

Rossana Rossanda

Los intelectuales  
revolucionarios  
y la Unión Soviética



EDITORIAL ANAGRAMA

*Fuente:*

Les intellectuels révolutionnaires et l'Union Soviétique  
Les Temps Modernes  
París, 1974

*Traducción:*

Joaquín Jordá

*Maqueta de la colección:*  
Argente y Mumbrú

© EDITORIAL ANAGRAMA  
Calle de la Cruz, 44  
Barcelona-17

Depósito Legal: B. 23857-1975  
ISBN 84-339-0394-2

Printed in Spain

GRÁFICAS DIAMANTE. Zamora, 83 - Barcelona-5

La relación con los países socialistas —las revoluciones sobrevenidas «fuera»— forma parte desde hace cincuenta años de la historia de la izquierda europea, que no ha tenido su revolución. Una relación hecha de esperanzas y de decepciones, de alianzas y de abjuraciones, de exaltantes utopías y de realidades deprimentes. Casi siempre subalterna, se ha convertido en un aspecto de la derrota de la izquierda en los «países de capitalismo desarrollado». Y, como que un relación de amor-odio, de esperanza-desilusión, siempre resulta en cierto modo ridícula y siempre se convierte en debilidad, la izquierda europea ha intentado más de una vez liberarse de ella, negándola como problema: sean cuales fueren la naturaleza y el destino de las «restantes» revoluciones, no tienen nada que ver conmigo, la mía será «totalmente diferente». Pero ya no se trata de un exorcismo. Las «otras» revoluciones existen. Determinan

el mundo en que vivimos. Nos determinan, nos guste o no. No podemos escapar a ellas.

Y eso por dos buenas razones. La primera es que la unidad de la escena mundial se ha hecho evidente: el capitalismo ha creado un sistema, un mecanismo en el cual las interacciones entre el centro y la periferia cada vez son más rápidas y condicionantes. La segunda es que el aparato conceptual del marxismo —pese a todas las deformaciones que ha sufrido en la «vulgata» de los partidos comunistas (o quizás gracias a ellas), pese a su abulia en la versión reformista, o a las alteraciones de la cultura espúrea, pero marxizante, del «radicalismo americano» o cualquier otra «nueva cultura»— ha ofrecido un léxico político común, una clave de lectura y de interpretación que contribuye a acelerar el proceso de unificación. De este modo, cualquier ruptura del bloque imperialista, o del frente capitalista, o del «campo socialista» es percibida —por lejos que esté el epicentro— no sólo como problema que remueve todos los frentes del movimiento, sino como cuestionamiento inmediatamente reconocible en cuanto común a todos nosotros: sigue siendo y en todas partes *de te fabula narratur*. La historia *de las revoluciones* aparece nuevamente como pura fenomenología de la historia de *la revolución*.

Por consiguiente, nos ataña a todos. La izquierda no puede eludir un juicio de hecho ni un juicio de valor sobre los países socialistas.

Si se piensa en la historia y en las crisis del movimiento obrero europeo, se encontrarán, inextricablemente unidos a la historia del *engagement*, los problemas relativos a los países socialistas. ¿Hay que aceptarlos, y en qué medida? ¿Rechazarlos, y con qué corolarios? Estos problemas siempre han tenido una consecuencia directa sobre la manera de entender la revolución y las alianzas políticas inmediatas.

La izquierda marxista que ha rechazado o intentado rechazar la necesidad de enfrentarse en este terreno se ha visto esterilizada. Partiendo de posiciones opuestas, los socialdemócratas y los trotskistas han puesto en cuarentena a los países socialistas. La II Internacional, al menos mientras contó en su seno con alguien capaz de pensar en su nombre, no se apercibió de la proximidad de las revoluciones. Cuando ya no pudo ignorar su molesta presencia, se limitó a constatarlas, como si fueran un accidente: la historia había engendrado unos monstruos. ¿Acaso Marx no había previsto la llegada del socialismo como ruptura, sí, pero también como coronación del capitalismo en el apogeo de su desarrollo, cuando las impetuosas fuerzas productivas entraran en contradicción con las viejas relaciones de producción? Si éste es el esquema de la revolución socialista, Octubre de 1917 no tiene la documentación en regla, de la China es mejor ni hablar y el caso de Cuba es algo totalmente diferente. Ni sustancia ni accidente, son unos fenómenos a los que el mar-

xista de la II Internacional no reconoce ninguna legitimidad, y que por consiguiente no le estorban. Si es preciso, deducirá de las dificultades internas de los países socialistas lo que le sirva para justificar su vocación graduista y su integración; y cuando ésta sea total, es evidente que cualquier reflexión sobre los «socialismos» quedará desdramatizada. Para quien no cree en la revolución, las revoluciones no constituyen problema.

La corriente trotskista —con todo el respeto debido a determinadas excepciones— también se ha marginado, pero mediante un método inverso. No por indiferencia, sino por exceso de dramatismo. Octubre de 1917 es, sin lugar a dudas, la revolución; pero se ha convertido en una fatal degeneración burocrática. A partir de ahí, la historia es vista como un error, una no-historia (cosa que, desde el punto de vista político, es más o menos lo mismo). No deseó provocar la susceptibilidad de los trotskistas haciendo notar que desde hace cuarenta años siguen haciendo las mismas críticas a los países del Este. Como todo rechazo, su actitud no consigue abatir la realidad enemiga ni analizarla en sí, en sus relaciones objetivas con lo que la rodea, en su devenir. Si para ellos la U.R.S.S. es la patria del leninismo traicionado, la revolución china es simplemente incomprendible (y la revolución cultural aberrante); y tampoco es en el terreno de los puros principios donde sustentan su simpatía hacia Cuba, sim-

patía por otra parte no correspondida. Se deduce de ello una visión del mundo donde las revoluciones, tanto las realizadas como las otras, están permanentemente en el alero; lo que resta es un elemento teóricamente impreciso y conserva un rostro confuso (el Estado obrero degenerado, burocrático).

Para los militantes de los partidos comunistas o sus más o menos lejanos compañeros de viaje, en cambio, la relación con los países socialistas está inscrita en su vida y en su sangre. Tiene una historia, unas etapas, unas heridas. Ha implicado una problemática real, y que sigue evolucionando. Y, más claramente que para los demás, ha acabado por convertirse en un símbolo, una condensación en la que se refleja, en cada ocasión, el punto de su reflexión sobre la revolución.

No intentaré esbozar ahora una historia. Escribirla seriamente exige un trabajo muy diferente, pues no es simple ni lineal. Ni siquiera lo es para los dirigentes comunistas, que no obstante han conseguido que su atormentada relación con la Internacional primero, y con los países socialistas después, apenas se filtre al exterior. Por otra parte, creo que ni la investigación más minuciosa transformaría las conclusiones que hoy es posible extraer de esta historia.

En relación con los países socialistas, el peso concedido a su *existencia* y a su *papel internacional* han predominado de manera absoluta sobre el juicio que aplicar a su naturaleza *internal*. Por muy paradójico que parezca —dado que los partidos comunistas no criticaron la Unión Soviética antes de 1956— este hecho se hizo evidente con mucha rapidez, precisamente en los mismos partidos: Sólo conozco de cerca

la historia del partido comunista italiano, y la de algunos militantes de otros partidos; pero es suficientemente elocuente. Antonio Gramsci, en Italia, escribió muy lúcidamente en 1923, después del fracaso de los Consejos y de las ocupaciones de fábricas, que, en el reflujo de la gran experiencia europea, Octubre, el Estado obrero socialista no sólo es la imagen de una esperanza realizada, sino la garantía, la única garantía, de que el movimiento obrero no ha sido derrotado. Y decide a partir de ahí un cambio de prioridad en su pensamiento político. Y cuando, en 1926, escribirá a Stalin su famosa carta de condena por haber roto, al romper con Trotski, la unidad del grupo dirigente (para Gramsci, Trotski seguramente se ha equivocado, pero es un factor vital de la revolución soviética), está pensando en el futuro de los comunistas de todo el mundo. Togliatti le replicará —con una dureza de tono que seguirá siendo característica de toda la actitud de los partidos comunistas— que el problema no está en saber si Stalin gusta o no, sino que Stalin es a partir de ahora la Unión Soviética, y la Unión Soviética es la única garantía de que la clase no está derrotada<sup>1</sup>.

No tiene demasiada importancia saber si Togliatti tenía o no razón; pero el caso es que no ha existido revolución que no haya tenido que definirse con relación a los países socialistas.

1. Cf. la correspondencia publicada en *Rinascita*, semanario del P.C.I., en mayo de 1964.

Pero esto, como veremos a continuación, no agota el tema. Limitémonos a observar que, desde hace mucho tiempo, la relación con la U.R.S.S. ha sido más una elección estratégica que el reconocimiento de una identidad. La adhesión incondicional de los partidos comunistas al Estado soviético, la incapacidad de ofrecer de él en su prensa una imagen, si no crítica, al menos problemática, el rechazo de cualquier análisis de la «patria del socialismo» y más adelante de las democracias populares que no fuera apologético, corresponden —más que a una seguridad sobre la identidad entre los fines de la revolución de Octubre y la realidad concreta del Estado soviético— a una decisión deliberada de no abordar este problema. La U.R.S.S. es el primer país socialista, cercado por añadidura: no hay más que hablar. Tanto para ella como para los partidos comunistas, lo urgente es salvarla. Así pues, toda la historia de la Internacional puede ser leída como subordinación de los partidarios comunistas a la U.R.S.S. Puede ser leída igualmente como vinculación de las frustradas revoluciones europeas a la única realidad antagonista al capital existente *en tanto que Estado*, y susceptible por tanto de abrir una potencialidad objetivamente nueva a la lucha de clases a nivel mundial.

