

Gramsci y Mariátegui: frente a la ortodoxia

Fernández-Díaz, Osvaldo

Osvaldo Fernández Díaz: Catedrático chileno en la Universidad de París X-Nanterre. El presente artículo ha sido extraído de Gramsci e la critica dell'americanismo de G. Baratta y A. Catone (eds.), Cooperativa Diffusioni '84, Milán, 1989. pp. 370-386.

La confrontación entre Gramsci y Mariátegui, que en otro ámbito apenas ayuda a completar la biografía intelectual de uno de los dos, considerada desde el punto de vista de la lectura que habían realizado de Marx, adquiere particular importancia en cuanto se introduce en la problemática del marxismo producido en la época.

1. Detrás del impacto de la revolución rusa ambos pensaron en Marx en términos de ruptura, por lo que la dinámica dominante de sus reflexiones es la de superación de una ortodoxia y la duda permanente acerca de la necesidad de reemplazarla. Por la misma razón, toman distancia de lo que era oficial en la esfera marxista antes de la Primera Guerra Mundial, colocándose fuera de la órbita de la Segunda Internacional. Sin embargo, aún refutando la ortodoxia de ésta, tienen en cuenta las insuficiencias teóricas de Bernstein, que ven como el otro extremo del dogmático Kautsky, revelando así las lecturas comunes de Labriola y de Sorel. Quizás por esto, además, interpretan como alternativa lo que el pensamiento de Lenin había obtenido en Rusia gracias a la lectura crítica del canon socialdemocrático, indicando - como dice Mariátegui - con la prueba «irrecusable» de una revolución, «el único medio de proseguir y superar a Marx»¹.

Pero más que nada los acerca el haber intentado mantener un rigor dentro de la concepción del marxismo como pensamiento abierto, para lo cual Mariátegui propone la heterodoxia como movimiento interno y necesario de la ortodoxia, mientras que Gramsci recorre las alternativas comprendidas en la idea de ortodoxia como pensamiento que se basta a sí mismo. Tales propuestas podían sólo leerse en el espacio nuevo en el cual desarrollaron el marxismo, que incluía la reacción con-

¹José Carlos Mariátegui: Defensa del marxismo, Amauta, Lima, 1974, p. 126.

tra el abrasador castigo dogmático que comenzaba a invadir el horizonte marxista al final de los años 20.

En efecto, cuando Mariátegui escribe su Defensa del marxismo (1928), habían ya sido publicados los Principios del leninismo (1924) y la revista soviética Bajo la Bandera del Marxismo había fijado el esquema central del Diamat. Por otro lado no es casual que la crítica a la ortodoxia de Gramsci tome cuerpo a través de una crítica del manual de Bucharin, Teoría del Materialismo histórico. Las Osservazioni e note critiche su un tentativo di «saggio popolare di sociologia» llegan a la redacción «definitiva» (1932-33) cuando la noción de «marxismo-leninismo» aparecía ya codificada por Stalin. Tal situación induce a preguntarnos si también la manera cómo lo escribieron no se la propusieran así, nos referimos, por ejemplo, al controversial uso de los conceptos en Mariátegui, o al no menos controversial aspecto fragmentario de los Cuadernos.

Hablar del carácter fragmentario de la obra de Gramsci es sin duda alguna riesgoso ya que se puede advertir que los Cuadernos contienen notas provisionales, preliminares a una obra que sería redactada después. Esa era la intención del autor. Si la hubiera escrito, ¿la obra habría mantenido en su redacción definitiva el mismo estilo dominante en los Quaderni? Naturalmente, son preguntas sin respuestas, que se refieren a una obra que permanece así, dispuesta en estos núcleos estratificados de reflexión. Por lo tanto es esta la manera como debemos recibirlos materialmente y no sobre la base de lo que habría podido o habría debido ser. Además, es así como fueron leídos; es la forma de Gramsci que conocemos y que de esta manera ha determinado el marxismo de hoy. Fragmentario no quiere decir sin embargo carente de coherencia interna, ni que ésta no pueda fundamentarse en otro tipo de rigor, derivado de la constante oposición a la rigidez ortodoxa. Y es precisamente de este otro tipo de rigor del cual queremos hablar en este trabajo, buscando indagar la propuesta implícita en la otra manera de tratar la instancia ortodoxa, puesta en práctica por Mariátegui y Gramsci.

2. Mariátegui enfrenta por primera vez el problema de la ortodoxia en un ensayo publicado en la revista Mundial de Lima el 25 de noviembre de 1927. En el artículo, publicado en la sección «Peruanicemos al Perú» e intitulado «Heterodoxia de la tradición», postula la necesidad, para las posiciones vanguardistas e innovadoras de la «nueva generación», de recuperar la tradición².

² Este artículo continúa a «Reivindicación de Jorge Manrique», publicado en Mundial de Lima, 18/11/1927.

