

## **Carlos Rodríguez Saavedra**

### **El mito y la historia**

Lima, 1914. Inteligente, ávido de informaciones, ese adolescente debió sentirse fascinado en la sala de redacción del diario –caja de resonancia de la ciudad y del mundo, a tono con el despertar de su espíritu– donde empezaba a trabajar. En las páginas de *La Prensa*, ubicada en el centro nervioso de la ciudad, conectada por el cable al resto del planeta, colaboraba, además, un grupo brillante de periodistas jóvenes. La vieja capital iniciaba su modernización: nuevas avenidas, plazas circulares, automóviles, cinematógrafos y, en la Librería Técnica Francesa, las “últimas novedades de la literatura francesa y española”. En agosto de 1914 estalló la Primera Guerra Mundial. Lima marchaba a su propio ritmo y pocos advertían que en Europa, en los campos de batalla, se estaba cancelando una época y en el horizonte, tras las sombras del drama, apuntaba un nuevo período de la historia. Algunos, sin embargo, sentían la necesidad de un cambio. Y ese cambio se entendía, aún en posiciones opuestas, como una aproximación a nuevas ideas y un reencuentro con el interior del país, silencioso, aparentemente dormido. De los escritores de la vieja generación

los jóvenes respetaban a Palma, liberal e irónico, y admiraban a González Prada, el iconoclasta. El adelantado de la nueva generación era Abraham Valdelomar, periodista, literato y esteta, nacido en Pisco. Y comenzaba a afirmarse, mientras tanto, un hasta entonces minúsculo estrato popular: la clase obrera.

Ese era el ambiente ideal –abierto, irreverente y creativo, en un marco social conservador– para la formación de un escritor adolescente. Su apetito intelectual y su avidez perceptiva compensaban su falta de educación académica. Primero publicó notas sin firma, luego con sus iniciales y por último se inventó un seudónimo: “Juan Croniqueur”. Y pronto su figura ascética –el cabello negro sobre la frente cenceña, una avizorra seriedad en la mirada, la corbata de lazo y el atuendo oscuro– se hizo familiar en el ambiente inquieto –espectáculos, redacciones, el Palais Concert– del nuevo periodismo. Una ingénita firmeza anímica alentaba tras su frágil contextura física y cierta dificultad al andar –por el mal que acompañó su vida y que causó su muerte– no afectaba su actividad incesante. Esencialmente urbano, ávido de modernidad, escribía crónicas, reseñaba sesiones del Congreso, publicaba un poema, estrenaba una comedia y comentaba tardes del hipódromo. O participaba en una travesura de estética decadente: la danza una noche de la bailarina Norka Rouskaya, en el Cementerio de Lima, a los acordes de la *Danza macabra* de Saint-Saëns. En marzo de 1916 publica tres sonetos en *Colónida*, la revista de Valdelomar, y anuncia un libro de poemas –*Tristeza*– que no llegó a aparecer. En la estructura anímica del joven cronista, *turfman* y poeta, latía replegado, sin embargo, un reclamo religioso. Ese año hace un “retiro” de tres días –silencio, soledad, oración– en el Convento de los Descalzos. Y publica un impecable soneto modernista, “Elogio de la celda ascética”, cuyos muros guardan, dice, “la misteriosa pureza de la cal”.

Junto a ese reclamo interior alentaba también en él, sin contradicción aparente, un vivo apetito de mundo. Y poco después proclama su dicha de vivir en este siglo. “Me siento feliz –escribe en el diario *El Tiempo*, en 1917– de haber nacido en él... Me gustan las carreras de caballos porque son muy aristocráticas y gentiles. Me place el paseo en automóvil. Me alegra la luz eléctrica. Me agrada el aeroplano. Me interesa el cinematógrafo...”. Pero meses después, en 1918, cuando su compromiso con la cuestión social parecía haber definitivamente reemplazado a su inquietud religiosa, gana un premio con un artículo inspirado en un acto de fe y multitud: “La procesión del Señor de los Milagros”. Ya había escrito, en 1914, otro sobre el mismo tema. Dentro de su espíritu debía librarse, en esos años, un velado combate entre el anhelo religioso y el reclamo de la realidad, entre su necesidad metafísica y su pasión por el acontecer.