Los itinerarios de Paul Nizan, o de Ernst Fischer, o de Jean-Paul Sartre —por elegir tres intelectuales diferentemente implicados en el

campo comunista, Nizan militante y periodista del P.C.F., Fischer permanente de la Internacional, Sartre totalmente independiente de cualquier disciplina organizativa— muestran que este esquema de interpretación política ha sido fundamental, y no únicamente para las burocracias de los partidos comunistas.

¿Acaso no es Nizan el símbolo del intelectual militante comunista fulminado, en el curso de un día —el 24 de agosto de 1939—, por el descubrimiento del abismo existente entre las razones del frente antifascista mundial y las razones de la Unión Soviética? Después de un largo período de militancia, que, para cualquier intelectual, pero especialmente para él, había sido asimismo una superación de sí mismo, de sus orígenes, de sus defectos y de sus inclinaciones culturales —con la satisfacción, siempre algo morbosa, de «servir al pueblo» a través de la obediencia al partido—, Nizan dimite inmediatamente, se alista voluntario, ostensiblemente, para esta guerra que la U.R.S.S. no quiere hacer, y morirá menos de un año después, en Dunkerque. Esta muerte tiene todas las apariencias de un suicidio (aunque no lo sea) por lo emblemática que resulta, sobrevenida cuando Nizan ha dejado de «vivir», puesto que su vida se había identificado totalmente con el compromiso político.

Después de su muerte, Nizan seguirá siendo un símbolo, el de la bajeza que pueden alcanzar los partidos comunistas cuando quieren

destruir a uno de los suyos. Todavía no había muerto, cuando Maurice Thorez escribía: «Paul Nizan, confidente de la policía, se convertía en el campeón de un comunismo nacional». Y, acabada la guerra, Henri Lefebvre y Louis Aragon le convirtieron en la imagen misma de la traición<sup>2</sup>. Aunque muchas veces se les haya conminado a exhibir las pruebas de dicha acusación, los comunistas franceses jamás la han retirado.

No obstante, el drama de Nizan no fue la decepción acerca de la naturaleza de la sociedad soviética. Debía haber descubierto tiempo atrás que no era el paraíso terrenal. La frase ambigua que refiere Simone de Beauvoir así lo demuestra: después de su regreso de la U.R.S.S. —mientras escribía, por una parte, panegíricos en la prensa de partido y, por otra, eludía cualquier juicio sincero ante sus amigos— había dejado escapar: «Era una estancia extremadamente corruptora». ¿Corruptora desde qué punto de vista? ¿Temía, en tanto que intelectual, tener que aceptar definitivamente la

2. Lefebvre le describe del siguiente modo en su *Existentialisme*: "Paul Nizan tenía pocos amigos y nosotros nos preguntábamos cuál era su secreto, el secreto de su obsesión y de su tormento. Hoy lo sabemos. Todos sus libros giraban en torno a la idea de la traición". En cuanto a Aragon, pinta a Nizan, en su novela *Les communistes*, bajo los rasgos de Patrice Orfilat, traidor, vendido, obviamente sintiendo una cierta simpatía hacia los trotskistas, que el personaje positivo (Politzer) define como "polis".

U.R.S.S. como «religión positiva»? Los procesos —sobre los que no escribió— no le inquietaron realmente. La dureza de la situación, las dificultades, el aislamiento de la revolución rusa, sus dramáticas condiciones iniciales servían de contrapeso y atenuaban sus errores, por muy trágicos que éstos fuesen: una vez descartada la tesis de Trotski, según la cual todo lo que ocurría en Moscú era la traición deliberada de las ideas de 1917, podía atribuirse todo lo que ocurría en Moscú al precio que había que pagar, costoso pero inevitable, compensado por unas conquistas mucho más importantes. Los comunistas se hacen muy pronto realistas —y nadie dice que éste sea su peor defecto—. Y tanto más cuanto para alimentar sus razones existían todos los desilusionados «regresos de la U.R.S.S.», que hacían pasar regularmente a los decepcionados al otro lado de la barricada. En los años treinta y frente a la ascensión del fascismo, eso era cada vez menos aceptable para el intelectual honesto. Del proceso de Dimitrov a las banderas rojas del Frente popular, pasando por el VII Congreso de la Internacional, el movimiento de masas contra el peligro fascista, impulsado y apoyado por la Internacional, bastaba para hacer olvidar, o para dejar de ver —pensemos en Romain Rolland— los procesos de Stalin. No fueron únicamente los permanentes; sino también los mejores hombres del antifascismo europeo los que se dejaron convencer de que ante la ame-

naza de Hitler convenía ponerlo todo entre paréntesis.

Pero cuando la actitud de la U.R.S.S. ante esta amenaza parece modificarse, es decir, en agosto de 1939, ya nada se sostiene para Nizan. Aunque durante un cierto número de meses intente mantener su esperanza en la Unión Soviética, que sigue siendo objetivamente el enemigo estratégico del fascismo, y dirija más su polémica, por consiguiente, contra los comunistas franceses que contra Stalin, Nizan llegará a la conclusión de que esta distinción entre la naturaleza objetiva a largo plazo y las opciones subjetivas inmediatas, no sólo representa una acrobacia intolerable, sino que no puede operarse sin que algo profundo de aquélla se estropee o se pierda irremediablemente. Si «para entender lo que ocurre —escribe a su mujer— debemos referirnos ahora más a la historia de Carlos II que a las obras completas de Marx»<sup>3</sup>, eso significa que la U.R.S.S. como «potencia» tradicional ha prevalecido indiscutiblemente sobre la U.R.S.S. «Estado socialista», lo que provoca, sin duda, que la ecuación «defensa de la U.R.S.S. = defensa del comunismo» no se aguante. Nizan no llega a esta conclusión, al menos explícitamente. Probablemente titubea ante ella, aguarda: «En los tiempos que corren, escribe en una de sus últimas

3. *Paul Nizan, intellectuel communiste*, presentación y selección de textos a cargo de J. J. Brochier, París, Maspero, 1970, vol. II, página 110.

cartas, sólo reconozco una virtud; ni el valor, ni la voluntad, de martirio, ni la abnegación, ni la ceguera, sino únicamente la voluntad de comprender. El único honor que nos resta es el del entendimiento»<sup>4</sup>.

¿Comprender? De acuerdo, pero ¿qué hacer después de haber comprendido? Desconocemos cómo habría respondido Nizan a esta pregunta; es probable que —sin las infamias con que su partido se apresuró a cubrirle— después de la guerra, como muchos otros militantes que se habían alejado en 1939, habría vuelto a entrar en el partido. El famoso apretón de manos entre Stalin y Ribbentrop habría quedado compensado, e incluso enterrado, por Stalingrado,

4. *Ibid.*, pág. 115. El 30 de septiembre, es decir, pocos días después de su dimisión, escribe a su mujer: «Leido el texto completo del acuerdo del Kremlin. Me parece que entiendo el juego de Iossif Vissarionovitch: lo mismo que cabe decir es que es retorcido y oscuro...». Y el 22 de octubre: «No es porque creyera "mal" por parte de la U.R.S.S. su acuerdo con Berlín, que tomé la decisión que tomé: Fue precisamente porque creí que los comunistas franceses carecieron del cinismo político necesario y del poder político de falsedad que habría sido preciso para sacar los máximos beneficios de una operación política peligrosa». En suma, el P.C.F. debía, sin dejar de dar la razón a la U.R.S.S., disociarse de ella para no sufrir las repercusiones de lo que para Stalin era una opción obligada, mientras que «imitar fielmente a los rusos al pie de la letra era desconocerles totalmente en su espíritu», no era más que ser unos «fieles imitadores». Sin embargo, la invasión de Polonia le parece intolerable: «la política de Stalin me repugna». De octubre de 1939 a mayo de 1940, la contradicción se le hace insuperable. El libro presentado por Brochier ofrece, a este respecto, una gran riqueza de documentos inéditos.

por los millones de muertos, por la toma de Berlín. Todos los problemas que parecían plantearse con ocasión del drama de 1939 —la relación entre revolución y poder de Estado, entre Estados socialistas y movimientos comunistas, entre defensa estratégica de la U.R.S.S. y táctica sobre el tablero internacional—, toda esta maraña confusa y difícil de desentrañar, son cosas que desaparecieron con la guerra. La crisis de Nizan fue únicamente el esbozo de un conflicto entre política y moral del que no tuvo ni tiempo ni posibilidad de liberarse.

\* \* \*

¿Acaso el itinerario de Ernst Fischer no resulta, desde un determinado punto de vista, la contraprueba de lo que afirmamos? Intelectualmente, Fischer todavía era menos propenso que Nizan al stalinismo: su cultura estaba enteramente hecha de sutilezas, de atentos distingos; tenía un espíritu profundamente crítico, totalmente ajeno a las seducciones teóricas que actúan sobre el intelectual francés y que constituyen una cómoda coartada para la inteligencia de los comunistas. Antes de ser comunista, Nizan se había sentido atraído por la rebelión de derecha; antes de adherir al partido austriaco, Fischer había sido demócrata y socialista. Ingresa en el P.C. y rápidamente se convierte en su delegado en la Internacional. Al releer en los *Erinnerungen* su experiencia en Moscú, y

más aún al conversar con él en los últimos años de su vida, me sorprendió el hecho de que aceptara participar hasta el último momento en una experiencia tan total e intrínsecamente incompatible con su escala de valores, con su característica más constante y personal: una tolerancia finamente crítica, un rechazo fundamental del maniqueísmo. Bastó con que, al discutir en ocasiones con Togliatti o con Dimitrov, en quienes reconocía el mismo rechazo de la derrota, se le dijera: «Aquí, en Rusia, no podía ocurrir de otra manera; "nuestro" socialismo será otra cosa, pero sólo la U.R.S.S. nos lo garantiza» para que adaptara su conducta a una *Realpolitik* para la que no estaba hecho. ¿Por qué? Porque existía el peso del fracaso de las revoluciones en Europa; también porque existía Hitler.