Ya desde el título puede percibirse el tramado de las antítesis en este trabajo. Las dos oposiciones que lo componen plantean en cierto sentido la temática siguiente: cómo el cambio puede hacerse cargo de la tradición. La respuesta abre el artículo bajo la forma de una tesis que el mismo Mariátegui define como «revolucionaria»:

«Porque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongacion de un pasado en un presente sin fuerzas, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre»³.

Como podemos ver abundan en este texto las antítesis, y Mariátegui parece asumir la oposición en donde es mayor la violencia entre los extremos, como testimonian ese «viva» opuesta a «muerte», ese «pasado» opuesto a «presente», o también «móvil» opuesto a «fija». Típico procedimiento del discurso antioligárquico, el cual pretende expresar una situación real, caracterizada por las tensiones concretas e históricas de una sociedad a mitad de camino entre la modernidad capitalista y un tradicionalismo de caciques.

Frente a una vieja tradición oligárquica, con raíces que se remontan a los primeros encomenderos, estaba surgiendo una práctica cultural nueva, moderna, que derivaba del proceso de reforma universitaria del año 1919 y se alimentaba de los movimientos políticos y literarios de avant garde, iconoclasta por la manera como rompía con la tradición. Un movimiento anti-civilista que se había fortalecido con la ilusión del populismo de Augusto B. Leguía.

Mariátegui se integra a este proceso de renovación cultural desde su llegada a Lima en 1923, está presente en las Universidades Populares, creadas como continuación de la práctica política de la reforma universitaria. Cuando el presidente Leguía exilia a Haya de la Torre, Mariátegui pasa a dirigir la revista Claridad y dos años después se dirigirá a este mismo sector intelectual para crear la revista Amauta. En este proceso de enlace e identificación, concuerda en una primera etapa con las posiciones del APRA.

Estas oposiciones del discurso eran reales en cuanto expresaban la tensión existente entre el oficialismo oligárquico y las posiciones renovadoras. Dijimos que el discurso de Mariátegui las asume; buscando, sin embargo, introducir mediaciones que recuperen la tradición para las nuevas posiciones culturales. Por lo tanto, mientras por un lado se separa radicalmente de las posiciones civilistas, por el otro

³J.C.Mariátegui: Peruanicemos al Perú, Amauta, Lima, 1972, p. 117.

se aleja de la actitud puramente negativa de las posiciones iconoclastas de la «nueva generación», tratando de recuperar la tradición para la vanguardia. Busca entonces una posición de síntesis que no signifique equilibrio ni eclecticismo. Y la operación que llevará a cabo desarticulará la coherencia de la tradición oligárquica y, al mismo tiempo, proveerá a las nuevas posiciones de un elemento dinámico. Este elemento será el pasado incaico que es contemporáneamente un factor cultural y un fenómeno social que en el Perú de Mariátegui representa un 4/5 de la población.

Pero con esto no estaba resuelta la antinomia tradición/revolución: aún no se tomaba en consideración el aspecto político de la cuestión. Era necesario llegar hasta el corazón mismo de la alternativa ideológica, o sea, ¿qué tipo de socialismo para el Perú? Y por lo tanto tomar posición entre las varias versiones del socialismo que en ese momento circulaban en América Latina.

En ese momento, el año 1928, Mariátegui había roto con el APRA. El Manifiesto, en donde Haya toma la decisión de hacer del APRA un partido es de enero de 1928, y la carta colectiva de Lima, que Mariátegui firma junto a otros, es del 10 de julio. Detrás de la disputa acerca de si el APRA debe ser un partido (Haya) o sólo un movimiento (Mariátegui), había un problema más decisivo que tenía que ver con la posibilidad del socialismo en Perú y en América Latina. Frente a las posiciones apristas, Mariátegui asumía una actitud bastante ortodoxa.

3. Sin embargo, paralelamente a este hecho crucial para el desarrollo de sus ideas, comienza a generarse otro conflicto, menos transparente, pero no por eso exento de serias repercusiones en su manera de pensar. Nos referimos a las divergencias respecto a la política de la Tercera Internacional comunista hacia la América Latina. Los conflictos se agudizan con la creación de una célula comunista en el Cuzco que reconoce el Bureau argentino de la Tercera Internacional en el mismo momento en que Mariátegui fundaba el Partido Socialista de Perú. Con esta creación el conflicto se hace evidente. Mariátegui conocía demasiado bien las «21 condiciones» de la Tercera Internacional para no saber que las desafiaba llamando Socialista al partido que estaba fundando.

En este caso se separaba de las posiciones de la Tercera Internacional asumiendo una actitud heterodoxa. Su idea de partido era diferente, ya que diferente era su concepción del socialismo que según Mariátegui no debía ser «un calco y una copia, sino una creación heroica»⁴.

⁴J.C.Mariátegui: «Aniversario y balance» en Amauta N° 17.

