hendryk de Mann que Mariátegui está criticando en *Defensa del marxismo*) precisamente porque no implica el determinismo que el autor belga le atribuye, sino que consiste, tiene su consistencia, en la actuación del proletariado. Escribe Mariátegui en este libro: «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 (...) En ese proceso cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista.»¹³

Mariátegui no rechaza el materialismo, aunque busque apoyos filosóficos en autores de filiación más bien idealista. Pero a la hora de definir este materialismo lo primero que hace es proclamar que Marx «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 revolucionaria.»¹⁴ En segundo lugar «el materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso histórico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual.» (Ibid.)

Así, pues, distingue el materialismo histórico como método y materialismo filosófico. El de Marx es un método para analizar el capitalismo, y el socialismo consiste, en palabras de Mariátegui, en la lucha por transformar el capitalismo en una sociedad nueva; «vana es toda tentativa de catalogarla [la crítica de Marx] como una simple teoría científica».

Para el autor peruano lo importante del marxismo es que está vivo en un movimiento de masas, y es ahí donde opera como lo pretendía Marx, «como evangelio y método de un movimiento de masas.»¹⁵ Obsérvese que Mariátegui no evita, sino todo lo contrario, acudir a símiles religiosos, justamente cuando trata de mostrar que el marxismo carece de sentido si no es entendido como acción transformadora, como lucha por una sociedad nueva.

¿No hay, pues, un sentido de dogma, de núcleo doctrinal en el marxismo? Como indica Fornet, aquí está la ambigüedad en que se mueve Mariátegui, ya que, por un lado, la correcta dirección ideológica atribuida por él al método no es deducible de éste, mientras que por otro, el método cobra vida gracias a la acción de las masas. Y creo que Fornet acierta totalmente al decir que «la concepción mariáteguiana del marxismo vive de esta ambivalencia o ambigüedad.»¹⁶ Seguramente está aquí la explicación de que Mariátegui atribuya a la filosofía, al pensamiento, un carácter matinal, y no de crepúsculo, a diferencia de Hegel. Precisamente porque se trata de hacer brotar, de crear una sociedad nueva, que está delante, que ha de surgir de la voluntad creadora, y no de la mera especulación. Y de ahí el papel que Mariátegui, siguiendo a Sorel, atribuye al mito, al mito encarnado en las masas como ideal de transformación, lo que ha dado pie frecuentemente a descalificar a Mariátegui esta vez como irracionalista o voluntarista. También convendría recordar que Mariátegui conocía muy bien el pesimismo y el nihilismo que se extendió tras la primera guerra mundial con obras como la de Spengler y que Mariátegui resalta expresamente su visión del socialismo como contrapunto, como superación de ese pesimismo decadente. De ahí su acento en la voluntad de creación, que encuentra en autores como Bergson un apoyo evidente, pero que Mariátegui quiere mostrar con ejemplos como el del papel de las masas en la Revolución Soviética y en el entusiasmo que esta revolución ha despertado en el mundo obrero.

13 Mariátegui: *Defensa del marxismo*, p. 69.

14 Mariátegui: *Defensa del marxismo*, p. 40.

15 Mariátegui: *Defensa...*, p. 41.

16 Fornet Betancourt: *La transformación...*, p. 151.

Lo cierto es que Mariátegui habla de dogma, que carece de sentido si se refiere a un sistema petrificado, incapaz de desarrollo, pero que «adquiere validez si se lo aplica a un movimiento social en marcha» El dogma significa, pues, «la doctrina de un cambio histórico» y en tal sentido, «nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento.»¹⁷ En el mismo artículo en el que escribe esto, habla de «brújula» y de «rumbo». Y en este mismo contexto, después de señalar que el «dogma no es un itinerario, sino una brújula en el viaje»¹⁸, acude a Sorel para señalarlo como intelectual «fuera de la disciplina de partido, pero fiel a una disciplina superior de clases y de método.»¹⁹ El dogma o la doctrina es, pues, importante porque permite la fidelidad al proyecto que en él se encierra, al tiempo que evita la ilusión de creerse absolutamente libre. Pero su verdadera función es la de servir de brújula que señala el norte, es decir, la transformación, la revolución.

