

Rosanna Rossanda

**Reflexiones
sobre el
socialismo**

Desde hace ya cincuenta años, la relación con los países socialistas —las revoluciones ocurridas “en otros lugares”— es parte de la historia de la izquierda europea, que no ha tenido una revolución propia. Relación hecha de esperanzas y desilusiones, apoyos y repudios, entusiastas utopías y deprimentes realismos. Casi siempre subalterna, se ha convertido en un aspecto de la derrota de la izquierda en los “países de capitalismo maduro”. Y puesto que una relación de amor, odio, esperanza y desilusión es siempre ridícula en cierta forma y siempre se convierte en debilidad, más de una vez la izquierda europea ha tratado de librarse de ella, rechazándola como problema: cualquiera que sea la naturaleza y el destino de las “otras” revoluciones, no tienen nada que ver conmigo, la mía será “completamente diferente”. Pero no se trata más que de un exorcismo. Las “otras” revoluciones existen. Determinan el mundo en que vivimos. Nos determinan, gústenos o no. No es posible evadirlas.

Y ello por dos buenas razones. La primera es que la unidad de la escena mundial se ha vuelto evidente; el capitalismo ha creado un sistema, un mecanismo en el que las interacciones entre centro y periferia son cada vez más rápidas, cada vez más estrechas, en el que cualquier cambio entra en circulación. La segunda es que el bagaje conceptual del marxismo —a pesar de todas las deformaciones sufridas en la “vulgarización” hecha por los partidos comunistas (o quizá gracias a ellas) y a pesar de la debilitación experimentada en su versión reformista, o de la contaminación de una cultura espuria, pero marxistizante, del área “radical”— ha dado lugar a un léxico político común, una clave de lectura y de interpretación que también acelera por su parte el proceso de unificación. Así, no sólo cualquier ruptura del bloque imperialista, o del frente capitalista, o del “campo socialista”, es advertida —por lejano que esté el epicentro— como problema que condiciona a todos los frentes del movimiento, sino como el planteamiento de interrogantes inmediatamente reconocibles, por ser comunes: siempre y en todos los casos *de te fabula narratur* (la historia habla de ti). A pesar de todo, la historia de las *revoluciones* vuelve a aparecer como pura fenomenología de la historia *de la revolución*.

Y por lo tanto estamos cercados. No escapamos ni al juicio de hecho sobre los países socialistas, ni al de valor. No es casual que se encuentre indisolublemente ligado al compromiso de la izquierda en su propio terreno: si consideramos las vicisitudes y las crisis del movimiento obrero europeo encontraremos, inextricablemente ligado a la historia del compromiso, el interrogante respecto a la colocación con respecto a los países socialistas. ¿Aceptarlos, y en qué medida?, ¿rechazarlos, y con qué consecuencias? ha implicado siempre una consecuencia directa sobre el modo de entender la revolución, y sobre los alineamientos políticos inmediatos.

Aquella parte de la izquierda marxista que ha rechazado, o tratado de rechazar, la necesidad de medirse en este terreno, ha resultado particularmente estéril. Desde posiciones opuestas, socialdemócratas y trotskistas han puesto entre paréntesis a los países socialistas. La II Internacional, hasta que tuvo a alguien que pensaba en ella y por ella, no advirtió por lo general que las revoluciones ocurrían, y cuando ya no le fue posible seguir ignorando su embarazosa presencia, tomó nota de ellas como de accidentes, errores de la historia que las produjo en lugares equivocados. ¿No previó Marx el advenimiento del socialismo como ruptura pero también como coronación del capitalismo en el punto más vigoroso de su desarrollo, cuando las impetuosas fuerzas productivas se enfrentasen a las viejas relaciones de producción? Si éste es el esquema de la revolución socialista, el Octubre ruso no tiene los documentos en regla, de China mejor no hablar y, en cuanto a Cuba, es otra cosa. Ni sustancia ni accidente, son todos fenómenos a los cuales el marxista de la II Internacional no reconoce, en principio, legitimidad y que por tanto no lo turban. Si acaso, de las dificultades internas de los países socialistas obtendrá alimento para justificar su vocación gradualista, su integración; y cuando ésta se realice, es obvio que toda reflexión sobre los “socialismos” estará desprovista de cualquier dramatismo auténtico. Para quien no cree en la revolución, las revoluciones no constituyen un problema.