En el número 17 de la revista *Amauta* comienza una serie de artículos en los cuales entabla una polémica con las ideas de Henri De Man y que llama Defensa del marxismo. En estos ensayos, en el curso de una confrontación crítica con el belga, hará explícitas las propias concepciones del marxismo. Tres son los aspectos clave de esta explicación:

1. Profundización de las nociones de ortodoxia/heterodoxia mediante la pareja conceptual herejía/dogma, que son utilizadas como metáforas.
2. Una transformación del concepto de revisionismo, del cual amplía el campo semántico para introducirlo en el marxismo como profilaxis interna.
3. Una crítica del positivismo.

En esta obra, la misma problemática está desarrollada mediante el juego de tres parejas conceptuales: ortodoxia/heterodoxia, herejía/dogma y revisionismo/marxismo. La primera une esta serie de ensayos con temas abordados en la sección «Peruanicemos al Perú», instituyendo procedimientos metodológicos comunes entre lo que había dicho a propósito del vanguardismo y lo que pasa a examinar aquí a propósito del marxismo.

Pero no es a través de los conceptos ortodoxia/heterodoxia que se desarrollará la nueva temática, sino más bien con los de herejía/dogma, quizás para demostrar que la cercanía entre los extremos puede pensarse también allí donde estos parecerían más lejanos y absolutamente opuestos. Ese es el valor metafórico que parece indagarse con la antítesis herejía/dogma. Por ejemplo, en el primero de esta serie de dieciséis ensayos, mientras se está examinando la naturaleza del revisionismo, de improviso el texto introduce una relación distinta a la consolidada, diciendo que «la herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma»⁵. Es evidente que con esto se hace alusión a la relación del revisionismo con el marxismo. Y que la función de «reactivo» que se propone para el primero, se integra metodológicamente con la manera como Mariátegui concebía la relación con lo que le era impropio. Por lo tanto, enseguida, abandona la metáfora y pasa a tratar la «verdadera revisión del marxismo»⁶ donde incluye el pensamiento de Sorel y de Lenin.

La idea se va articulando a partir de esos artículos sobre vanguardismo. Pero en este momento lo hace explícito a propósito del marxismo, proponiendo que este úl-

⁵ J.C. Mariátegui: *Defensa...*, p. 20.

⁶ J.C. Mariátegui: *Ibid.* p. 20.

timo, como instancia ortodoxa, habría debido constituirse integrando al movimiento herético. Una suerte de movilidad constante en el interior del cuerpo central, como una constante revisión de sí mismo que podría funcionar como permanente control autocrítico. Pero esta propuesta, que apenas queda señalada en este primer ensayo, se hará explícita hacia el final de la serie, en el XV ensayo, dedicado a un comentario crítico de la literatura francesa entre las dos guerras. El texto, refiriéndose a una frase de Massis dice:

«Massis tiene, sin duda, razón contra estos heréticos sistemáticos, cuando afirma 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...»⁷.

La presencia interna y necesaria de la herejía dentro del dogma presupone, no obstante, una gran movilidad de este último. El dogma es entendido aquí-explica Mariátegui - como la doctrina de un cambio histórico»⁸. Y solamente colocado en esta situación de movilidad constante, el dogma «...garantiza la libertad creadora»⁹.

Estas incursiones, a través de un uso metafórico de las nociones «herejía» y «dogma» conducen en definitiva a proponer una transformación del sentido de la ortodoxia en el pensamiento marxista. Lo que puede implicar dos procesos simultáneos: a) por una parte, el juego hereje del intelectual, del cual se desprende la concepción de Mariátegui de una práctica intelectual en permanente proceso de renovación; b) por otra parte, el movimiento necesario e interno de la herejía presupone una visión distinta de lo que es la teoría del pensamiento marxista.

Muchas son las preguntas que pueden surgir a propósito de estas propuestas: ¿cómo entender el movimiento hereje en la práctica concreta del intelectual? ¿Cómo lo veía Mariátegui en relación a la realidad peruana? ¿Por qué concebirlo como necesario? ¿De qué manera el comportamiento heterodoxo incide en la ortodoxia? O sea, ¿cómo entender aquí esta necesidad interna? Mariátegui no responde sólo a través de un discurso teórico. De alguna manera lo había demostrado a través de Amauta; no en el «poder ser» de la revista, sino en lo que ya era desde el primer número. Por lo tanto se puede decir que la respuesta fue también fundamentalmente práctica, desde la preparación, programación y realización de la revista.

⁷J.C.Mariátegui: Ibid. pp. 124-125.

⁸J.C.Mariátegui: Ibid. p. 125.

⁹J.C.Mariátegui: Ibid. p. 125.