Durante esos años, la U.R.S.S. no representa únicamente la última trinchera. Paradójicamente, en el momento en que su situación es más grave, su política —el VII Congreso de la Internacional, el «frentismo»— constituye para los partidos comunistas europeos, con el agua al cuello, una gran proposición operacional, un marco que les permite crecer fuertemente. De igual manera, la victoria de 1945, con los desplazamientos de fuerzas que la siguen, aparecerá durante tiempo —más que como la sanción de una división del mundo que no deja ningún margen a la revolución en Europa— como la garantía de una reorganización del

movimiento, de su indestructibilidad. La *Real-politik* de los años difíciles parece compensadora. Por consiguiente, Ernst Fischer no rompe con el partido a causa de los procesos de los años 30, ni debido al pacto germano-soviético, ni a causa de los procesos de Praga de 1948, ni en 1956. Fischer rompe en 1968, cuando el Estado soviético, enviando sus tanques a Praga, realiza una acción en la que ya no puede reconocerse la menor intención de defender al socialismo o sus principios sino únicamente una lógica de potencia, que no se diferencia en nada de la de las potencias convencionales, y que obtiene su tácito consenso. Rompe en el momento en que estar al lado de la U.R.S.S. ya no significa situarse en oposición al sistema. De hecho, tras la ruptura con la U.R.S.S. en 1968, está claro que para Fischer existe Checoslovaquia, pero sobre todo diez años en el curso de los cuales ha aparecido, en el propio seno del campo socialista, una crítica, explícita en el caso de China, o indirecta en los casos de Cuba y de los movimientos revolucionarios, acerca del papel internacional de la Unión Soviética. Existe asimismo la actitud ambigua de Kruschev respecto al Vietnam. Y también, en los años 60, la progresiva desaparición de lo que, incluso en la política de Stalin y pese a su nacionalismo, convertía a la U.R.S.S. en la esperanza de una alternativa posible.

Cuando esta distinción entre el Estado soviético y los restantes Estados desaparece total-

mente en la conciencia de un comunista, entonces —pero sólo entonces— se rompe la relación. Mientras esto no ocurre, el vínculo que le une a los países socialistas se mantiene, reduciendo a un solo elemento, pero extremadamente sólido: la alteridad del campo. Este vínculo puede ir acompañado de mil distinciones, críticas, distanciamientos, casi condenas, pero siempre emitidas *desde el mismo lado de la barricada*. (Ver —pues está compartida por una gran parte de la izquierda, incluso no comunista— la actitud del partido comunista italiano, la más autónoma en dicho sentido, con respecto a la U.R.S.S.) Y su consecuencia: una vez que la relación está situada en este terreno, la ruptura se hace muy difícil. De hecho, si bien es fácil reconocer que la U.R.S.S. *no puede* identificarse con la revolución (crisis de conciencia de la izquierda antes de la guerra), y si bien ahora está demostrado que la U.R.S.S. tampoco puede identificarse de manera específica con una contradicción antagónica del imperialismo (crisis de conciencia de la izquierda en la posguerra, sobre todo en los años 60), sigue siendo difícil negar su *diferencia* respecto al capitalismo y al imperialismo. Por consiguiente, sigue siendo posible descubrir una línea de demarcación que justifique una alineación. (Únicamente los chinos intentan borrarla reduciéndola a una «contradicción interimperialista», es decir, entre imperialismo y social-imperialismo: pero la utilización de una locución dife-

rente basta para dejar una brecha abierta, y tanto más cuanto su análisis acerca de cuándo, cómo y por qué la U.R.S.S. ha cambiado de naturaleza está muy lejos de ser satisfactorio.)

El carácter objetivo de esta diferencia tiene una gran importancia, y los países socialistas la invocan continuamente. La Unión Soviética, que la utilizó en gran medida en los años 30, sigue acompañando sus presuntuosas afirmaciones de fuerza, de la tesis, siempre remuneradora, de la fortaleza que hay que defender contra el ataque enemigo. Basta con pensar en la extraordinaria confusión que consiguió sembrar, precisamente en la extrema izquierda, la invasión de Checoslovaquia, considerada por más de un grupo como una intervención de «izquierda» contra las maniobras alemanas. No hay duda de que Cuba es quien más utiliza este argumento: pequeña y aislada frente al gigante americano, que la liquidaría gustosamente, se considera gracias a ello irreprochable. En lo que se refiere a Cuba, buena parte de la izquierda europea cede a este argumento. Únicamente China —acre, sin embargo, en la polémica— evita el recurso a este argumento: «Estoy cercada, todo lo que hago es justo. Por consiguiente, tenéis que aprobarme».

Así pues, la izquierda europea puede ser extremadamente escéptica respecto a los países socialistas, eligiendo pese a todo seguir a su lado mientras sigan en contradicción con el imperialismo. Por ejemplo: si bien la U.R.S.S. ya

no es el baluarte de la revolución, sigue siendo cierto que representa una barrera contra el proceso de fascistización de Europa, y que es preferible un acuerdo con los socialdemócratas que la propagación del fascismo. O bien: es cierto que la U.R.S.S. no ha impedido que los americanos atacaran Vietnam; pero ¿habría podido resistir Vietnam sin la ayuda soviética? Además, por una astucia de la Historia, son precisamente quienes en la izquierda temían la bolchevización de la U.R.S.S. los que se avienen hoy a una U.R.S.S. garantizadora de los equilibrios europeos, en el momento en que ésta puede sacar partido de la crisis del imperialismo americano de la posguerra. Es decir, el trabajador italiano —ya no el viejo comunista, sino el obrero joven, más avanzado, más radicalmente combativo y más radicalmente escéptico respecto a Breznev— no es propenso a entusiasmarse con la denuncia de la U.R.S.S., porque reconoce fríamente la importancia política que conserva su existencia en la frontera de Europa y la relación de igual a igual establecida con los Estados Unidos, frente al gobierno italiano, frente a los «patronos».

Pero ¿acaso no significa esto el producto extremo de la seducción ambigua de lo «factual» que Merleau-Ponty reprochaba a Sartre? Pues, en el itinerario de Sartre —que es el último que tomaremos como ejemplo— este tipo de relación realista con la Unión Soviética es la más ejemplar, en tanto que libremente asumi-

da, al margen de cualquier disciplina de partido y de las obligaciones morales correspondientes. Sartre, que llega tarde a la política militante, durante la Segunda Guerra Mundial, jamás ha sido miembro del P.C.F. y jamás ha intentado serlo<sup>5</sup>. En 1952 es cuando más se acerca a los comunistas, no cuando el partido triunfa, sino cuando parece alcanzar el colmo del aislamiento y de la crisis. 28 de mayo: la guerra fría está en su apogeo. El P.C.F. ha convocado a las masas a manifestar contra Ridgway; el gobierno ha prohibido la manifestación. Las masas se han echado atrás y no han salido a la calle. Es evidente que todo el *establishment* gubernamental exulta de alegría, pero también una determinada izquierda que ve en esta abstención una liberación de la clase obrera del dominio del partido comunista y de la Unión Soviética. Es entonces cuando Sartre toma violentamente la palabra, reivindicando, no sólo para él, sino para el conjunto de la clase, la necesidad de una coalición con el conjunto del

5. De igual manera, el P.C.F. jamás le hizo la corte. En «Matérialisme et révolution», publicado en *Les Temps Modernes* de junio y julio de 1946, Sartre cuenta que Jean Kanapa le había propuesto un encuentro con Garaudy y Mougin, en casa de René Maublanc. Sartre, que entonces sostenía buenas relaciones con los comunistas, acudió. Pero, con gran estupor por su parte, fue acogido con un violento ataque de Garaudy y en ningún momento el encuentro tomó el camino, quizás deseado por el joven Kanapa, de una afiliación de Sartre al partido. Cosa que no se produjo nunca, aunque Sartre haya querido definirse siempre como un compañero de viaje y que sus ataques contra el P.C.F. hayan sido más bien escasos.

movimiento comunista —Estados y partidos— como su interés propio e indestructible. Lo escribirá en «Les communistes et la paix»<sup>6</sup>, texto del que Marleau-Ponty dirá maliciosamente que es la justificación y la defensa más elocuente de los partidos comunistas, hecha, desgraciadamente, con los argumentos que éstos no quieren. Históricamente, afirma Sartre, el ser político de la clase —es decir, la idea y la esperanza del socialismo— va unido a la revolución de Octubre y al Estado soviético (no es casualidad que su referencia sea el Lenin de *Mejor menos, pero mejor*, en el que se funda la distinción entre la ineluctabilidad de la victoria del socialismo «pues el capitalismo lleva su muerte en sí mismo», y eso aunque el Estado de los soviets fuera destruido —proposición de principio— y la defensa del socialismo desde el punto de vista histórico concreto)<sup>7</sup>. Así, quienes luchan hoy contra la U.R.S.S. y contra el P.C., al margen de cuales sean sus razones, luchan

6. Cf. *Les Temps Modernes* de julio y octubre-noviembre de 1952; después, en abril de 1953, la polémica con Claude Lefort.