El filón trotskista —con el debido respeto para algunas excepciones— también ha desactivado la bomba, pero por el procedimiento contrario. No por indiferencia, sino por exceso de dramatización. El octubre de 1917 era sin duda la revolución, sólo que ésta fue alterada por una fatal degeneración burocrática; y desde aquel momento, su historia es vista como un error, una no-historia (que, para fines políticos, es poco más o menos lo mismo). Espero no herir la susceptibilidad de los trotskistas si observo que su actitud frente a los países socialistas es un alboroto que dura ya cuarenta años. Como todos los rechazos, no logra ni abatir la realidad enemiga ni analizarla, en sí misma, en sus

relaciones objetivas con cuanto la rodea, en su devenir. Si, para ellos, la URSS es la patria del leninismo traicionado, la revolución china es además incomprensible (y la revolución cultural aberrante); tampoco está claro, en base de principio, en donde fundan su simpatía por Cuba, escasamente correspondida por otra parte. Lo que importa es que surge de ahí una visión del mundo en el que las revoluciones, tanto las realizadas como las no realizadas, son permanentemente destruidas; lo que resulta es un dato espurio, teóricamente ilegítimo, que mantiene una confusa fisonomía (el Estado obrero con una degeneración burocrática) y una incierta colocación.

Es sólo para la izquierda agrupada en los partidos comunistas, o en torno a sus compañeros de viaje más o menos lejanos, para la cual la relación con los países socialistas es parte de su propia vida y de su propia sangre. Posee una historia de las etapas, de las heridas. Ha implicado, una problemática real, también en proceso. Y para ella, con mayor claridad que para los otros, ha terminado por convertirse en un símbolo, una condensación en la que se refleja, una y otra vez, el punto de llegada de sus reflexiones sobre la revolución.

1

No intentaré esbozar una historia. Para hacerla seriamente, se precisaría un esfuerzo muy distinto, porque no es ni sencilla ni lineal. No lo es ni siquiera para los grupos dirigentes, que no obstante han logrado impedir que se filtrase al exterior lo menos posible de sus agitadas relaciones primero con la Internacional y después con los países socialistas. Por otra parte, ni la más cuidadosa de las investigaciones podría cambiar —creo— las conclusiones que ya hoy es posible obtener. Y que se resumen, sustancialmente, en el valor primario, absolutamente predominante que ha tenido, en la relación, el peso que se daba a la *existencia* y al *papel internacional* de los países socialistas, respecto al juicio sobre su naturaleza *interna*. Por más paradójico que parezca, dado que los partidos comunistas no criticaron a la URSS hasta 1956, esto resulta evidente en seguida, y precisamente en los partidos comunistas. No conozco de cerca más que la historia del Partido Comunista Italiano, y de algunos militantes de otros partidos; pero ya ésta resulta elocuente. En Italia, Antonio Gramsci, después del fracaso de los consejos y de la ocupación de las fábricas, escribe ya lúcidamente en 1923 que, en el reflujó de la gran esperanza europea, Octubre, el Estado obrero socialista, no es sólo ni es tanto la imagen de una esperanza irrealizada, sino la garantía, la única, de que el movimiento obrero no ha

sido derrotado. De ahí se deriva un cambio en los centros de prioridad de su pensamiento político. Y cuando en 1926, escribe al ejecutivo de la Internacional la célebre carta de acusación a Stalin, que rompiendo con Trotsky destroza la unidad del grupo dirigente (para Gramsci, Trotsky está indudablemente equivocado, pero es un componente vital de la revolución soviética), piensa en el futuro a escala mundial de los comunistas; y Togliatti le responde, con una dureza que seguirá siendo característica de toda la actitud de los partidos comunistas, que el problema no es si Stalin gusta o no, porque Stalin es ya la Unión Soviética, y la Unión Soviética es la única garantía para que la clase no sea arrollada.¹