4. En este sentido la revista puede ser definida como una revista de intervención y, al mismo tiempo, un espacio de debate. En ella había un centro, un núcleo ideológico que la definía y constituía la estructura portadora de su intencionalidad, y una periferia representada por un gran número de intelectuales, que no necesariamente compartían las posiciones de este centro dirigido por Mariátegui. Se verificaba también frecuentemente el caso de que se dieran opiniones divergentes.

Pero lo que es más importante, ya que es casi normal que una revista recoja opiniones distintas con respecto a las posiciones que asume como revista, es que Mariátegui, desde este lugar, intervenía en el interior de la revista, no como centro armonizante, sino como defensor de una posición por imponer y por la cual él luchaba. Por lo tanto hay un centro, desde el cual Mariátegui interviene no sólo en la periferia interna de la revista, sobre este gran cantidad de colaboradores, muchas veces polemizando entre ellos, sino también en la escena peruana, en polémica con las posiciones civilistas u otras de diferentes revistas. Esto no implica la reducción al mínimo del espacio que hemos denominado periferia de la revista. Era otra su zona. Un espacio amplio de colaboración y participación, concebido y pensado con el fin de producir un debate permanente entre los distintos puntos de vista alrededor de los grandes temas que se trataban.

La hemos llamado periferia para evidenciar la diferencia con la otra zona, pero las ideas y propuestas que allí se generaban, representaban ellas también Amauta. Eran parte orgánica de la revista. Además esta era el lugar en donde se proyectaba la concreción de los objetivos de acuerdo, agregación y organización de los intelectuales.

Vistas las distintas polémicas llevadas adelante a través de Amauta, y el sentido que ellas tienen respecto a la posibilidad de una revolución socialista en Perú, la preocupación central de Mariátegui fue la de definir los criterios de una ortodoxia que movilice e invite a reunirse, abierta a un libre juego de tendencias. Y es justamente en la postulación de estos criterios que la práctica cultural desarrollada en Amauta alcanza su punto más alto.

A partir de los elementos que tenemos a disposición, podremos adelantar la hipótesis de que Mariátegui pensaba algo similar a propósito de la práctica política que el Partido Socialista debía establecer en Perú. Si no lo llamó comunista, en gran parte fue a causa del proyecto distinto en el cual lo imaginaba. Diferente, en cualquier caso, al tipo de partido que Haya proponía, pero también a la estructura que la Tercera Internacional promovía por doquier. Según Mariátegui uno de los aspectos

tos principales debía consistir en la presencia en su interior de una periferia heterodoxa. En compañía de un núcleo, esta periferia debía regular los criterios de la acción política mediante un debate interno constante. ¿Detrás de este diseño existía la voluntad de constituir un partido que atribuyera a la instancia intelectual la misma importancia que a la proletaria, uniendo disciplina y debate en un cuerpo político único? ¿O era sólo un proyecto que procuraba crear las bases de un partido? ¿Hasta qué punto el conflicto con Haya afecta la fundación del PS?

5. Si el rechazo de las posiciones ortodoxas de la Segunda Internacional fue un factor constitutivo de la manera de pensar de Gramsci, sus notas sobre el Saggio Popolare presentan como novedad el haber hecha explícitos los criterios que sostienen esta actitud. En consecuencia esas notas aparecen casi como un resumen de sus precedentes posiciones respecto a la ortodoxia.

Recordemos que anteriormente, a propósito de Antonio Labriola, del cual se derivó la idea del marxismo como filosofía original, Gramsci traza un panorama histórico de la coyuntura doctrinaria del marxismo antes de la revolución bolchevique. Allí delinea claramente dos campos:

a) El de las posiciones ortodoxas, representadas por Kautsky o Plejanov, el cual

«... in realtà, nonostante le sue affermazioni in contrario, ricade nel materialismo volgare» (Q 1508). «Il modo di porre il problema da parte del Plechanov - continua Gramsci - è tipicamente proprio del metodo positivistico...» (Q 1508).*

Con esto hace notar el peso de esta ideología en el marxismo de la Segunda Internacional. Una tendencia que, según Gramsci, se habría desarrollado como una manera de reaccionar contra la base cristiana presente en el sujeto histórico al cual se dirigía el marxismo.

b) Por otro lado, la tendencia a ligar la filosofía de la praxis al kantismo. Tendencia representada por Bernstein.

Aparte de que estas notas críticas sobre el Saggio Popolare constituyen un resumen de lo que Gramsci había venido afirmando a propósito se da el hecho de que la alusión a la ortodoxia es abierta, directa, y que además de mantenerse dentro del esquema crítico a las posiciones de la Segunda Internacional, se alude también a lo que ocurría contemporáneamente a la redacción de estas notas.