7. «Rusia no es el único camino para llegar a la solución final. Nacida de los antagonismos que provocaron la guerra de 1914, puede desaparecer: los antagonismos continuarán y las naciones capitalistas acabarán por hundirse. En este preciso sentido, la salvaguarda de la U.R.S.S. no es la condición *necesaria* de la Revolución mundial. Pero estas consideraciones no son *históricas*: históricamente, la posibilidad del proletariado, su "ejemplo" y la "fuerza de penetración revolucionaria" es la U.R.S.S.» J. P. Sartre, «Les communistes et la paix», I, *Les Temps Modernes*, julio de 1952.

contra la clase y contra la revolución. El socialismo soviético puede gustar o no, los partidos comunistas pueden gustar o no: representan actualmente el único elemento de antagonismo en un mundo, que, sin ellos, sería *enteramente* burgués. He ahí el único discriminante auténtico; alejarse de él, en nombre de otra idea de la revolución, del Partido, de la clase —que por el momento no existen y no constituyen, por consiguiente, ni el objeto ni el sujeto del enfrentamiento con el sistema— significa abandonar el verdadero terreno de la lucha.

La fuerza de la posición de Sartre en el debate que se abre con Merleau-Ponty de una parte y Lefort de otra, reside enteramente en esta argumentación. Desde un punto de vista erudito, ambos están más versados que él en marxismo. Ocurre, sin embargo, que la lucidez teórica que lleva a Lefort a restablecer de manera más correcta en el terreno de los principios la relación partido/clase, le lleva igualmente a poner entre paréntesis lo que, en su propio análisis, denomina la «impropia» cristalización de la clase que son los partidos, la «impropia» realidad social que es el socialismo de la revolución soviética. Al hacer esto, no sólo deserta de un frente de lucha sino que, como dirá Sartre, hace objetivamente el juego de los enemigos de clase, del gobierno. Le guste o no. Merleau-Ponty, más hábil que Lefort, intentará salir de esta tenaza dialéctica, pero tampoco lo

conseguirá. De hecho, intentará disociar el comunismo *tal como es* del comunismo *tal como debería ser*, negándose a atacar el comunismo *tal como es* para no alinearse objetivamente del lado de los patronos<sup>8</sup>. Su proposición de *a-comunismo* debe salvarle del anticomunismo y situarle junto al movimiento obrero. Pero esta operación no será más convincente que la que Sartre reprochará a Camus: «Usted censura al proletariado europeo porque no ha manifestado públicamente su reprobación a los soviets, pero censura también a los gobiernos

8. Merleau-Ponty caracteriza rápidamente el dilema del siguiente modo: «La actitud de Sartre es en primer lugar una llamada a la realidad. Es cierto que actualmente la parte más activa de la clase obrera se afilia al P.C. y a la C.G.T. Es cierto, por tanto, que cualquier fracaso del P.C. disminuye el peso de la clase obrera en la lucha política, y que aquellos que celebran el fracaso de una huelga ordenada por el P.C. como una victoria de la clase obrera abandonan a la clase obrera, que existe y que en su mayoría es comunista. El anticomunismo de izquierda se justifica denominando lucidez al cansancio de la clase obrera, espíritu revolucionario a su disgusto. Camina junto a un proletariado imaginario hacia una revolución finalmente liberada de la tutela comunista; y decora con el nombre de política proletaria una política que vence o pierde al mismo tiempo que el gobierno del señor Pinay... Si estáis de acuerdo en tratar al P.C. como al enemigo número uno y concebís vuestra política en consecuencia, vuestro enemigo número dos, el capitalismo, es relativamente vuestro aliado; si os dedicáis fundamentalmente a debilitar al partido comunista, os faltará tiempo, y ganas, de debilitar a sus adversarios... Todo eso es cierto, y tenía que decirse». (Cf., «Sartre et l'ultrabolchévisme», en *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1953, páginas 140-141, donde se desarrolla todo el razonamiento que aquí hemos referido someramente.)

europeos porque están a punto de admitir a España en la UNESCO; en tal caso, no veo más que una solución para usted: las islas Galápagos»<sup>9</sup>.

Será, sin embargo, Merleau-Ponty quien dará una definición más lúcida del *impasse* a que llega toda una izquierda que se pretende marxista frente a la Unión Soviética y a la práctica de los partidos comunistas. Está condenada —escribe— a oscilar, de manera ridícula, entre una doble imposibilidad de ser fiel a Marx: por una parte, la aceptación de una *realidad de hecho* (esta revolución, este partido, este tipo de contradicción que mantienen con la burguesía) que le permite militar efectivamente, pero sacrificando las razones de principio que justifican el militarismo; por otra el refugio en una tranquila esterilidad filosófica, en el mantenimiento de los principios, que constituye igualmente una traición a Marx, porque un marxismo cortado de cualquier capacidad inmediata de acción no es más que filosofía «en el peor sentido de la palabra».

Pero el segundo término del dilema —un marxismo que sólo es «pensado», un proletariado imaginario— no remite a otra cosa que a la crítica de su insuficiencia, a su transformación en pura «ideología», mientras que el primer término no es más que una manera de reproducir una serie de problemas sin resolver.

9. Cf. «Réponse à Albert Camus», en *Les Temps Modernes*, agosto de 1952.

¿El «hecho» de las revoluciones, soviética, o cubana, o china, puede ser definido únicamente por la negación, por lo que *no son*? Si se trata de una pura negatividad, ¿cómo podrían constituir una contradicción política, objeto y sujeto de enfrentamiento y de historia? Pero, en tal caso, ¿qué es esta bastarda realidad de hecho, estos movimientos que no son «la» revolución ni la «no-revolución», estas sociedades que no son «el» socialismo ni el capitalismo, estos partidos que no son la expresión política de la clase ni una expresión política de la burguesía? ¿Qué son en relación al mecanismo del capital, a la lucha de clases, a la formación de la conciencia proletaria? ¿Cómo se integran en la historia? ¿Qué mecanismos los provocan o los realizan, qué mecanismos provocan ellos, en qué desembocarán?

Sartre no necesita intentar una respuesta, como en «Les communistes et la paix», para escapar a la tenaza de que habla Merleau-Ponty. Su formación profundamente existencialista (su veta más auténtica) le basta para hacer abstracción de ello. Le hace retroceder ante la tentación de exorcizar la realidad, el hecho, en nombre de una idea. Lo admitirá siempre: le basta que *eso exista*. Cosa que le llevará, pese a estar muy lejos, intelectualmente, de los comunistas, a acercarse tanto a su realismo. Que le convertirá en un compañero de viaje, poco cómodo, pero seguro. Que le separa, sin titubeos, tanto de la socialdemocracia —cuya «rea-

lidad de hecho» es inmediatamente clara, hasta tal punto se encuentra al otro lado de la barrera— como del trotskismo, en el que ve un mero talmudismo. Que ha hecho de su relación con los países socialistas la relación menos apasionada, menos dramatizada, comparada con la de otros intelectuales europeos. Raramente ha intentado idealizarlos, raramente ha buscado una respuesta auténtica, no se ha extraviado en la búsqueda de una pureza original—la revolución traicionada— o redescubierta, más en Cuba que en la U.R.S.S., o en China más que en Cuba. Los ha objetivado (cosa que rara vez agradecen) en tanto que experiencias *existentes*, y en tanto que realidades antagónicas al imperialismo —hasta tal punto le ha parecido evidente la contradicción.

Su separación real con la «historicidad» de los comunistas no se ha producido hasta 1968. Pero no, como en el caso de Fischer, por haber alcanzado el límite de una intolerable desilusión en agosto, en Praga, sino, al contrario, por haber visto en el mes de mayo, en París, una nueva esperanza, aportada por la clase obrera y la juventud, que podría sustituir la de los partidos comunistas, un nuevo frente donde reanudar el militanismo. Una realidad minoritaria, de contornos inciertos, insuficiente, pero muy diferente de la solución puramente ideológica de un Lefort: un embrión *real* de clase. Otra realidad de hecho. A partir de entonces, la relación con los países socialistas y los

partidos comunistas pasa a ser secundaria. Son un dato en el marco mundial, pero su naturaleza antagónica se borra cuando no queda reducida a la nada, como en París 1968. Ya no significan el escollo inevitable, el «lo toma o lo deja» del militante.

No obstante, el problema parece solucionado por poco tiempo. Poco tiempo porque la oleada de mayo —como movimiento de masas, capaz de desplazar los equilibrios de fondo y de abrir un nuevo período histórico— dura poco. Poco, pues sobre todo a partir del momento en que se vislumbra el reflujo, lo que queda pierde su novedad y su inocencia. Despues de haber barrido, aparentemente, todas las antiguas concepciones de la relación entre vanguardia y clase, táctica y estrategia, en una total reinvencción de la política, lo que la ola deja sobre el terreno, como conciencia estratégica, tiende inevitablemente a situarse de nuevo en los esquemas conceptuales del pasado, de manera pesadamente repetitiva. En mayo, y en el movimiento estudiantil, parecía realizarse una obra de depuración y reapropiación de la historia del comunismo a través de algunas opciones ejemplares: Lenin, Rosa, Trotski, Guevara, Ho Chi-minh, Mao Tse-tung. Cada uno de ellos representaba el símbolo de una necesidad inmediata: los tres primeros, el rigor revolucionario con tres acentos diferentes (la organización, la espontaneidad, la intransigencia), Guevara, la exaltación de la subjetividad, Ho, la

demonstración de una posible victoria de los pobres, Mao, el igualitarismo. La experiencia comunista teórica y práctica había parecido en suma recuperable, sin traumatismos, sin choques excesivos con los concretos *impasses* del pasado, a través de una selección positiva. Pero con el reflujo del movimiento de 1968, esta reproximación se ha hecho más complicada, y se ha empobrecido. Lenin, Rosa, Trotski, Mao, son de nuevo el objeto de disputas teóricas y de opciones organizativas, en el seno de los grupos minoritarios, en los cuales reaparecen los vicios más notorios del movimiento comunista —sin ni siquiera la justificación de su grandeza— y a menudo con un retraso de cincuenta años en relación a la historia.