¿Qué sucedía, en tanto, en torno suyo? Mientras en su mesa del Palais Concert, rodeado de admiradores, Valdelomar sentenciaba que el Palais Concert era el Perú, afuera comenzaba a gravitar, con intensidad creciente, un problema ajeno a la moda literaria, la política criolla o la divagación estética: el problema social. Desde el año 1917 habían ocurrido enfrentamientos de fuerzas del orden con campesinos de la costa norte, con mineros en la sierra central, con artesanos y obreros en la capital de la República. La represión de una huelga de petroleros había dejado en Talara numerosos muertos. Y, de pronto, en octubre de ese año, en plena contienda europea, el partido bolchevique instaura en Rusia –más extensa que Europa y Estados Unidos juntos– la “dictadura del proletariado”. Fueron “diez días que estremecieron al mundo” escribió John Reed, testigo famoso. Poco después comenzaron en Lima paros y protestas –que duraron casi un año– por la jornada de

las ocho horas y las condiciones de trabajo de niños y mujeres. En noviembre de 1918 terminó la que debía ser “la última de todas las guerras”. Había dejado diez millones de muertos, más que los sumados en todas las guerras de la historia. La imagen de una Europa devastada, crepuscular, contrastaba con el amanecer que parecía despuntar en Rusia.

Atento al mundo y anhelante de absoluto, JCM advierte el inicio de una nueva era. En junio de 1918 crea la revista *Nuestra Época*, “destinada a las muchedumbres y no al Palais Concert”, como dijo él mismo. Un grupo de jóvenes militares lo agradece por su artículo sobre las Fuerzas Armadas. La revista desaparece tras su segundo número. Con dos amigos funda, en 1919, el diario *La Razón*, de abierta orientación social. El 4 de julio de ese año Augusto B. Leguía, ganador de las elecciones generales, asume, con un golpe militar, la Presidencia de la República. Cumplida su etapa formativa, disperso su grupo inicial, ávido de Europa, JCM toma en setiembre una decisión crucial. Acepta del gobierno, tácticamente, un cargo nominal en el viejo continente. Y el 8 de octubre se embarca rumbo a Europa. Cuatro semanas después moría en Ayacucho, significativa y trágicamente, Valdelomar el esteta, flamante diputado por el nuevo régimen, tras participar en un acto de esa política criolla de la que JCM se sentía ya “nauseado”, como lo dijo luego. Había terminado un período de la historia y de la literatura del Perú.

En los diez años siguientes se inició la transformación de la realidad peruana: se abrió el Estado al capital financiero norteamericano, se inició la afirmación de la clase media y la construcción de la nueva Lima, comenzó la elaboración del plan vial y el trazado de los grandes proyectos de irrigación, nacieron la escuela peruana de arqueología y el indigenismo pictórico, surgió la moda del automóvil y la pasión por el cine.

Y germinarían dos vastos movimientos políticos, fundados en el marxismo, que gravitarían hasta el fin del siglo sobre la vida del país. Afuera, en esa misma década, se afirmaría el poder de Estados Unidos, nacería el fascismo, se consolidaría la Unión Soviética, aparecería el nazismo y se hundiría la Bolsa de Nueva York.

JCM permaneció casi cuatro años en Europa. Cada día vivido en Francia, en Italia –donde se casó y residió la mayor parte del tiempo– o en Alemania, donde estuvo al final, significó para él una formativa vivencia política, intelectual, estética y humana. Visitó a Barbusse, conoció a Croce y entrevistó a Gorki, entre otras personalidades culturales. Asistió a congresos partidarios y a reuniones sindicales. Y apoyado en sus nuevas experiencias clarificó sus conceptos, adhirió definitivamente al marxismo y sus ideas se transformaron en convicciones. Mientras tanto –“hombre panorámico”, como se definiría él mismo– enviaba a revistas y diarios limeños artículos sobre los más variados aspectos políticos, literarios y artísticos del acontecer mundial.

Cuando en 1923 volvió al Perú, con su esposa y su hijo, se había asignado una misión y fijado una meta. A poco de llegar dio 17 conferencias sobre la crisis europea, destinadas a obreros, en las llamadas Universidades Populares González Prada. En 1924 sufrió la amputación de la pierna en que se apoyaba para caminar. Desde su silla de ruedas sus convicciones irradiaron entonces, encendidas por una fe acerada, en una prédica que cesó sólo con su muerte. En 1925 funda la Editorial Minerva y publica *La escena contemporánea*, en cuyo prólogo declara ser “un hombre con una filiación y una fe”. En 1926 crea la revista *Amauta*, de ideario marxista, abierta al movimiento indigenista y a la avanzada cultural del momento. En 1928 publica sus *7 ensayos de interpretación de la realidad*

*peruana* y funda el Partido Socialista del Perú. En 1929 crea el periódico *Labor*, destinado a la clase obrera. Muere el 16 de abril de 1930, a los 35 años de edad. Había introducido el marxismo, publicado centenares de artículos, creado una revista singular y editado libros propios y ajenos. Y en el reducido ambiente intelectual limeño representó, además, una insólita apertura a las últimas tendencias del pensamiento, la literatura y la estética europeas.