No importa examinar aquí si Togliatti tenía o no razón; ciertamente no han existido revoluciones que no se relacionaran con los países socialistas. Pero esto, de por sí, no haría desaparecer el problema, como veremos en seguida. Por ahora, es interesante observar con qué rapidez se convierte la relación con la URSS en un movimiento estratégico, más que en un reconocimiento de identidad. La misma adhesión incondicional que los partidos comunistas han dado al Estado soviético la incapacidad de ofrecer, en sus publicaciones, una imagen cualquiera, si no crítica, por lo menos problemática, el silencio que cae sobre cualquier análisis real, no puramente extrínseco y apologético de la “patria del socialismo” y luego de las democracias populares, responde, más que a una certidumbre sobre la correspondencia entre los fines de la revolución de Octubre y la realidad concreta del Estado soviético, a la decisión de no abrir este capítulo. La URSS es el primer país socialista, y para colmo está cercada: punto y aparte. Lo que urge, para ella y para los partidos comunistas, es salvarla. Toda la historia de la Internacional puede ser entendida aquí como la subordinación de los partidos comunistas a la URSS, pero también como el aferrarse de las revoluciones fracasadas en Europa a la única realidad antagonista del capital existente *como Estado*, y por lo tanto capaz de abrir una potencialidad objetivamente nueva a la lucha de clases a escala mundial.

Cuan fundamental ha sido esta forma de interpretación política, y no sólo para las burocracias de los partidos comunistas, lo demuestran las vicisitudes de hombres como Paúl Nizan, o Ernst Fischer, o Jean-Paul Sartre, para citar tres intelectuales de distinta posición en el área comunista: Nizan, militante y periodista del PCF, Fischer funcionario de la Internacional, Sartre absolutamente independiente de toda disciplina organizativa.

¿No es acaso Nizan el símbolo del intelectual militante comunista, deslumbrado, en el plazo de un día —el 24 de agosto de 1939— por el descubrimiento de la divergencia

¹ Cf. la correspondencia publicada por *Rinascita* en mayo de 1964.

entre las razones del frente antifascista mundial y las razones de la Unión Soviética? Después de una larga militancia que, como para cualquier intelectual, para él en particular, había sido también un pasar sobre sí mismo, sobre sus propios orígenes, sus propios vicios e inclinaciones culturales, sus propios “distingos” (en nombre de la fascinación, siempre un poco morbosa, de “servir al pueblo” a través de la obediencia al partido), Nizan renuncia a su militancia en pocas horas, marcha voluntario, demostrativamente, a aquella guerra que la URSS no quiere hacer, y morirá menos de un año después, en Dunquerque. Parece, aunque no lo es, un suicidio, hasta tal punto que la muerte sobreviene simbólicamente cuando Nizan ha dejado de “vivir”, por haber identificado su vida enteramente con el compromiso político.

Después de su muerte, Nizan se convertirá en un símbolo, incluso de la bajeza a la que pueden descender los partidos comunistas cuando quieren destruir a uno de los suyos. Aún no había muerto, cuando ya Maurice Thorez escribía: “Paúl Nizan, confidente de la policía, se hacía paladín de un comunismo nacional.” Y después de la guerra, Henri Lefebvre y Louis Aragon harían de él la imagen misma de la traición.² Y, a pesar de que repetidas veces fueron desafiados a proporcionar pruebas de una acusación tan grave, los comunistas franceses jamás la han retirado.

Y sin embargo, el drama de Nizan no es la desilusión sobre la naturaleza de la sociedad soviética. Que ésta no era el paraíso sobre la tierra, ya debía haberlo descubierto hacía tiempo; y lo prueba también una ambigua chanza referida por Simone de Beauvoir, a su regreso de la URSS cuando, escribiendo por una parte panegíricos en la prensa del partido, y huyendo por la otra con los amigos a cualquier juicio más comprometedor, dejó escapar: “C’était un séjour extrêmement corrupteur.” ¿Corruptor en qué sentido? Intelectual, de las ideas, sin duda; no otra cosa. Era, quizá, la definitiva aceptación de la URSS como “religión positiva”, Estado socialista sólido y rico de valores concretos, más que solicitador de una reflexión creadora sobre la revolución y sus fines palingenésicos. Ni siquiera los procesos —sobre los que no escribió— lo perturbaron más tarde. Las durezas, las dificultades, el aislamiento de la revolución rusa, sus dramáticas condiciones al principio, actuaban como contrapeso y como atenuante de los errores, por trágicos que fuesen; una vez que no se aceptase la tesis de Trotsky, según la cual todo lo que estaba