Esta vez, Sartre intentó inútilmente exorcizar la realidad. Intentó descubrir, bajo las categorías ideológicas exhibidas, unas nuevas categorías, que de hecho se le acomodan perfectamente: el redescubrimiento de la violencia, la prioridad dada a la praxis exemplar, la identificación entre la política y la moral<sup>10</sup>. En realidad, más que de un retrato convincente de los «maoístas franceses», se trata de tres aspectos de su retorno pasional a la ética del gesto, a la moralidad más que a la política —signo poco habitual de malestar, necesidad de indicar en algo, en alguien, una semilla, un

germen desarticulado y de unirse a él. En veinte años, desde 1952, esta operación le lleva a reducir terriblemente cuanto queda de «noburgués» en un mundo que, por consiguiente, está totalmente integrado. La clase y sus organizaciones ya no llevan esta marca de antagonismo que había descubierto en «Les communistes et la paix». Como acaso en ninguna otra ocasión, el gran optimismo de mayo de 1968 se ha convertido en una ausencia de esperanza.

Y, en este vacío, lo «factual», inasible y ahora enemigo, domina de nuevo: las revoluciones «tal como son», los partidos comunistas recuperan su audiencia. Los restos del movimiento revolucionario —ahora que ya no florecen las banderas sobre las facultades y las fábricas ocupadas y que ya no bastan los deslumbrantes esquematismos de los slogans— saben perfectamente que tendrán que tratar, ya no con la imagen y las palabras de Guevara, sino con la Cuba de los años 70, a la que la crisis económica ha precipitado en la órbita de los soviéticos; con un Vietnam que después de veinte terribles años llega a una negociación difícil y que, si finalmente la vence, no habrá terminado de luchar por la supervivencia; con la China posterior a la revolución cultural, que ve el enemigo principal a la izquierda. Las razones de la historia han barrido una vez más las ilusiones de la ideología. Europa se encuentra ante los mismos problemas de antes, con una experiencia más: los problemas y los atollade-

10. Cf. Su prólogo al libro de Michèle Manceaux, *Les maos en France*, Gallimard, 1972.

ros que pensábamos que nos eran ajenos resultan ser, tanto en el momento de la insurrección como en el de la retirada, los nuestros. Nada ha sido superado, sino únicamente —durante un breve momento— remitido a la esperanza de una revolución en nuestros países, a nuestra medida.

## II

Podríamos evocar aquí otros itinerarios, otros protagonistas. Está claro que el resultado sería más rico y más complejo. Pero dudamos de que las conclusiones de este trabajo puedan ser otra cosa que la verificación de un doble *impasse*. Volviendo al dilema de Merleau-Ponty, aquellos que, en nombre de Marx, han rechazado la historicidad de los países socialistas y de los partidos comunistas, se han encontrado primeramente al margen de la historia para después ser «arrollados» por ella. Pero quienes, en nombre también de la luz del marxismo, han aceptado las sociedades socialistas (y, por consiguiente, los partidos comunistas, pues ambas cosas van unidas) se han visto atrapados en el engranaje de una lógica incontrolable, coercitiva y decepcionante, y enfrentados de nuevo, a fin de cuentas, ante el problema que creían haber eludido.

De hecho, los países socialistas no se dejan

liquidar por el trotskismo ideológico, ni por el comunismo ortodoxo, hoy relativista y escéptico. Oponen al primero el peso de su existencia, y lo que resulta de ella desde principios de siglo; y presentan periódicamente al segundo no sólo el estado de su posición internacional sino también de su naturaleza interna. El Togliatti de los últimos años se esfuerza en salvar lo que puede ser salvado pregonando la «pluralidad de las vías al socialismo», según la cual cada sociedad posrevolucionaria sólo tiene que confrontarse consigo misma, no representa ningún modelo y, sin embargo, se reconoce en un frente común: es algo que no pasa de ser una hipóstasis «realista» que la realidad se encarga de hacer volar en pedazos. Pues la «naturaleza» de cada país socialista no sólo determina su ser interno, sino igualmente las relaciones con los demás países socialistas, con el movimiento revolucionario, con los restantes Estados. Expresa, además, una óptica totalizante y tendencialmente global, que es imposible hacer coexistir en relación a otras; puede constituir, por consiguiente, un poderoso factor de disgregación del «campo». Es difícil estar al mismo tiempo con Breznev y con Mao, con Dubcek y con Husak, con Castro y con Tito, con la guerrilla y con Allende. El problema *del socialismo* —y no sólo *de los socialismos*— se ha profundizado, con todos sus contrastes y experiencias, actúa sobre la conmoción de los equilibrios del mundo de la posguerra, y eso en

el preciso momento en que la izquierda, con su tesis de las «vías nacionales al socialismo», acababa de lavarse las manos.

En otras palabras, el intento de separar la alianza con los países socialistas del análisis de su revolución, no ha sobrevivido a la guerra fría. Cuando ambas cuestiones se han replanteado, tanto a la izquierda comunista como a la no-comunista no le ha quedado otra solución que verificar su propia confusión política y teórica, que se traduce cada vez en el intento de rehuir, de una manera u otra, el análisis histórico y político de las revoluciones. Podría decirse que esta insuficiencia, crítica y teórica, no es más que la consecuencia de su revolución fallida: la izquierda europea, políticamente desarmada, carece de los instrumentos adecuados de investigación. Pero también puede ser cierto lo contrario: esta especie de bloqueo intelectual —cuya responsabilidad se atribuye demasiado fácilmente a la «vulgata» comunista— es en sí mismo un freno o una excusa para la incapacidad de concebir su propia revolución. Es a su vez una «ideología», entendida en el sentido de falsa conciencia.

La extraordinaria incapacidad —después de Lenin y de Rosa Luxemburg— de repensar los mecanismos del imperialismo (si entendemos también como incapacidad el lastimoso intento de los grupos revolucionarios de sustituir cualquier investigación y análisis por unos cuantos esquemas estériles) puede ser muy bien la prue-

ba de que, para quienes están en la fortaleza imperialista, no es tan urgente sin duda conocer mejor al monstruo para abatirlo. La izquierda occidental hace remilgos ante la insuficiencia de las tesis perentorias procedentes del Tercer Mundo, aunque busque en ellas, periódicamente, una regeneración. Pero estas tesis reflejan al menos una necesidad de liberación, que quizás les lleva a unas definiciones demasiado apresuradas, mientras que la pereza de la izquierda occidental refleja una prolongada familiaridad con las ventajas de la falsa conciencia. De igual manera, nadie nos quitará la certidumbre de que si la revolución se demora tanto en Occidente es porque, en la crisis que la recorre, la parte de la integración es igual a la de la rebelión, la exigencia comunista tiene como contrapartida la aceptación pasiva del modelo de consumo occidental, y ambas cosas se forman y se oponen en un marco donde la subsistencia está más que asegurada. Somos propensos por consiguiente a creer que los múltiples desgarramientos y la falta de análisis serios que han provocado la relación con los países socialistas traducen también una huida inconsciente, una complicidad inconfesada.

¿Qué otra explicación dar a la escasez de hipótesis interpretativas sobre las sociedades socialistas desde hace cincuenta años? Una vez eliminado el arsenal anticomunista, a su vez escasamente renovado, se entiende que toda la

reflexión de la izquierda europea se haya orientado hacia las tesis trotskistas (en un sentido amplio) o bien no se haya orientado hacia nada en absoluto. Todo, o casi todo, su análisis puede resumirse a esto: la Unión Soviética no es la expresión, directa e indiscutible, del poder del proletariado. Pregunta: ¿por qué? Respuesta: porque, una vez abolido el capitalismo y construidas las bases del socialismo, el poder de la expresión política de la clase ha degenerado. Segunda pregunta: ¿por qué ha degenerado? Respuesta: a causa de un defecto subjetivo (con múltiples variantes tautológicas, que la aproximan mucho a: porque ha degenerado. Porque el poder no ha sido democrático, porque se ha centralizado, porque se ha burocratizado, porque ha caído en manos peligrosas, o ineptas, o insuficientemente armadas desde el punto de vista ideológico. Porque al poder es el poder, y los que lo poseen no lo sueltan). Corolario final, a gusto del consumidor. Para la izquierda (maoístas y trotskistas): la situación puede cambiar si el poder es devuelto a la base; para el centro (los comunistas): la situación puede cambiar, y cambiará necesariamente, porque el mismo desarrollo de las fuerzas productivas provocará una ampliación del poder en dirección a las masas; para la derecha (los socialdemócratas): la situación es irremediable porque las masas no pueden ejercer ningún poder si no es a través de las instituciones de la burguesía moderna.