Un estudio del marxismo en Latinoamérica debería recoger no sólo el contexto histórico social y político de la región sino también las manifestaciones que dan idea de la presencia del marxismo en la sociedad. Las polémicas que surgieron en los años 30 en Méjico entre Vicente Lombardo Toledano (1894-1958) y Antonio Caso (1883-1946) proporcionan mucha información tanto de la importancia que social, política y culturalmente se daba al marxismo como de lo que se conocía y leía de él. Lombardo Toledano defendía que la universidad tenía que ser crítica y científica, pero, a la vez, debía transmitir valores éticos a los estudiantes. Y los mejores valores éticos eran los del socialismo. Antonio Caso, que era uno de los filósofos más prestigiosos de Méjico, intervino para criticar el marxismo por ser materialista, es decir, por desatender nada menos que la mitad de la realidad, la espiritual, cultural, religiosa. Uno de sus apoyos para oponerse al materialismo es la obra de Fernando de los Ríos *El sentido humanista del socialismo* (1926). Se nota muy claramente en esta polémica que el rechazo del marxismo proviene de un reduccionismo materialista del mismo. Lo que se combate no es el socialismo, sino su fundamentación materialista. No puedo extenderme ahora sobre esta polémica, en la que intervinieron otros autores, pero ella demuestra, por un lado, que el marxismo se debatía en el terreno filosófico, ya que en la polémica entraron enseguida elementos como el materialismo, el papel de la ciencia, el determinismo en la historia, etc. Por otro lado, el debate muestra el grado de conocimiento de textos de Marx y Engels y de autores marxistas. Y lo que es evidente desde la década de los años 30 del siglo XX es que el marxismo empieza a estar presente en la universidad, como lo ponen de manifiesto Carlos Astrada (1894-1970), que representa un interesante intento de conectar marxismo y existencialismo, o también Alejandro Korn (1860-1936), que distingue muy claramente entre Marx y marxismo, de manera que está con Marx por motivos éticos, pero discrepa de su materialismo histórico y propugna una fundamentación ética del socialismo a la manera neokantiana.

Esta presencia en la Universidad se ve confirmada en José Vasconcelos (1882-1959), cuyo *Manual de historia de la filosofía* (1937) es el primero en considerar el marxismo como corriente filosófica, aunque sea para criticarlo desde una orientación cristiana, por su pretensión científica. Vasconcelos critica, siguiendo a Sombart, la teoría económica de Marx, pero leyendo su crítica parece claro que no está rechazando tanto a Marx como al marxismo ortodoxo entonces dominante, que era el estalinismo.

17 Mariátegui: *Defensa* ..., p. 125.

18 Mariátegui: *Ibid.*, p. 126.

19 Mariátegui: *Ibid.*, p. 126.

Con esto creo que tenemos ya indicios para señalar en el marxismo latinoamericano dos direcciones bastante diferentes, la dirección positivista, inaugurada por Justo y seguida por Ingenieros (aunque éste no fuese propiamente marxista) y por Aníbal Ponce, y otra dirección, que yo diría que ha encarnado en autores como Ernesto Che Guevara (1928-1967), el Che, y en Adolfo Sánchez Vázquez (1915), por supuesto, pero también en autores de la llamada filosofía de la liberación, no todos ellos de filiación marxista. Una de las características de la filosofía de la liberación es su peculiar acento en la dependencia de América Latina como parte del llamado tercer mundo respecto del primer mundo. Tal es el contexto en que se plantea esta filosofía, en la que hay bastantes matices que distinguir entre sus representantes.