¿Cuál había sido, en la intimidad de su ser, el proceso de adopción de su nueva fe? En su infancia debió recibir, a través de los cuidados que le prodigaba su madre, una impronta católica que se mostraría indeleble. Recogida durante sus años de periodismo, esa marca, esa fe, apareció alguna vez en una respuesta suya, enhiesta, a declaraciones irreverentes del poeta Alberto Hidalgo. Su retiro conventual debió mostrarle, finalmente, que no era el recogimiento y la soledad de los claustros el ambiente que requería su inquietud religiosa, inseparable de la realidad terrena. Ahíto “de política criolla y estética decadente” –en sus propias palabras– se acentuó entonces su interés en los problemas sociales. Y descubrió que era en el mundo –ese dramático y maravilloso escenario de cuya fascinación no podía desasirse– donde se hallaba la trascendental tarea que buscaba su espíritu: la forja de una sociedad fraterna y justa, la creación de un nuevo período de la historia. ¿No era esa la tarea que acababa de emprender la Revolución Rusa? ¿Como conciliar, entonces, su anhelo metafísico con el materialismo histórico? Una nueva versión del mito, propuesta poco antes por Georges Sorel, vino entonces en su ayuda.

Cada cultura forja sus mitos y se nutre de ellos. Nacidos de realidades y leyendas, ubicados en un tiempo ideal, los mitos confieren un sentido al mundo, dotan de valores a las comunidades y procuran a los hombres la energía para intentar,

cuando es necesario, tareas superiores a las normales. La aparición en Grecia del pensamiento filosófico y el razonamiento abstracto se había producido sin conflicto aparente con su mitología. Pero a partir de entonces la cultura europea devino la escena de un variado e incesante debate entre mitos y conceptos racionales, éstos instrumentalmente insertos, con frecuencia, en campos opuestos. Y cuando, a fines del siglo XVIII, los mitos clásicos sólo servían para proporcionar temas a la creación artística, el avance del racionalismo, los éxitos de la física experimental y la obra de los enciclopedistas coadyuvaron al nacimiento del primero de los nuevos mitos: el mito del progreso. Aplicado al conocimiento de la naturaleza y al descubrimiento de sus leyes, evolutivo y optimista, el nuevo mito no nacía de leyendas sino de verificaciones, no invocaba la ayuda de los dioses sino el trabajo de los hombres. Consolidado por el triunfo de la Revolución Francesa, identificado con la burguesía, proyectado hacia un futuro ilimitado, el mito del progreso impulsa entonces el desarrollo científico y material de Europa hasta un nivel sin precedentes. Autocrítico, multidimensional, indetenible, el espíritu europeo comienza a abrir entonces, en su propio espacio, nuevos frentes con frecuencia opuestos. Si, por ejemplo, Proudhon, Marx o Kropoktin pro-pugnan transformaciones radicales en el orden social, Fichte o Ranke, en el extremo opuesto, idealizan a la nación o divinizan al Estado. A la democracia principian a asediarla por un lado la violencia revolucionaria o anarquista y, por el otro, la reacción conservadora, nacionalista y –desde el proceso Dreyfuss– antisemita. La crisis se comprueba en todos los campos. Ideas antidemocráticas o elitistas –el aristocratismo radical de Nietzsche o “el arte por el arte” de Pater– ganan adeptos entre los intelectuales y los artistas. El realismo, canon de la estética burguesa, empieza a ceder ante un simbolismo

“ideísta” o esotérico, o a recoger formas de culturas primitivas, no europeas. Hacia el fin del siglo XIX, pese a los sorprendentes avances de la ciencia, el mito del progreso parecía haber perdido –quizá nunca había tenido– el poder incantatorio que poseen los verdaderos mitos y que es, al parecer, indispensable para que la humanidad se ponga en marcha. En los primeros años del siglo XX Europa vivía, tras la dorada aparición de la *belle époque*, una atmósfera escéptica, contradictoria e inquieta, hecha de interrogantes, ideas radicales, búsqueda de un nuevo absoluto.