No se sale de ahí. Y desde este punto de vista, es sorprendente que la proposición de Trotski se corresponde, conceptualmente, con la de los partidos comunistas, incluso con la de aquellos que están en el poder. Si se releea *Mi vida* o *La revolución traicionada* se comprueba que no sólo el énfasis está puesto enteramente sobre la fenomenología del poder, a nivel psicosociológico<sup>11</sup>, sino que, en la misma continuación del análisis, prevalece deliberadamente esta visión de la historia, en oposición a las conquistas que hacen de la U.R.S.S., por otra parte, un Estado ciertamente proletario. Sólo se considera un único «sustrato social»: el aparato del poder, es decir la casta burocrática, se apodera, para sus propios fines, de las pa-

11. Ver, «La muerte de Lenin y el desplazamiento del poder» capítulo XLI de *Mi vida*: «Los cuadros dirigentes del partido salidos de la clandestinidad se movían por unas tendencias revolucionarias que los líderes del primer período de la revolución formularon de la mejor y más clara manera posible, que pusieron en práctica muy ampliamente y con el mayor de los éxitos. Fue eso, precisamente, lo que hizo de ellos los líderes del partido y, a través del partido, los líderes de la clase obrera, los conductores del país. Fue por este camino que algunos hombres concentraron el poder en sus manos». «Pero las ideas del primer período de la revolución perdían insensiblemente su influencia en el espíritu de la esfera del partido que poseía el poder inmediato para gobernar el país. En el propio país se desarrollaban unos procesos que podían englobarse bajo el término general de reacción. Estos procesos afectaron en mayor o menor medida a la clase obrera y especialmente a los elementos obreros del partido. La esfera que componía el aparato del poder tuvo entonces unos designios nuevos, diferentes, a los que se

lancas de mando del reparto de los bienes —y, al hacerlo, esta casta entra en contradicción con la naturaleza socialista del Estado, creando de este modo una situación de inestabilidad, que o bien provoca la adaptación del reparto a las «normas socialistas» que ya rigen la propiedad, o bien la adaptación de la propiedad a las «normas burguesas» del reparto.

La crítica hecha a Stalin en el XX Congreso y el informe secreto no se fundan en un razonamiento sustancialmente diferente, aunque silencien el problema del enriquecimiento de la burocracia y se extiendan mucho acerca de las violaciones de la legalidad socialista. No es sustancialmente diferente porque la aparición de la deformación stalinista está enteramente atribuida a la subjetividad del hombre, o del grupo «anti-partido», y por consiguiente del aparato que éstos han construido. Se trata, en suma, de una historia que se desarrolla por entero en la esfera «política», en el sentido más

---

esforzó en subordinar la revolución. Comenzó a operarse una disyunción entre los líderes que trazaban la línea histórica de la clase y que sabían ver por encima del aparato y ese propio aparato, enorme, pesado, de composición heterogénea, absorbiendo fácilmente al comunismo medio...» Y más adelante: «Me estoy limitando ahora al aspecto psicológico del caso, dejando de lado las bases sociales, es decir, las modificaciones anatómicas de la sociedad revolucionaria. Pues, a fin de cuentas, está claro que son estas modificaciones las que deciden. Pero es obligatorio tomar un contacto inmediato con su reflejo psicológico». En el resto del libro, ya no volverá a mencionar las «bases sociales».

estrito de la palabra, y que puede ser remediada mediante la modificación de los mecanismos «políticos», es decir formales, del poder: a saber, el restablecimiento de la «legalidad» socialista y de la «colegialidad», la «democratización» del Estado. Existe la misma preocupación en Trotski, en Kruschev y en el Mao de los ensayos de 1956, los de «La experiencia histórica de la dictadura del proletariado» (si es que, como se afirma, son auténticos), y esto es tanto más interesante cuanto que los tres personajes no tienen nada en común. Los tres separan estos elementos políticos degenerados de un cuerpo social cuya base no ha sido modificada puesto que se hizo *socialista* con la toma del poder político y la abolición de la propiedad privada de los medios de producción.

Sólo los chinos han roto recientemente con este esquema, y no sin una contradicción de fondo, como veremos más adelante. Todo el resto del movimiento comunista y la mayoría de la izquierda europea lo acepta. Lo acepta antes del XX Congreso, lo que le permite considerar que se puede compensar la peor época del stalinismo no sólo, como hemos visto, debido a la función internacional de la Unión Soviética contra el fascismo, sino también por una corrección de los mecanismos de poder, que siguen siendo ajenos a la naturaleza del sistema. (El propio Trotski no renunció jamás a su defensa de la U.R.S.S. como Estado proletario, obrero, víctima únicamente de una de-

generación burocrática.) Cuando en 1956, en el XX Congreso, se desarrolla esta crítica, enteramente basada en la verificación de la distancia (de la que el stalinismo es el único responsable) entre la base económica socialista y la superestructura que todavía no lo es, la izquierda europea acoge favorablemente el diagnóstico de la enfermedad y el pronóstico de cura, y espera con ansiedad el proceso de «liberalización», de «democratización política». Incluso aquellos que no se hacen ilusiones acerca de Kruschev sueñan por un momento, después del octubre polaco, en una democratización más radical, en el restablecimiento de los «consejos obreros», en un nuevo «soviétismo», que cabría alcanzar a través de una simple transferencia de poder de la cumbre hacia las instancias de base.

Hay más. Toda la izquierda aceptará la tesis soviética, que por otra parte se remonta a los años veinte, según la cual existe una causa casi fatal de las dificultades y de los retrasos de la democratización: la «escasez» de recursos, el retraso socioeconómico de la Rusia de 1917, han provocado necesariamente una fase de autoritarismo, de centralización, de hiperestatización, en la cual —para que sobreviviera la joven revolución— era necesario dar prioridad a los objetivos de la «construcción material» del socialismo, a su reforzamiento económico y, en consecuencia, al aparato de Estado capaz de garantizarlo. Una vez alcanzado este nivel,

habría sido posible pasar al objetivo n.º 2, las transformaciones socialistas. Esta tesis reaparecerá en el Sartre de 1952. Y mucho más tarde, incluso en Che Guevara: una cierta dosis de stalinismo es el precio que hay que pagar para salir del atraso. Y el XX Congreso es enteramente de la misma opinión: «Ahora que la U.R.S.S. ha alcanzado este nivel de fuerzas productivas es posible, y no antes, coronar nuestra obra transformando, en un sentido socialista, las relaciones humanas». E incluso se ha hecho casi obligatorio, pues la excesiva centralización del poder ya no constituye el motor sino un freno al desarrollo de la iniciativa de las masas. En el XXII Congreso, Kruschev dirá que las cosas han adelantado tanto que ahora ya es posible prescindir de un poder centralizado (necesariamente parecido al del Estado burgués) e incluso de la dictadura del proletariado, pues el Estado ya pertenece a «todo el pueblo» y el autogobierno de los trabajadores podría realizarse de entonces a 1980.

Sin embargo, a partir del XX Congreso hemos asistido a un tal vaivén de tímidos intentos de «liberalización» y fuertes retrocesos en materia de represión que ya podemos declarar con toda seguridad (han transcurrido casi veinte años) que la hipótesis construida en el XX Congreso del P.C.U.S. era absolutamente irrealista. El nuevo curso, y la invasión de Hungría que le ha seguido, son su símbolo más dramático. Pero otros signos, menos evidentes,

confirman la tendencia: Polonia, donde la lucha de clases ha alcanzado un nivel más elevado que en los restantes países socialistas y donde la represión toma unas formas más hábiles y complejas; Yugoslavia que, a costa de una crisis vertical de la Liga, pone un freno a las manifestaciones de un proceso de disgregación ya total. Incluso en el caso —enteramente específico— de Cuba, la alternativa entre la centralización y la ampliación de la democracia es recurrente; el ejemplo políticamente más significativo ha sido, después del fracaso de la zafra de 1970, el discurso autocrítico de Castro que, por un momento, ha parecido investir toda la historia y la estructura del poder en Cuba, y que, pocos meses después, ha promovido una gestión en la que, lenta pero seguramente, ha prevalecido la línea soviética.

Convendrá preguntarse, por consiguiente, qué falla en este tipo de interpretación. ¿Por qué la superestructura no consigue devenir «socialista» sobre una base que ya lo sería? ¿Por qué no lo consigue ni cuando el desarrollo de la revolución se ve dificultado por el atraso, ni cuando la ha superado?

Si se intenta responder a estas preguntas pueden abrirse unas perspectivas interesantes. Nos limitaremos a adelantar algunos elementos como primeros jalones de una búsqueda posterior, más seria. En primer lugar, resulta sorprendente que la gran mayoría de análisis sobre la degeneración o las dificultades o los re-

trasos (según el variable optimismo de los opinantes) de las sociedades socialistas acepten totalmente la separación entre la esfera económica, la base (socialista) y la esfera de relaciones entre los hombres, o superestructura (que todavía no lo es). Dejemos de lado una primera contradicción, que todos los defensores de esta tesis apenas tienen en cuenta: ha sido, pese a todo, una superestructura (el partido, la vanguardia revolucionaria) lo que ha modificado, en un sentido socialista, esta base; y dado que se admite comúnmente que el poder y el Estado están ahora en manos de esta vanguardia, se deduciría de ahí que en las sociedades socialistas la superestructura estaría por debajo y al mismo tiempo por encima con relación a la base. Aunque el partido, el Estado, las instituciones culturales, la prensa, la radio, etc... sean «socialistas» —como afirmará cualquier comunista— ocurre que sólo hay un terreno donde esta naturaleza socialista no puede llegar: las relaciones entre el ciudadano y el Estado, lo que se denomina generalmente las relaciones entre gobernantes y gobernados. Siguiendo esta lógica, deberíamos hablar más bien de una superestructura *dividida* que de una superestructura atrasada. Pese a todo, los partidos comunistas deducen de esto que la disparidad y el retraso parcial de la superestructura es lo que impide la democracia directa e implica «un reforzamiento del Estado, hasta el momento de su extinción»; afirmación poco

clara, como mínimo, utilizada desde los años veinte, y que Mikoyan seguía repitiendo, impermeable, en el XXII Congreso del P.C.U.S., que preveía el paso al comunismo en 1980.