² Lefebvre lo describe así en su *Existentialisme*: “Solitario, lúcido, desesperado, infinitamente indiferente. Paúl Nizan tenía pocos amigos. Nos preguntábamos cuál era su secreto, su obsesión, su tormento. Ahora lo sabemos: todos sus libros giran en torno a la idea de la traición.” En cuanto a Aragon, pinta a Nizan en la novela *Les communistes* bajo los rasgos de Patrice Orfilat, traidor, vendido, naturalmente con matices de simpatía para los trotskistas, que son sin más definidos por el personaje positivo (Politzer) como “polizontes”.

ocurriendo en Moscú era una traición deliberada a las ideas de 1917, todo lo que sucedía en Moscú podía ser puesto en la lista de los costos pesados pero que era inevitable pagar, a los que servían de compensación conquistas de igual o mayor importancia. Los comunistas se apresuran a volverse realistas, y aún no se ha dicho que éste sea su peor defecto. Tanto más que, para darles la razón, estaba el hecho de que todos los “*retours de l’URSS*” motivados por la desilusión conducían puntualmente al otro lado de las barricadas. Lo cual, en los años treinta y frente al ascenso del fascismo, resultaba cada vez menos aceptable para el intelectual honesto. Desde el proceso de Dimitrov, al VII Congreso de la Internacional y las banderas rojas del Frente Popular, la oleada de masas contra el peligro fascista solicitada y apoyada por la Internacional fue suficiente para hacer olvidar, o incluso no ver —piénsese en Romain Rolland—, los procesos de Stalin. No sólo los funcionarios sino los mejores representantes del antifascismo europeo se dejaron persuadir, o los puso entre paréntesis, frente a otras prioridades, la amenaza de Hitler.

Sólo cuando la actitud de la URSS frente a esta prioridad parece tambalearse, o sea con el pacto de agosto de 1939, es cuando ya nada tiene sentido para Nizan. Aunque durante algunos meses aún trata de salvaguardar la esperanza de una Unión Soviética que *objetivamente* sigue siendo el enemigo estratégico del fascismo, y por tanto descarga su polémica, más que sobre Stalin, sobre los comunistas franceses, Nizan llegará a la conclusión de que esta divergencia entre objetividad a largo plazo y subjetividad para las decisiones inmediatas no sólo es una acrobacia intolerable, sino que no puede realizarse sin que algo profundo, originario, sea irremediabilmente dañado o perdido. Si “para comprender lo que sucede —como escribe a su mujer— tendremos ya que recurrir más a la historia de Carlos II que a las obras completas de Carlos Marx”,³ quiere decir que la prioridad de la URSS como “potencia” tradicional respecto a la de la URSS como “Estado socialista” se ha vuelto ya indiscutible, pero con la consecuencia de que la ecuación “defensa de la URSS = defensa del comunismo” sin duda ya no es válida. Nizan no llega, al menos explícitamente, a esta conclusión. Por el contrario, probablemente retrocede ante ella, toma tiempo:

Con los tiempos que corren [escribiré en una de sus últimas cartas], no reconozco más que una virtud. No el valor, ni la voluntad de martirio, ni la abnegación, ni la

³ *Paúl Nizan, intellectuel communiste*. Ed. François Maspero, París, 1970, t. II, p. 110.

ceguera, sino sólo la voluntad de comprender. El único honor que nos queda es el de la inteligencia.⁴

Comprender, ¿pero qué hacer una vez que se ha comprendido? No sabemos cómo hubiera respondido Nizan a esta pregunta; es probable que —sin las infamias de que su partido se apresuró a hacerlo víctima— después de la guerra, como a muchos otros militantes comunistas que se separaron en 1939, hubiera regresado. El famoso apretón de manos entre Stalin y Ribbentrop hubiera sido no sólo compensado, sino sepultado por Stalingrado, por los millones de muertos, por la toma de Berlín. Todas las preguntas que parecían resurgir en el drama de 1939 —la relación entre revolución y poder estatal, entre Estados socialistas y movimientos comunistas, entre defensa estratégica de la URSS y táctica en el tablero internacional, toda una maraña confusa y difícil de desenredar— fueron abrasadas por la guerra. La crisis de Nizan no fue sino el esbozo de un enfrentamiento entre política y moral del que no tuvo tiempo ni manera de librarse.