¿Cuál era la posición de Sorel en esa escena? Ingeniero de puentes y caminos, Georges Sorel (Cherburgo, 1845 - París, 1922) es una personalidad compleja y aparentemente contradictoria. Sindicalista apasionado y polemista infatigable, vehementemente partidario de la lucha de clases, Sorel reivindica, no obstante, valores anímicos y factores no racionales. Propulsor de la violencia revolucionaria, admira y cita a Bergson, analista de la “duración” interior y de la intuición metódica. “Sorel –ha escrito Isaiah Berlin– sigue siendo una figura anómala (...) ¿Fue un audaz y brillante innovador, de genio devastador, tal como declara el puñado de sus discípulos? (...) ¿O una cabeza turbia, como ásperamente lo llamó Lenin?”.

En sus *Reflexiones sobre la violencia*, publicadas en 1908, Sorel había sostenido que sólo el mito revolucionario podía generar en el proletariado la energía necesaria para destruir el régimen burgués –mediante la huelga general violenta– y reemplazarlo por el socialismo. Frente al mito del progreso, fundado en la razón y representado por científicos u hombres de empresa –Ferdinand de Lesseps o Louis Pasteur, por ejemplo– Sorel proclamaba la necesidad de un mito nacido del anhelo y la pasión, movilizador de las multitudes, tendido hacia un gran proyecto nacional, religioso o social. Y escribe en la



introducción de su citado libro: “Yo he dado, como ejemplos notables de mitos, los que fueron contruídos por el cristianismo primitivo, por la Reforma, por la Revolución (Francesa), por los mazzinianos. Yo he querido mostrar –prosigue– que no hay que tratar de analizar esos sistemas, como se descompone una cosa en sus elementos, sino aceptarlos en bloque, como fuerzas históricas y, sobre todo, que hay que cuidarse de no comparar sus realizaciones con las representaciones de ellos que habían sido aceptadas antes de la acción”.

Los mitos son para Sorel, de este modo, vastas construcciones ideales, alimentadas por apasionadas y permanentes esperanzas colectivas y válidas por ellas mismas, mas allá del cumplimiento de sus promesas o de la veracidad de sus contenidos. “Los católicos –dice en el párrafo siguiente del texto citado– no se desalentaron nunca, en medio de las más duras pruebas, porque se representaban la historia de la Iglesia como una sucesión de batallas entre Satán y la jerarquía de la Iglesia sostenida por Cristo: toda dificultad que surgía era un episodio de esa guerra que debía finalmente concluir con la victoria de Cristo”.

Y, en el capítulo IV de la misma obra, escribe: “Es preciso juzgar los mitos como medios de actuar sobre el presente. Toda discusión sobre la manera de aplicarlos materialmente sobre el curso de la historia carece de sentido. Es el conjunto del mito lo único que importa: sus partes no tienen interés sino por la idea contenida en su construcción”.

Ajeno a intrigas y cálculos partidarios, Sorel desprecia a los políticos y en especial a los dirigentes de izquierda. Desdenna a Vandervelde, el líder belga, y execra a Jean Jaurès, jefe histórico del socialismo en Francia. Individualista y solitario, rompe con el movimiento sindical y en 1909 se vincula por un tiempo a “Acción Francaise”, grupo monárquico y ultranacio-

nalista, poco después protofascista. Pero en 1919 proclama su adhesión a la Revolución Rusa y su admiración por su jefe. Lenín, por el contrario, veía en Sorel sólo un “notorio confusio-nista”, tanto por su indiferencia hacia el materialismo como por su inestabilidad política. El fascismo y el nazismo recogie-ron, en cambio, el poder irracionalista y movilizador de sus te-sis. Mussolini, que mostró siempre una viva admiración por Sorel, las aplicó a la exaltación de la nación, al culto del peli-gro y a su sueño de rehacer el Imperio Romano. “El fascismo italiano –escribe JCM– coloca entre sus maestros al genial au-tor, tan diversamente entendido, de *Reflexiones sobre la violen-cia*”. Hitler, a su turno, se sirvió de ellas al proclamar la supre-macía de los arios y su predestinación al dominio del mundo.