De hecho, por medio de estas notas críticas sobre el manual de Bujarin, Gramsci golpea no sólo a la Segunda Internacional, sino también a la nueva codificación que en torno a esos años comenzaba a generarse desde la perspectiva del Diamat. La fecha de redacción de sus Osservazioni e note critiche su un tentativo di «Saggio popolare di sociologia», 1931-1932, remite justamente a los años en los cuales el carácter abierto, que la reflexión marxista logró mantener en los años 20 - y que representa las fuerzas del pensamiento del joven Lukàcs, de Gramsci, de Mariátegui y otros - volvía a cerrarse. La dinámica que las posiciones de ruptura del pensamiento de Lenin habían aportado al marxismo de entonces, se pierde detrás del «leninismo» vulgarizado de los Principios del leninismo de 1924 y de las Cuestiones del leninismo de 1926.

Como primer paso de la lucha contra la ortodoxia, Gramsci propone un retorno a Marx:

«...appare che il concetto di «ortodossia» deve essere rinnovato e riportato alle sue origini autentiche» (Q 1434)

La propuesta se obtiene de la crítica a la ortodoxia expresada por el manual, en cuanto el de Bujarin es el manual de una ortodoxia. Lo cual significa que el retorno propuesto por Gramsci debe entenderse como un alejamiento de las posiciones del manual, como la rectificación de un punto de vista en el que la autenticidad originaria del pensamiento marxista se ha perdido. Ya sea que la ortodoxia propuesta en el Saggio popolare comprenda «questo o quello dei seguaci della filosofia della praxis» (Q 1434), ya sea que provenga de «questa o quella tendenza legata a correnti estranee alla doctrina originale» (ibid,) aquello que es propio del pensamiento de Marx se ha perdido. Eso no sólo atañe al pensamiento del Marx verdadero y propio sino sobre todo al marxismo, en cuanto tiene en Marx su momento fundamental.

Constatadas las distancias que Gramsci toma del manual de Bujarin, es posible preguntarse: ¿qué implica el retorno «alle sue origini autentiche» (Q 1434)? Y, ¿hasta qué punto el retorno a Marx libera al concepto de ortodoxia de las deformaciones impuestas por el manual? ¿No hay por casualidad en esta propuesta de retorno, la clara conciencia de que la problemática marxista debe necesariamente salir de la capa ideológica donde la fija el manual, para reencontrar aquello que realmente es el pensamiento de Marx?

6. Gramsci proporciona algunas respuestas. En sus notas, el retorno a Marx se presenta, en primer lugar, como la vía para recuperar lo que es propio y específico de

la filosofía de la praxis, aquello que la constituye como tal. Gramsci expone la idea que en ella hay ya un núcleo particular, diciendo que el criterio fundamental para hablar de una ortodoxia en la filosofía de la praxis debería ser: «che la filosofia della praxis 'basta a se stessa' » (Q 1434). A primera vista esta idea parece agotarse en el planteo de una autonomía. El marxismo entendido como una concepción autónoma del mundo. De todos modos, esa parece ser la dirección hacia donde se dirige el análisis que, al llegar a este punto, en el texto de Gramsci, continúa profundizando los efectos que de esa idea derivan. Así pues el hecho de que la filosofía de la praxis «se basta a sí misma», establece una radical diferencia entre el pensamiento marxista y cualquier otro pensamiento elaborado; desde el momento que a partir de esta autonomía, es capaz de fundar: a) «una totale ed integrale concezione del mondo», lo que expresa su fuerza histórica, así como b) «una integrale organizzazione pratica della società» (Q 1434).

Hasta aquí el concepto de ortodoxia aparece vinculado a la noción de autonomía; lo que podría inducir a pensar que se está hablando de un sistema autónomo. Por ello podría deducirse que la crítica al manual aparenta ofrecer como respuesta central la elaboración de otro sistema, que rectifique o sustituya aquel que el manual propone o representa, con otros criterios de organización y disposición de la teoría. Dispuesto de otra manera, con diferente rigor, pero de todos modos un sistema. Aunque esta idea estuviera o no en la mente de Gramsci, queda el hecho de que en esta propuesta de ortodoxia el aspecto de la autonomía en la filosofía de la praxis constituye un criterio relevante.

No obstante, existen en esas mismas notas elementos que nos permiten prever otra visión del problema, y que colocan la cuestión de la ortodoxia más allá de la idea del sistema (que es la idea esencial de todo manual). ¿Cuáles son estos elementos?

1) Cuando Gramsci define la fuerza de la filosofía de la praxis en cuanto pensamiento independiente, enumera los siguientes aspectos:

«...una totale e integrale concezione del mondo una totale filosofia e teoria delle scienze naturali, non solo, ma anche per vivificare una integrale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una totale, integrale civiltà» (Q 1434).**

Están presentes en este listado una serie de instancias que trascienden la acepción más restringida de filosofía. Con lo cual queda invalidada la idea del Diamat como filosofía fundante, idea que no se encuentra en el manual de Bujarin pero que estaba ya presente en el momento en el cual Gramsci redactaba estas notas.