¿No es, en cierto modo, el caso de Fischer la refutación de cuanto afirmamos? Fischer, intelectualmente, era aún menos disponible que Nizan al stalinismo: la suya es una cultura sutil, hecha de cuidadosas distinciones, con una profunda inclinación crítica, totalmente ajena a las seducciones retóricas que tientan a los intelectuales franceses y que constituyen, para los comunistas, una cómoda coartada para la inteligencia. Nizan fue atraído, antes de hacerse comunista, por la rebeldía de derecha; Fischer había sido, desde siempre, democrático y socialista, antes de entrar en el partido austriaco. Entra ahí viviendo en primera persona los años de la derrota, y muy pronto es nombrado delegado ante la Internacional. Releyendo en las *Erinnerungen* su experiencia en Moscú, y más aún conversando con él en los últimos años, impresiona cómo pudo aceptar durante tanto tiempo vivir y compartir hasta el fondo una experiencia tan total e intrínsecamente distinta a su escala de valores, a su nota más constante y personal, que es, precisamente, la de una tolerancia finamente crítica, de un rechazo fundamental del maniqueísmo. Le bastó que,

⁴ El 30 de septiembre, o sea pocos días después de la dimisión, escribe a su mujer: “Leo el texto completo del acuerdo del Kremlin. Me parece comprender el juego de Iosip Vissarionovich: lo menos que puede decirse es que está cosido con hilo blanco...”; y el 22 de octubre: “No he tomado la decisión que he tomado porque considerase un mal por parte de la URSS el acuerdo con Berlín, sino porque pienso que el PCF ha carecido del cinismo político y de la capacidad de mentira necesarios para arrancar el máximo de utilidad de una operación diplomática tan peligrosa.” El PCF, en resumen, aun dando la razón a la URSS, debía disociarse para no sufrir el contragolpe de aquello que para Stalin era una decisión forzosa, mientras que “imitar a los rusos fielmente a la letra significaba traicionar su espíritu”, confundiendo “fidelidad con muda adhesión a la jerarquía”. Sin embargo, la invasión de Polonia le pareció intolerable: “la política de Stalin me da asco”; la contradicción es vivida en los mismos meses, de octubre de 1939 a mayo de 1940, como incurable. Al respecto, cf. *Paul Nizan, intellectuel communiste*, cit., rico en documentos inéditos.

conversando en alguna ocasión con Togliatti o Dimitrov, en quienes reconocía el mismo rechazo a la ceguera, se le dijese:

Aquí, en Rusia, no podía ser de otra manera, “nuestro” socialismo será otra cosa, pero sólo la URSS y nadie más nos lo garantiza,

para asimilar su propia conducta a aquella *Realpolitik* para la que de veras no estaba hecho. ¿Por qué? Porque a sus espaldas estaba la derrota de las revoluciones en Europa, y al frente estaba Hitler.

Pero en aquellos años la URSS no representa solamente la última trinchera. Paradójicamente, en el periodo de la más grave tensión interna, su política —el VII Congreso de la Internacional, el “frentismo”— vuelve a constituir para los partidos comunistas europeos, con las espaldas contra la pared, una gran propuesta operativa, un marco en el que vuelven a crecer impetuosamente. Del mismo modo la victoria de 1945, con los cambios de fuerzas que de ella se derivan, aparecerá durante largo tiempo —mucho más que como la sanción de una división del mundo que no deja espacio para la revolución en Europa— como la garantía de una nueva colocación del movimiento obrero, de su indestructibilidad. La *Realpolitik* de los tiempos duros aparece remunerativa. Así, Ernst Fischer no romperá con el partido ni a causa de los procesos de los años treinta, ni del pacto ruso-alemán, ni en 1948, ni con los procesos de Praga, ni en 1956, cuyo ambiguo significado, de esperanza además que de denuncia, sería de importancia cardinal para los fines de la orientación de la izquierda europea. Fischer rompe en 1968 cuando, mandando los tanques a Praga, el Estado soviético realiza una acción en la que ya no es posible reconocer ninguna intención, ni siquiera espuria, de defensa del socialismo o de los principios, sino solamente una lógica de potencia, que en ningún modo se diferencia de la de las potencias convencionales, y que en realidad tiene su tácito consenso. Ello ocurre, en resumen, cuando estar del lado de la URSS no significa ya alinearse de parte de una contradicción, aunque esté cargada de negatividad, al sistema. Y, en realidad, tras la ruptura con la URSS en 1968, está para Fischer no sólo Checoslovaquia, sino diez años en los cuales del mismo campo socialista ha venido una crítica, explícita como en el caso de China o indirecta como en el caso de Cuba y de los movimientos revolucionarios, a la posición internacional de la Unión Soviética. Está la ambigua posición de Jruschov frente a Vietnam. Está el debilitamiento, en los años sesenta, de aquel signo alternativo que aun impregnado de nacionalismo, todavía quedaba en la política de Stalin.