¿Cómo operó, en el espíritu de JCM, la conversión señalada? Es él mismo quien declara su adhesión a las ideas de Sorel y, conforme a éste, sostiene que el malestar del hombre actual tiene por causa la insuficiencia de la razón. Para salvar esa carencia y siguiendo al escritor francés, JCM proclama la necesi-dad de un nuevo mito. E instala entonces su lucha revolucio-naria –dotándola de una dimensión metafísica– en la estructu-ra abierta del mito soreliano. Desde ese instante –fundidas en su espíritu y unidas en el mito, discurriendo por un mismo cauce, orientadas hacia una misma meta– revolución y religión serán para él conceptos equivalentes, intercambiables, unívocos. De allí la ubicación insólita que otorga al escritor francés en su triada revolucionaria. En 1928, al celebrar el segundo aniversario de la aparición de Amauta, JCM declara: “Marx, Sorel, Lenín: he ahí a los hombres que hacen la historia”. Esta inserción de Sorel en una suprema iconología revolucionaria ha causado un explicable malestar entre algunos exégetas del escritor peruano: Sorel es uno de los predecesores del fascis-mo europeo. Las palabras de JCM, ajenas a toda connotación

fascista, expresan exactamente, sin embargo, su pensamiento: Marx crea la doctrina, Sorel la eleva a un plano metafísico, superrracional o religioso, Lenín la convierte en historia. Y es a Sorel a quien JCM dedica sus elogios más encendidos.

Huelga decir que, al adherir a la idea del mito, JCM no marchaba tras las glorias que invocaban nazis o fascistas. Su meta era la revolución marxista, su modelo era la nueva Rusia. La levadura que proponía era, sin embargo, la misma: el mito. Y expone entonces sus razones. Si invoca el mito, afirma JCM, es por la insuficiencia de la razón para cumplir el papel que el mito ha desempeñado en la historia. Y describe entonces el proceso de transformación –que es también el suyo– de la fe religiosa en fe política. “La propia razón –escribe en ‘El hombre y el mito’– se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito tiene la virtud de llenar su yo profundo...”. Y citando al creador del fascismo hace suyo un concepto fundamental del Estado totalitario: la muerte de la idea de la libertad. Y escribe: “A la idea Libertad, ha dicho Mussolini, la han muerto los demagogos”. “La Razón –agrega JCM– ha extirpado del alma de la civilización burguesa sus antiguos mitos. Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la Historia. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico...”. Su razonamiento es claro: extirpados por la Razón los viejos mitos, muerta la idea burguesa de la Libertad, el hombre de hoy necesita, para existir auténtica y verdaderamente, un nuevo mito. Mesianico, afirma entonces: “La Historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza superhumana...”. “El pragmatismo –dice– ha sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual él se imaginaba vanidosa-

mente despojarlo...”. Y, “como lo anunciaba Sorel, –concluye– la experiencia artística de los últimos años ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la consciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos...”.

Y anuncia, usando palabras de Sorel y de Bergson, el ingreso del espíritu religioso a la lucha revolucionaria: “Hace algún tiempo –escribe– 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 –concluye JCM– nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios también pueden ocuparla con el mismo título”.

Y en otro texto, finalmente, confiesa: “En mi camino he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido muy temprano en búsqueda de Dios...”.

En agosto de 1920 JCM envía desde Roma a *El Tiempo*, diario limeño, un artículo sobre la canonización de Juana de Arco. “Esta extraña doncella, iluminada y sibilina, –escribe– es una de las mujeres más extraordinarias del mundo”(…). “Para buscar una mujer de atributos tan altos y puros hay que salir de la historia. Hay que ir a buscarla en las páginas de la Biblia. O en las páginas de la fábula. ¿Qué mujer posee en la historia mayor relieve heroico?”. “Juana de Arco –prosigue– fue vidente, fue santa, fue caudillo, fue capitán, fue mártir”. “Ningún pueblo, ninguna raza –termina– puede enorgullecerse de una mujer igual. Ha habido muchos ejemplares excelsos de misticismo. Pero de un misticismo extático y contemplativo. No de

un misticismo tan poderoso, tan capaz de comunicar su lema, su fe, su alucinación a muchedumbres y ejércitos. La mística más grande, más singular, es, evidentemente, Juana de Arco”. Seis años más tarde, en Lima y en plena prédica marxista, JCM comenta, en *Varietades*, un reciente libro de Joseph Delteil sobre la santa francesa. Y transcribe estas líneas: “En Juana de Arco –dice el autor francés– los planos divino y humano coinciden” (...). “Toda acción verdaderamente grande comporta una parte de desconocido, de divino. El fenómeno no admite explicación alguna. Lo maravilloso rompe la razón. La actitud racionalista es absolutamente mezquina ante una Juana de Arco”. “Juana de Arco –afirma Delteil– es un tema de nuestra época”. Y JCM escribe: “Juana de Arco ha venido a nosotros en una ola de nuestra propia tormenta”. “La Doncella –concluye el ensayista peruano– combate el Mal, el Error, el Pecado...”. La empatía es clara: vínculo con lo divino, entrega a un combate trascendental, triunfo final del orden verdadero.