2) Porque la diferencia entre la filosofía de la praxis y otras filosofías no ha sido sólo pensada a partir de lo que ésta pueda, en forma autónoma, mostrar de diferente. En cierto sentido, todas son diferentes; sin embargo, en la nota I del 27 del Quaderno II especifica la diferencia, colocando a un lado todas las filosofías que la precedieron, y por el otro, la filosofía de la praxis:

«...essa non è solo originale in quanto supera tutte le filosofie precedenti, ma specialmente in quanto apre una strada completamente nuova, cioè rinnova da cima a fondo il modo di capire la filosofia stessa» (Q 1436).***

La transformación del concepto de ortodoxia propuesta en estas notas, se aparta de la idea de un sistema autónomo para poner el acento en lo que le es propio, específico, aquello que constituye la lógica interna del pensamiento de Marx, lo que por esta razón lo diferencia de otras concepciones del mundo. Se puede tender a pensar en la idea de autonomía, pero el sentido primitivo de ella ha cambiado, ya que ahora se expresa en la posibilidad de realizar una síntesis de la cual se derive un campo teórico nuevo (una nueva sede teórica), que no dependa de ninguna filosofía en particular, ni de alguna idea de filosofía en general. Esta es la diferencia radical que Gramsci pretendía hacer presente.

En la realización de la síntesis es posible distinguir los siguientes momentos:

Un primer momento es el de la herencia, donde es posible diferenciar las fuentes, constatarlas. Allí un autor reconoce las propias lecturas, la propia formación. En el caso de Marx es la tríada.

El otro momento es el intermedio, cuando la herencia se convierte en parte integrante, y en cuanto tal, profundamente modificada por el surgir de lo que es nuevo. En el caso de Marx es el momento del *Aufhebung*.

Hay un tercer momento representado por lo que es propiamente nuevo. No la síntesis sino más bien lo que la vuelve posible. No es ésta o aquella herencia sino lo que la modifica.

Aun cuando fue se la síntesis lo que materialmente distingue la filosofía de la praxis de otras filosofías, sería necesario discernir en este acto sintético, lo que es la síntesis verdadera y propia de lo que la hace posible. De tal distinción deriva, en primer lugar, la necesidad de definir lo que le es propio a la filosofía de la praxis y que permite la síntesis. En segundo lugar, sin embargo, debemos también preguntarnos si la síntesis cumplida por Marx agota el contenido del marxismo, si no hay

otras históricamente posibles y, en tal caso, cuál sería la relación entre las nuevas y la primera fundante. Estas son las interrogantes que a nuestro criterio invisten directamente el marxismo de Lenin, como también el de Gramsci y Mariátegui. ¿Existe la realización de una síntesis en el marxismo que ellos elaboraron? Y si en esta síntesis no hay un carácter fundante, cuál sería entonces el suyo?

Nuestra reflexión pretende desarrollar el aspecto histórico contenido en el análisis gramsciano de la ortodoxia. ¿Acaso la suya no fue una época que, a causa de la particular situación de crisis en la cual se desarrollaba el marxismo, invitó a la realización de una nueva síntesis? Así lo entendió Reich, por ejemplo. Algo similar puede leerse en Historia y conciencia de clase de Lukács, o en Marxismo y filosofía de K. Korsch. Se trata de un momento de reconstrucción en la historia de las ideas marxistas, un momento que Mariátegui definió de renovación, a partir quizás de las mismas circunstancias que llevan a Gramsci a madurar la idea de una nueva síntesis.

3) Hay una frase en donde Gramsci nos propone una vía para empezar a definir lo que es propio de la filosofía de la praxis:

«La filosofía della praxis è lo «storicismo» assoluto, la mondanizzazione e terretà assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia» (Q 1437).

Resulta digna de atención la manera como Gramsci insiste sobre el carácter histórico de la filosofía de la praxis. Utiliza tres veces el adjetivo «absoluto» para acentuar el aspecto concreto de las tres posiciones subsiguientes, que van de 1) un historicismo absoluto, a 2) una mundanización y terrenidad del pensamiento; para 3) llegar en fin a la necesidad de entender la historia como humanismo absoluto. Cada afirmación de la secuencia parecería destinada a eliminar el contenido metafísico de la precedente; buscando abandonar con ello toda idea de generalidad abstracta que el historicismo propuesto habría podido dejar entender.

Estamos anclados en la historia. La manera como esta situación es asumida, representa lo que es propio del marxismo. Para Gramsci esta es la base del materialismo histórico privado de cualquier reminiscencia metafísica. En este sentido se mueve también el concepto de ortodoxia que Gramsci ofrece en sustitución de la del manual.