Pero aunque se acepte esta visión de una sociedad dividida en fragmentos socialistas y fragmentos que no lo son, ¿por qué existe una resistencia en la progresión hacia una totalidad socialista, a qué corresponden las «relaciones todavía no socialistas» en la esfera política, cuáles son sus bases sociales? Ya hemos visto que Trotski no creía que la degeneración burocrática, no socialista, del poder soviético proviniera de las viejas clases. Nace del interior de la propia vanguardia, como crisis de mortalidad. En el seno del partido bolchevique, esta resistencia fue imputada en principio a la persistencia de los intereses de las clases anteriores. Pero, en 1936, Stalin manifiesta, posición de principio, que este tipo de lucha de clases ha terminado, dada la hegemonía del sector socialista. Y, cuando en 1952, insistirá sobre el problema de los conflictos de clase, se esforzará en reducirlo a la existencia de elementos residuales y marginales de resistencia del pasado. Durante todo un período, la revolución cultural china hablará más bien de una resistencia ocasionada por las «viejas ideas», devolviendo de este modo a la superestructura su función clásica.

Se deduce de esta interpretación, que siempre reaparece en las discusiones de la izquier-

da, que el socialismo sería una formación histórico-social fuertemente caracterizado por el desequilibrio entre la estructura y la base: la primera permanece rezagada respecto a la segunda durante décadas y décadas, como conciencia que ya no es la expresión de un ser social sino que extrae de sí misma una extraordinaria capacidad de reproducción. Es decir, resultaría más fácil liquidar el capitalismo que su proyección en las costumbres y las relaciones entre los hombres. Y eso pese al hecho de que una gran parte de la superestructura —el Estado, el poder legislativo, los instrumentos pedagógicos y de propaganda— están en manos de una vanguardia considerada como garantía de la «socialización» de la estructura. La inverosimilitud, desde un punto de vista marxista, de esta serie de correlaciones salta a la vista. Y, de hecho, Marx, ampliamente utilizado en el estudio de los mecanismos de las sociedades capitalistas, ha sido casi siempre dejado a un lado cuando se habla de sociedades de transición: se estudia la economía en términos clásicos, cuantitativos o técnicos, y la esfera política a través de una especie de sociología del poder que, en el mejor de los casos, no llega a más que a la historia de las opciones y de la ideología de los grupos dirigentes. El *Manual de historia del P.C.(b)* no escapa a la regla.

El comodín teórico, la pérdida de identidad marxista que significa este discurso sobre las sociedades socialistas —con las paradojas que

hemos rápidamente mencionado— en mi opinión procede de la premisa, generalmente aceptada, del advenimiento de la «socialización» de la base en el momento de la toma del poder político a través de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción<sup>12</sup>.

Incluso aquellos —y se trata de dirigentes de los partidos comunistas— que reconocen que la toma del poder político no es el momento «inicial» de la revolución, piensan implícitamente que la transformación de la propiedad significa esencialmente la abolición del capitalismo como modo de producción. Existe en el fondo una identificación entre la «estructura» y la «propiedad de los medios de producción», es decir, una lectura deformada y reductora de Marx. Aunque Marx diga que el capital no

12. Ver también el debate sobre el libro de Roy Medvedev, *Le stalinisme*, Seuil, 1972, publicado en *Le Monde* del 3 de noviembre de 1972. Especialmente Jean Ellenstein, en nombre del P.C.F., repite «Eso procede del hecho de que la U.R.S.S. contaba con una economía socialista, la sociedad era socialista y, al mismo tiempo, tanto en lo referente al nivel de las superestructuras como al gobierno de los hombres y la gestión de las cosas, el retraso era considerable...». Es evidente —y no nos detendremos en este problema— que todo juicio sobre Stalin se reduce a un fenómeno superestructural. Tanto por parte de quienes buscan justificaciones (los comunistas insisten sobre los retrasos culturales de la sociedad rusa; Isaac Deutscher, que no es comunista, justifica la centralización, y por consiguiente los excesos, por el atraso social general) como por parte de aquellos que no las buscan (como Medvedev o los trotskistas ortodoxos, para los cuales, sin Stalin, el progreso habría podido ser menos sangriento y más rápido).

es una cosa sino una relación entre los hombres mediatizada por las cosas; aunque escriba —en el famoso prefacio a la *Introducción a la crítica de la economía política*, fuente de tantos errores en la interpretación de la relación estructura-superestructura— que la estructura está formada por unas «relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad» que los hombres mantienen entre sí, y que «estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales»; aunque diga que es «el conjunto de estas relaciones» lo que forma «la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el que se levanta un edificio jurídico y político y que responde a unas formas determinadas de la conciencia social» en fin, aunque afirme que la estructura y la superestructura son dos niveles diferentes de relaciones entre los hombres y que el primero —el que se anuda en torno a la «producción social de su existencia»— es preeminente, pese a todo la lectura habitual ha sido enteramente diferente. La base ha sido asimilada al sistema de propiedad de los medios de producción, el capitalismo a su propiedad *privada* y el modo de producción capitalista a una pura consecuencia, destinada a caer o a perder sentido con la desaparición de este modo de propiedad. Con el resultado de que las sociedades posrevolucionarias han creído que la naturaleza *socialista* de la base quedaba asegurada por una

gestión que ya no era privada sino de la clase obrera a través de su representación política: el partido para Lenin, los «consejos» para los luxemburguistas—, del mismo sistema organizativo y técnico de la producción que el capitalismo había creado y le había dejado en herencia (y, no hay ni que decir, de las mismas fuerzas productivas). Toda la discusión de los años veinte en la Unión Sovética, pese a algunas importantes alusiones de Lenin al «capitalismo de Estado», parece moverse en estos límites teóricos.

Pero el capitalismo, en tanto que formación histórica y como sistema de producción, no puede quedar asimilado a la existencia de una clase de propietarios. Es toda una civilización productiva nacida en torno a un cierto tipo de acumulación y de reproducción, que ha originado la trama de relaciones más compleja y al mismo tiempo más deformada que la historia conoce. El hecho de que el poseedor del capital ya no sea una persona privada y que —prácticamente— la parte de beneficio que no alimenta el fondo de acumulación, cambie de destinatario, no altera la sustancia y los mecanismos del sistema productivo. En Marx es algo solamente implícito, de tan evidente que resulta en el plano lógico. Todo el interés de Marx se concentra precisamente sobre este sistema global de relaciones, en el cual la propiedad privada de los medios de producción (como en general todas las relaciones de propiedad, cf. la

*Introducción a la Contribución de la crítica de la economía política*) no es más que un aspecto. No es preciso un examen particularmente profundo de *El Capital* para darse cuenta de esto; bastan las páginas más famosas de los *Grundrisse*, los *Formen*. Marx describe en ellas la historia de la pérdida y de la reapropiación por el hombre de su trabajo, del producto de su trabajo, y por consiguiente de sí mismo, e indica asimismo la complejidad de las relaciones que designan «la civilización productiva» introducida por el capital, el mundo capitalista de producción —una relación extremadamente estrecha entre el carácter material del hecho productivo, la relación interhumana entre productor, asalariado y detentor o gestor del capital, la «objetividad» del sistema de acumulación y de reproducción del capital, la historia política y social que se desprende de esto. De ello se deduce que el contenido de la «revolución socialista» es muy diferente al puro y simple cambio de propiedad de los medios de producción, con un reparto más equitativo del beneficio que se produce y sin que sean modificados los restantes aspectos mercantiles y de reificación. Se trata de una total descomposición y recomposición de las relaciones entre los hombres, entre los hombres y las cosas, de la revolución del «modo de producción social de su existencia». Se trata en resumidas cuentas del fin tendencial de la actual imagen del obrero, de la alienación, de la separación entre el

trabajo y el producto del trabajo, de la existencia de los dos en tanto que mercancías.

Sin eso, la toma del poder y la abolición de una clase de propietarios sólo representan una condición preliminar e incompleta de la lucha contra el modo de producción capitalista, *que sigue funcionando bajo una gestión diferente*. Durante largo tiempo se ha rechazado este tipo de afirmación. Trotski la niega cuando afirma que la burocracia no es una clase porque no tiene la *propiedad* de los medios de producción y, por consiguiente, no puede transmitirla. Muchos la rechazan igualmente en las más recientes e interesantes investigaciones sobre las sociedades socialistas<sup>13</sup>. Y, sin embargo, si se relea (y si se reflexiona sobre) el debate que siguió a la muerte de Lenin, el desarrollo de la sociedad soviética adquiere todo su sentido bajo esta luz. Sólo citaremos aquí un ejemplo: la discusión sobre *la acumulación socialista*, pues es fácil comprender que la resistencia, casi ineluctable, del modo de producción heredado del pasado sólo puede ser superado si se ponen en cuestión sus premisas. En

13. En cambio, el problema ha sido afrontado globalmente en el fundamental debate entre Paul Sweezy y Charles Bettelheim, con dos análisis diferentes, debate publicado recientemente en Maspero, París (existe traducción en lengua castellana, *Algunos problemas actuales del socialismo*, Siglo XXI de España Editores, S. A., Madrid, octubre de 1973); y en general en los análisis del Centre d'Etudes et de Planification socialiste que dirige el propio Bettelheim.

las páginas más lúcidas de Preobrajenski —que Stalin liquidó, después de haber asimilado sus tesis— el *impasse* teórico es evidente<sup>14</sup>. Dice que es necesaria una acumulación; y que sería igualmente necesaria aunque la revolución no hubiese implicado una enorme pérdida de recursos. Pero ¿cómo realizar la acumulación? El capitalismo lo hace de tres maneras: a través de una extracción sobre el trabajo obrero en la industria (plusvalía, superproducto); a través de la «brutal expoliación» del campo, descrita por Marx; a través de la expoliación todavía más brutal de todos los sectores productivos de las colonias por parte de las metrópolis. La joven república de los soviets no tiene colonias. Por consiguiente —sostiene Preobrajenski— debe acumular a partir del trabajo obrero y del campo. «La fuente de esta acumulación —reconoce en el primer punto— es la misma que bajo el capitalismo, es decir, el trabajo de la clase obrera cuyo salario debe ser inferior al valor global de los productos creados por esta clase obrera.» Con una «serie de diferencias mayores... en las formas de utilización de la fuerza obrera y de su renumeración» (subrayado por mí), o sea en el límite puesto a su explotación desde un punto de vista físico y