En el Che, lo peculiar de Latinoamérica tiene una presencia bien manifiesta en su intervención en la revolución cubana. De él se ha hablado mucho como hombre práctico, pero además de práctico era un gran pensador. Conocía a Marx bastante bien, aunque no lo leyó como dogma debido a que tampoco vio en el revolucionario alemán una obra acabada, sino un proyecto en marcha, abierto. El Che no sólo critica el capitalismo, sino también el socialismo, como se ve en la crítica al Manual de economía política, de 1963²⁰. ¿Cuál sería su aportación? Justamente poner en marcha el socialismo, señalar vías, experimentar formas de actuación para construir una sociedad nueva. Guevara está convencido de que construir el socialismo es formar un hombre nuevo, uno que sea *sujeto*. Leyendo sus escritos se percibe que él no habla como maestro que sabe lo que es el socialismo, sino que lo quiere enseñar al tiempo que lo aprende, que lo pone en práctica. Y lo que, sobre todo, se percibe es su humanismo, en el sentido de que no se trata tanto de atender a valores económicos como a la dignidad del hombre y a lo que hay que hacer para que esa dignidad sea reconocida. El primer requisito para que esto ocurra es que el hombre sea sujeto: que se coimplique con el proyecto, que lo haga suyo. Se trata de ir al comunismo, pero conscientemente, como sujeto.

Los obstáculos que hay que superar para realizar ese proyecto son muchos, pero el camino para que el hombre nuevo adquiera perfil es la educación.

Todos estos aspectos muestran la filiación argentina de su humanismo, en la línea de Justo, Ingenieros, Ponce, una línea en la que se funden ciencia y ética. Naturalmente, el humanismo cubano de la línea Martí se inserta perfectamente en esta orientación, de la que el pensamiento del propio Martí es un ejemplo magistral.

En Sánchez Vázquez el marxismo madura desde una etapa que podemos llamar ortodoxa, hasta aproximadamente 1960, para reorientarse hacia un marxismo praxeológico y crítico a partir de esos años. En 1967 publica *Filosofía de la praxis*, un título gramsciano hasta en su expresión. Este libro es una muestra del rigor conceptual con el que Sánchez Vázquez pretende conjugar teoría y práctica. Ya se enfrenta aquí a la interpretación althusseriana de Marx, interpretación a la que dedicará después el libro *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*²¹. Lo que él acentúa, intentando recuperar un Marx humanista, es precisamente la praxis, la acción revolucionaria. Y lo hace con un imponente análisis del pensamiento de Marx para mostrar el sentido de esta práctica y su indisoluble unión con la teoría.

20 Ernesto Che Guevara: *Apuntes críticos a la Economía Política*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2006. En estos «apuntes» adopta Guevara un tono bastante crítico con las formulaciones del manual soviético. Escribe, por ejemplo, acerca de la página 335 de este manual: «La forma en que está redactado el párrafo indica una verdad que no se dice claramente: La URSS constituye un sistema mundial del socialismo con un solo país socialista (ella misma). En otras palabras, la URSS impone el socialismo mediante la fuerza de las armas a los países de Democracia Popular.» Pág. 98.

21 Madrid, Alianza Editorial, 1978.

En definitiva, el socialismo tiene para Sánchez Vázquez una base científica, pero no es *necesario*, sino una opción *libre*, producto de posibilidades que se ofrecen al hombre en su quehacer vital. Es, de nuevo, una llamada al humanismo, un marxismo humanista que se inserta en la corriente de profundo arraigo en Latinoamérica, como se muestra en tantos ejemplos de la filosofía predominante en ese ámbito.

No creo que hoy merezca tanta atención el problema de la ortodoxia como ha tenido en los años en que había que marcar distancias respecto del marxismo oficial de la Unión Soviética. Está claro que mientras ésta existió y, especialmente en el periodo estalinista, los partidos comunistas tuvieron con ella una conexión que a menudo fue esterilizante, debido a que el marxismo se distribuía *prêt à porter*, enlatado, desde los almacenes de Moscú, y los comunistas del mundo lo recibían sin necesidad de elaborarlo por sí mismos. Pero esta situación ha cambiado mucho. Naturalmente, si hacemos la historia del marxismo desde la argumentación filosófica, que es como debe hacerse, si tratamos filosóficamente del marxismo, enseguida aparecerá el asunto de la originalidad, de la independencia del pensamiento y, por tanto, del rechazo de las ortodoxias como un ingrediente esencial de los comunistas interesantes.