Para precisar mejor lo que estamos diciendo a propósito de este historicismo evidenciado por Gramsci, quisiéramos apelar a la opinión expresada por él acerca de Henri De Man, que citamos también porque fue en ocasión de una controversia

con las ideas de De Man, que Mariátegui daba a conocer su concepción del marxismo y afrontaba los temas que estamos tratando aquí. Gramsci le reconoce a De Man el mérito de haber señalado la importancia del nivel individual o generacional como instancia histórica. Recordemos que De Man en *Au delà du marxisme* proponía la liquidación del pensamiento marxista sobre la base de su experiencia personal elevada al criterio teórico de la crítica. Con lo cual tocaba un punto crucial de la reflexión de Marx, es decir, que no es posible juzgar a un individuo por la conciencia que tiene de sí mismo. Por lo tanto, a este nivel no hay, según Marx, una base teórica sobre la cual pueda fundarse una reflexión. Entre otras cosas lo impide la ideología, que a este nivel es dominante.

Es en este punto que se concentran las «respuestas» de Mariátegui y de Gramsci a De Man. Gramsci no le reprocha el haberse limitado a ese campo, ni de haberse basado en criterios de su experiencia personal para fundamentar la crítica a Marx. Por el contrario, considera que:

«Il libro de Henri De Man, se ha un suo valore, lo ha appunto in questo senso: che incita a 'informarsi' particolarmente dei sentimenti reali e non di quelli supposti secondo leggi sociologiche, dei gruppi e degli individui» (Q 1430).***

Por lo que lo critica es por haber fijado este punto de aproximación en un «nuovo metodo di matematica sociale e di classificazione esterna...» (Q 1431). De no haber desarrollado como criterio de análisis, la naturaleza específica de este nivel, teniendo la posibilidad de fundar allí una base de reflexión. Por lo tanto, la otra manera como Gramsci nos hace ver lo que es propio de la filosofía de la praxis, consiste en mostrarnos la capacidad de ésta en superar el carácter metafísico de la filosofía precedente. Como un pensamiento concreto que surge de una situación concreta, y que mantiene este carácter como único rigor necesario, enfrenta su problemática del mismo modo con que enfrenta las relaciones con otras maneras de pensar. Es en este preciso espacio, que se crean y funcionan los conceptos, los cuales desde su nacimiento traen la historia escrita en la frente.

El manual de Bujarin descuida; o no considera, el carácter histórico de la reflexión, volviendo así a introducir la metafísica del materialismo anterior en la misma medida en que continúa siendo tributario del positivismo del siglo XIX.

Gramsci, además, es un precursor al preparar la crítica a la naturaleza también abstracta y apriorística del Diamat, que algunos años más tarde será la base sobre la que se organiza la ortodoxia staliniana expuesta en *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*.

4) Un cuarto elemento que señala la diferencia absoluta entre el marxismo de Gramsci y el propuesto por el manual de Bujarin se encuentra en la frase inicial del 27 de las osservazioni, donde propone que «...il concetto di 'ortodossia' deve essere rinnovato e riportato alle sue origini autentiche» (Q 1434). La renovación del concepto de ortodoxia, se propone por medio de un retorno a sus fuentes originales. ¿Qué hay detrás de esta invitación a retornar a Marx? ¿Cómo conciliar estos dos movimientos, a primera vista contradictorios, de renovación y retorno?

Hace poco habíamos descrito este proceso de retorno como un movimiento en profundidad, que atraviesa la capa ideológica del manual para ir a encontrar el Marx real. Un proceso teórico necesario que precede cualquier comparación con lo real.

Ahora queremos detenernos sobre lo que, en nuestra opinión, conlleva esta invitación de un retorno a Marx. Surge la pregunta de si no hay en esta propuesta una trampa o un juego irónico. Una pregunta que podríamos hacer a Gramsci, pero también formular como pregunta general, ya que no es la primera ni la única vez que a propósito de rigor y de ortodoxia se propone retornar a Marx.

¿En qué consistiría el guiño o trampa de tal propuesta? Creemos que en el hecho de una lectura auténtica de Marx o, si fuera posible, una lectura marxista de Marx, para enfrentarnos al suceso de que ella carece de ortodoxia. O por lo menos no en el sentido que ha sido entendida hasta ahora; eso es en el sentido en que estaba propuesto en el manual de Bujarin.

El completo análisis crítico del Saggio popolare contenido en las Osservazioni. está caracterizada por el rechazo a la estrategia con la cual Bujarin construye su explicación general del marxismo. Rechazo de la estrategia que significa un rechazo al marxismo allí expresado. ¿Pero Gramsci también rechaza la idea de una explicación general y sistemática? Del conjunto de sus notas críticas en el Saggio Popolare, no se obtiene una respuesta en ese sentido. Las Osservazioni expresan más bien el propósito de fundar una estrategia diferente de exposición que, por lo mismo, indica un marxismo diferente, que desciende de Marx. Por eso nos ha interesado el punto particular de estas Osservazioni donde Gramsci habla de ortodoxia, ya que es aquí donde más se acerca al problema de fondo; es decir, si es posible o no elaborar un cuerpo sistemático del marxismo, y, en relación a lo que es el marxismo en cuanto a pensamiento abierto, qué implicaciones tendría esa elaboración. Creemos que es allí donde está el error fundamental de todos los manuales. Tentar una empresa imposible que, una vez realizada ha perdido el objeto real de la exposición y nos propone una cosa por otra.