14. *La ley fundamental de la acumulación primitiva socialista*. Este texto de Preobrajenski ha sido publicado en *Vestnik Kommunisticeskoj Akademii*, VIII, 1924. Con algunas variantes, constituye un capítulo de la *Nouvelle Economique*, París, 1966.

salarial. Ahora bien, como se ha heredado un sector industrial que hay que reconstruir por completo y que está estructuralmente atrasado, la acumulación deberá realizarse —más que a partir de una extracción sobre el trabajo obrero que apenas bastaría para reconstruir los recursos— a partir de una extracción masiva sobre el campo, que Preobrajenski designa de manera significativa «nuestras colonias». La llamada «brutal expoliación» ejercida por el capitalismo es aquí elegantemente denominada: «transferencia de los recursos del sector presocialista al sector socialista»; el proceso es el mismo. Esta precaución ideológica es puramente formal: la industria es un sector «socialista» porque en él ha sido abolida la propiedad privada de los medios de producción; el campo todavía no lo es porque en él subsiste la propiedad de la tierra, lo que justifica la extracción (que, como es sabido, se produce y se sigue produciendo sobre *todas* las formas de propiedad de la tierra, aunque el fenómeno sea menos importante hoy debido a la tenaz resistencia campesina). En realidad, se trata de una acumulación que corresponda a un modelo de desarrollo de las fuerzas productivas forjado por la revolución industrial, forma histórica de la producción capitalista a la que va indisolublemente unida. Es imposible escapar a ella. Con todas las consecuencias que eso implica: agravación de la separación entre ciudad y campo, estratificación social, débil tasa de

movilidad social, acumulación de los retrasos entre región y región, selección cultural y de roles, es decir, reproducción de la desigualdad estructural típica del desarrollo capitalista.

El problema teórico que se plantea es evidente. En efecto, ¿cómo puede una revolución política, es decir, la simple toma del poder de Estado y la transformación de la propiedad privada en propiedad de Estado, modificar una organización de las fuerzas productivas ya modelada, cuya destrucción implica el hambre (y por consiguiente la rápida derrota de la revolución) y cuyo mantenimiento implica la reproducción de los mecanismos obligados de la producción capitalista? En otros términos, ¿qué puede y debe destruir una revolución socialista, qué puede, y durante cuánto tiempo, conservar, qué mecanismos debe poner en marcha si no quiere permanecer prisionera de la destrucción o de la conservación del modo de producción capitalista? El problema es importante y remite a una ambigüedad presente en todo el pensamiento de Marx, que ve la revolución como *coronación* y al mismo tiempo como *derrumbamiento* del desarrollo capitalista. Nos parece que el único que la ha afrontado es el centro del pensamiento maoísta de la revolución china, el Mao del discurso de 1956 sobre «Las diez grandes relaciones», del «gran salto hacia adelante», del principio de la revolución cultural. Este maoísmo está enteramente dedicado a afrontar, para superarlo, el desafío de las fuer-

zas productivas y de su organización, heredada y hecha obligatoria por el capital y por la estructura precapitalista, y al mismo tiempo para negar todas sus consecuencias internas, para bloquear su lógica natural, forzarla en vistas a crear el esbozo de una «racionalidad» económica diferente, que pueda incluso desembocar en el final del modelo de desarrollo nacido con el maquinismo industrial y capaz de formular una nueva relación a nivel productivo entre la industria y la agricultura.

Pero, dicho eso —que en nuestra opinión constituye el problema teórico central de la construcción del socialismo—, lo que salta a la vista es el aspecto político. Si la acumulación «socialista» debe realizarse, como se ha realizado en la práctica, a través de la persistencia de la explotación obrera<sup>15</sup> y de una «explotación» sobre el conjunto del campo —dos medidas dictadas por la voluntad de reorganizar los recursos para permitir la aceleración del modelo de desarrollo característico del capitalismo más avanzado— de ahí resulta una «centralización» estatal. Estas prioridades económicas impiden la construcción de un autogobierno obrero y campesino, obstaculizan sus bases sociales: de este modo cabe explicar la imposi-

15. Preobrajenski intenta corregir esta dura realidad defendiendo que, en el curso de la revolución, la clase ya no es *objeto* sino *sujeto de la explotación* pues está capacitada para decidir, a partir de su ser y de su práctica política, su propia explotación.

bilidad, en los años veinte, de la supervivencia de los soviets. Nadie puede presidir deliberadamente su propia expoliación. Mao Tse-tung lo entendió perfectamente cuando se negó a apoyarse sobre una industrialización acelerada en detrimento del campo; cuando eligió un desarrollo equilibrado, a nivel de toda la vida económica, *al mismo tiempo* que una lucha contra cualquier mecanismo de racionalidad capitalista, un desarrollo basado en una relación que concedía un amplio papel a la agricultura con relación a la industria, y a la industria ligera con relación a la industria pesada. Con ello, Mao ha evitado enfrentar a una parte de la sociedad con otra (la industria con la agricultura, cuando el verdadero conflicto se sitúa clase contra clase). Y ha permitido al mismo tiempo que estos dos sectores (y más fácilmente el campo) conserven una parte de poder, se orienten hacia unas soluciones de autogobierno (las comunas), en las que la preeminencia de la centralización estatal se organiza sobre otras bases. Todo eso es posible en la medida en que se funda sobre una racionalidad distinta de la *base*. No es casualidad que, a partir de esta orientación, la revolución cultural haya mostrado, al desarrollarse, lo contrario de lo que se afirma habitualmente. En China o en la U.R.S.S., no se trataba únicamente de derribar las «viejas ideas», sino la «vía capitalista», el modo de producción capitalista que, al persistir y reproducirse, reproduce igualmente las formas superestructu-

rales del *Estado burgués* y constituye por consiguiente una puesta en cuestión permanente de la dictadura del proletariado.

Desde este punto de vista, los retrasos, las dificultades y la degeneración *política* de los Estados socialistas, la imposibilidad en la que se encuentran de realizar los ideales de libertad e igualdad para los que han nacido, la persistencia del carácter subalterno de la clase, la naturaleza separada de los aparatos de poder, aparecen como la proyección *necesaria* de la estructura que sólo es parcialmente socializada. No hay separación entre la base y la superestructura sino correspondencia. La sociedad socialista es una sociedad de *transición* en el pleno sentido del término; es una forma histórica donde unos elementos del capital siguen existiendo, mezclados a otros, y ejerciendo una presión decisiva sobre la esfera política, sobre la relación entre los hombres, sobre la relación entre gobernantes y gobernados. A su vez, estos elementos del modo de producción pasado (o presente) remiten a las fuerzas productivas: la revolución *social* aparece como un proceso interrumpido, apenas comenzado con la revolución política, que esta última no garantiza necesariamente. La historia de la U.R.S.S. lo demuestra, pero también la de Cuba y China —la revolución cultural constituye una ilustración extraordinaria, tanto por el nivel alcanzado como por el reflujo posterior.

Pero de ser así, la relación entre la izquierda

europea y los países socialistas debe ser doblemente reconsiderada. Debe terminar de una vez con esta alternativa entre esperanza y desilusiones, entre utopía y realismo en la que siempre ha caído, para ofrecer un sano y lúcido análisis de los procesos de transición. De este modo, puede diferenciar los momentos de avance de los momentos de reflujo, el orden de las contradicciones, los equilibrios de clase —pero de clase en el pleno sentido del término, y por consiguiente también el grado de antagonismo alcanzado, global, parcial o nulo, por la lucha del sistema a nivel internacional. Es la sustitución de una relación entre religión y apostasía por una relación «laica». Este tipo de análisis sobre los países socialistas es también, y en realidad, un tipo de reflexión sobre la *revolución socialista* y se convierte inmediatamente en un punto de referencia para nuestra militancia en Occidente. ¿Acaso la dificultad en asumir esta relación diferente no revela una curiosa deformación «ideológica», la dificultad que experimentamos en escindirnos de la raíz más profunda del evolucionismo de la Segunda Internacional? ¿La dificultad en concebir *otro* modelo de desarrollo, de fuerzas productivas, de sociedad, que no sea el modelo capitalista en el que vivimos y que, de manera no desinteresada, transferimos a las sociedades «socialistas», pidiéndoles de todos modos que lo revisen de un sistema de relaciones políticas y sociales distintas? ¿No es ahí donde reside la ex-

trema ambigüedad del marxismo occidental y su vena más auténticamente revisionista, compartida por militantes y no militantes —el vicio político y teórico que ha bloqueado hasta ahora la revolución en Occidente? Este tenaz cordón umbilical, que une nuestra manera de pensar la revolución a la matriz capitalista de nuestras sociedades, ha sido cortado por China en el momento más fecundo del maoísmo, durante la revolución cultural. Y también en Europa con la «contestación» de los estudiantes de 1967-68 y algunas luchas obreras italianas contra la organización capitalista del trabajo. En el fuego de la lucha y en la claridad de un antagonismo radical ha sido comprendida, intuitivamente, la necesidad de esta revolución no sólo en el mundo sino también en nosotros mismos, esta refundación total de que habla Marx en *La ideología alemana*: una revolución en la que salvaremos las ideas de libertad y de igualdad, finalmente reencontradas en sus raíces y sus garantías materiales —otra forma de organizar la existencia humana.

VERANO 1972.