Ciertamente, falta mucho por estudiar sobre el tema: la difusión del marxismo, la presencia del marxismo en la prensa obrera, sus conexiones con el marxismo español, las conexiones entre unos países y otros de Latinoamérica. El asunto es tan rico y multiforme, que aquí sólo he pretendido sugerir algunas perspectivas sobre él y, especialmente, animar a los jóvenes a estudiarlo.

Bibliografía

- Alba, Víctor (ed.): *Le mouvement ouvrier en Amérique latine*. Paris, Les Editions ouvrières, 1953.
- Aricó, José (ed.): *Los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Siglo XXI, 1978.
- Astrada, Carlos: *El marxismo y las escatologías*. Buenos Aires, Porción, 1957.
- Bermejo Santos, Antonio: *José Carlos Mariátegui. Humanismo y contemporaneidad*. Panamá, Universidad de Panamá, 2006.
- Caso, Antonio: *Obras completas*, UNAM, México, 1971-1973.
- Cerutti Guldberg, Horacio: *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Chang-Rodríguez, Eugenio: *Política e ideología en José Carlos Mariátegui*. Madrid, Porrúa Turanzas, 1983.
- «Che» Guevara, Ernesto: *Apuntes críticos a la Economía Política*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2006.
- Demenchonok, Eduardo: *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*. Bogotá, El Buho, 1990.
- Flores Galindo, Alberto: *La agonía de Mariátegui*. Lima, Desco, 1982; incluido también en el tomo II de *Obras completas* del mismo autor (Lima, Sur, 1993).
- Fornet Betancourt, Raúl: *La transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México, Plaza y Valdés, 2001.
- García Bacca, Juan David: *Lecciones de historia de la filosofía*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1973, 2 vols.
- Guadarrama, Pablo: *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. Bogotá, Universidad INCCA, 1990.

- *Marxismo y posmodernidad*. Universidad Central de Las Villas, 1997.
- Haupt, Georges: *La deuxième Internationale*. Paris, Mouton, 1964.
- Ingenieros, José: *Obras completas*. Buenos Aires, L. J. Rosso, 1930.
- Justo, Juan Bautista: *Teoría y práctica de la historia*. Buenos Aires, Lotito Barberis, 1915.
- *Internacionalismo y patria*. Buenos Aires, La Vanguardia, 1925.
- *Obras completas*. Buenos Aires, 1947.
- Korn, Alejandro: *Obras completas*. Buenos Aires, 1949.
- Lombardo Toledano, Vicente: *Obras completas*. México, 1971.
- Maihold, Günther: *José C. Mariátegui, Nacionales Projekt und Indio-Problem*. Frankfurt/M., 1988.
- Marchena, Juan (ed.): *José Carlos Mariátegui*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.
- Mariátegui, José Carlos: *Obras*. Lima, Amauta, 20 vols., diversas reimpressiones.
- *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979. Prólogo de Aníbal Quijano.
- Melgar Bao, Ricardo: *El movimiento obrero latinoamericano. Historia de una clase subalterna*. Madrid, 1968.
- Melis, Antonio (ed.): *Mariátegui: Correspondencia 1915-1930*. Lima, Amauta, 1984, 2 vols.
- Mella, Julio Antonio: *Documentos y artículos*. La Habana, 1975.
- Paris, Robert: *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981.
- Ponce, Aníbal: *Obras*. Compilación y prólogo de Juan Marinello. La Habana, Casa de las Américas, 1975.
- Posada, Francisco: *Los orígenes del pensamiento marxista en Latinoamérica. Política y cultura en José Carlos Mariátegui*. Madrid, Ciencia Nueva, 1968.
- Ribas, Pedro: *La introducción del marxismo en España* Madrid, la Torre, 1981.
- «La primera traducción castellana de El capital». Madrid, *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 420, 1985, pp. 201-210.
- Rouillon, Guillermo: *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.
- Sánchez Vázquez, Adolfo: *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967.
- *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*. Madrid, Alianza Editorial, 1978.
- Scarón, Pedro (ed.): *Karl Marx/Friedrich Engels: Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.
- Vargas Lozano, Gabriel: *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*. México, Universidad de Nuevo León, 2005.