Como ya hemos dicho en otro texto¹⁰ nos referimos a una práctica teórica según la cual el hacer teoría se limita a aplicar un modelo, y en relación a la cual la realidad sirve sólo como ejemplo. Puesta como una nueva prueba de una determinada ley, la realidad termina por ser considerada por lo que no le es específico. La confrontación con el texto de Marx o de Lenin se interrumpe, y la transparencia, que es el rigor de base del pensamiento marxista, se vuelve opaca por causa de la visión esquemática y vulgarizada, versión de compendio, resumida y por lo tanto muerta.

7. Para concluir, nos serviremos de la imagen con la cual los sectores de la intelectualidad de la izquierda latinoamericana señalan su alejamiento de Marx: un abandono de la casa paterna, lo que significa salir de la zona protegida hacia la incertidumbre y la intemperie.

Pero el marxismo, así como lo funda Marx, ¿es acaso un protegido esquema teórico resguardado? El uso de un símil presupone el haber poseído o haber creído poseer esta casa. Quien lo propone revela en su misma propuesta lo que ha sido su propia concepción del marxismo. Una imagen común y hasta vulgar, que muchas veces y de muchas maneras ha sido referida por el manual.

En vano recurriremos a El Capital para encontrarla. Fue construida por constructores de edificios, los cuales a posteriori han hecho una armadura sistemática con lo que los textos de Marx o de Lenin nos muestran ser lo contrario. De hecho lo que podemos encontrar en El Capital es un pensamiento construido a la intemperie, relacionado con las enormes franjas de incertidumbre que el encuentro con la realidad presupone. Creemos que en esto consiste la paradoja implícita en la propuesta de Gramsci de regresar a Marx, más allá de la ortodoxia.

La novedad del marxismo elaborado por Mariátegui y Gramsci, los cuales se atuvieron a realidades diferentes, reside precisamente en el hecho de que se trata de un marxismo que no presupone una casa protectora. En cuanto marxismo abierto, también aquella que es metáfora explora las zonas ausentes o no protegidas por Marx. Sin que este ejercicio presuponga completar aquellos sectores no construidos del edificio. Lo que comportaría quedar dentro de la idea de una casa protectora, idea que estaba del todo ausente en ellos. Su relación con Marx es diferente. El cuerpo teórico central vuelve nuevamente a ponerse en discusión. No queda nada de intocable. Por el contrario, vuelve a reproducirse con todos los riesgos inherentes a tal operación. Por lo tanto, regresar a Marx significó para ambos salir del esquema ortodoxo de la Segunda Internacional; rechazar cuanto ofrece un sistema

¹⁰O.Fernández Díaz: Marx y el desafío latinoamericano (en curso de publicación).

protegido y positivista. Su manera de pensar nace por lo tanto de la perspectiva de una rotura total con la ortodoxia vigente. El comportamiento crítico que los caracteriza, más que una tendencia constituye el aspecto central de su modo de concebir el marxismo. Por ello, en la misma medida en que este rechazo implicaba la superación de una ortodoxia, preparaba su tendencia a no aceptar aquella otra que entonces empezaba a dominar en el pensamiento marxista.

*«...en realidad, no obstante sus afirmaciones en contrario, recae en el materialismo vulgar». «El modo de plantear el problema por parte de Plejanov es típico del método positivista».

**«...una concepción del mundo entera e integral, una completa filosofía y teoría de las ciencias naturales... sino también para infundir una organización práctica integral de la sociedad, o sea para convertirse en una completa e integral civilización».

***«... no es original sólo en cuanto supera todas las filosofías precedentes, sino especialmente en cuanto inaugura una vía completamente nueva, o sea renueva de cabo a rabo el modo de concebir la filosofía misma».

****«El libro de Henri De Man, si posee algún valor, lo tiene en este sentido: que incita a 'informarse' en particular de los sentimientos reales y no aquellos supuestos según las leyes sociológicas, de los grupos y de los individuos».

Referencias

*Mariátegui, José C., DEFENSA DEL MARXISMO. p20, 124-125, 126 - Lima, Perú, Amauta. 1974; Aniversario y balance.

*Anónimo, MUNDIAL. 18/11 - Lima, Perú. 1927;

*Mariátegui, J. C., PERUANICEMOS AL PERU. p117 - Lima, Perú, Amauta. 1972;

*Mariátegui, J.C., AMAUTA. 17 -

*Fernández Díaz, O., MARX Y EL DESAFIO LATINOAMERICANO. -