Entre los contemporáneos españoles es Unamuno, conservador díscolo y católico existencial, quien recibe sus homenajes. JCM aprueba su intransigencia política y admira, sobre todo, *La agonía del cristianismo*. Su elogio contiene, sin embargo, una dolida queja: a JCM le preocupa, en el maestro salmantino, su “interpretación equivocada del marxismo”. Y lo exhorta a corregirla. “Yo estoy seguro –escribe– de que si Unamuno medita más hondamente en Marx descubrirá en el creador del materialismo histórico no un judío saduceo, materialista, sino, más bien, como un Dostoyevsky, un cristiano, un alma agónica, un espíritu polémico. Y que quizá –prosigue– le dará razón a Vasconcelos cuando afirma que el atormentado Marx está más cerca de Cristo que el Doctor de Aquino”.

Y cita estas palabras de Unamuno: “Yo siento a la vez la política elevada a la altura de la religión y a la religión elevada a la altura de la política”.

En su “Proceso a la literatura francesa contemporánea” JCM defiende la utilidad política del dogma y lo incorpora a su doctrina. Glosando a Henri Massis, católico ultramontano, JCM escribe: “Massis tiene, sin duda, razón contra estos heréticos sistemáticos cuando afirma que sólo hay posibilidad de progreso y de salvación dentro del dogma...”. Y agrega: “La aserción es falsa en cuanto 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 aplica a un movimiento social en marcha...”. “El dogma es entendido aquí –JCM se refiere ahora al marxismo– como la doctrina de un cambio social 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 –concluye– la libertad creadora, la función germinal del pensamiento”. “Para pensar con libertad –sentencia JCM– la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El pensamiento tiene una necesidad absoluta de rumbo y objeto. Pensar bien es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita”.

Su adhesión al socialismo no hizo desaparecer, por tanto, su dimensión metafísica: trasladó su religiosidad al campo político y convirtió su marxismo en una religión terrena. “El comunismo –declara en sus *7 ensayos*– es esencialmente religioso. Lo que mueve a equívocos es la vieja acepción del vocablo”. “La fuerza de los revolucionarios –dice luego– 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 mi artículo sobre Ghandi –prosigue JCM–, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos –concluye– se han desplazado del cielo a la tie-

rra. No son divinos, son humanos, son sociales”. Y en prueba de su aserto cita –en “Ética y socialismo”– un testimonio sobre la educación en Rusia: “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”.

JCM ingresó al marxismo como a un sacerdocio. Su existencia fue desde entonces –lo dijo él mismo– una flecha lanzada hacia una meta. Y esa meta –la redención de la humanidad por la revolución mundial– incluía, velada o no, su propia redención personal, moral o teológica. La plenitud de su entrega y el rigor de su prédica comenzaron a crear entonces, en torno a su figura, una aureola que no ha cesado de crecer con los años. Y, cristalizadas en dogmas, sus convicciones ideológicas forjaron en su espíritu, al mismo tiempo, un eje de una dureza diamantina. El 30 de abril de 1927 le escribe a Samuel Glusberg, su amigo y corresponsal argentino: “si la revolución exige violencia, autoridad, disciplina, estoy por la violencia, la autoridad, la disciplina. La acepto en bloque, con todos sus horrores, sin reservas cobardes...”. Era el precio que estaba dispuesto a pagar por alcanzar la tierra prometida.

A principios del siglo XX Charles Peguy había dicho que todo comienza en mística y todo termina en política. Seis décadas después de la muerte de JCM desapareció el régimen que él había saludado como el inicio de una nueva etapa de la historia. Colapsó, tras dejar millones de víctimas, arrastrado por el anquilosamiento de su cúpula dirigente y por la atrofia –salvo en la fabricación de armamentos– del hermético capitalismo de Estado en que se había convertido. Quizá la política es un mal inevitable o, peor aún, un mal necesario. Y quizá lo que llamamos Historia –ese minucioso registro del interminable conflicto que se inicia con la desobediencia de Adán y

Eva, o el desafío de Prometeo, y en cada generación comienza con la pugna de la realidad y los sueños, el orden y lo nuevo, la regla y la gana— es sólo esa tela evanescente que, en la trama del tiempo, tejen cada día dos modos complementarios de la condición humana: la necesidad social del mito y la necesidad personal de impugnarlo.