Cuando esta diferenciación entre el Estado soviético y otros Estados se anula totalmente en la conciencia de un comunista, entonces —pero sólo entonces— se rompe la relación. Hasta que esto sucede, el cordón umbilical que lo liga a los países socialistas sigue entero; reducido a un solo elemento, pero extremadamente rígido: la otredad del campo. Puede ir acompañado de mil distingos, críticas, tomas de distancia, incluso condenas, pero es *desde este lado del frente*. Obsérvese, porque es compartida por gran parte de la izquierda, aun la no comunista, la actitud con respecto a la URSS del Partido Comunista Italiano precisamente, que es el que más autónomamente ha avanzado en esta dirección.

Con un corolario: que —una vez llevada la relación a este terreno— la ruptura resulta muy difícil. En efecto, si es tan cómodo reconocer que la URSS *no es* identificable con la revolución mundial (crisis de conciencia de la izquierda antes de la guerra), y si es ya aceptado que la URSS no es ni siquiera identificable siempre y específicamente como una contradicción antagonista con el imperialismo (crisis de conciencia de la izquierda en la posguerra, sobre todo en los años sesenta), resulta igualmente difícil negar su *diversidad* respecto al capitalismo y al imperialismo. Por lo tanto siempre es posible descubrir una línea de demarcación que justifique el alineamiento de su lado. (Solamente los chinos tienden a anular el valor reduciéndola a una “contradicción interimperialista”, o sea entre el imperialismo y el socialimperialismo: pero basta el distinto término para dejar abierto un vacío, tanto más cuanto que el análisis de cómo, cuándo y por qué habría cambiado la naturaleza de la URSS está lejos de ser satisfactorio.

Tanto más que, por parte de los países socialistas, esta objetividad de la contradicción es ampliamente invocada. La Unión Soviética, que hizo gran uso de ella en los años treinta, no ha dejado ni siquiera ahora de adjuntar sus propias orgullosas afirmaciones de fuerza a la tesis, siempre remunerativa, de la trinchera que hay que defender del ataque enemigo: basta pensar en la extraordinaria confusión que llegó a sembrar precisamente en la extrema izquierda extraparlamentaria la invasión de Checoslovaquia, considerada por más de un grupo como una intervención de “izquierda” contra las maniobras alemanas. Quien mayor uso hace de su posición es Cuba: siendo pequeña y aislada frente al gigante norteamericano, que con gusto la liquidaría, se considera por esto mismo incensurable; y no son pocos los sectores de la izquierda europea que aceptan la ecuación. Por lo que sabemos, solamente China —aunque durísima en la polémica— evita recurrir al tema de “estoy cercada, por lo tanto tengo razón de pedir aprobación incondicional”.

Así, hoy puede suceder que la izquierda europea llegue al máximo escepticismo a propósito de los países socialistas, y elegir no obstante permanecer a su lado, recuperando que sea recuperable, aquel poco de contradicción que queda y a su nivel. Por ejemplo, si la URSS ya no es el baluarte de la revolución, es sin embargo verdad que representa una contención al proceso de fascistización en Europa, y que es mejor el acuerdo con las socialdemocracias que la expansión del fascismo. O bien, que la URSS no ha impedido, es cierto, que los norteamericanos agrediesen a Vietnam; pero sin la ayuda soviética, ¿habría podido resistir Vietnam? Además, por una de las muchas astucias de la historia, precisamente aquella parte de la izquierda europea que más temía a la URSS de la bolchevización, es la que hoy se acomoda bien a una URSS que garantiza los equilibrios en Europa, en el momento en que ésta se puede aprovechar de la crisis del orden imperialista impuesto por los norteamericanos en la posguerra. Así, el obrero italiano —no el viejo comunista, sino el obrero joven, más avanzado, más radicalmente antagonista y más radicalmente escéptico respecto a Brézhnev— raramente se acalora en la denuncia de la URSS, por un frío reconocimiento del valor político que conserva su existencia en los confines de Europa y la relación de igual a igual establecida con los Estados Unidos, frente al gobierno italiano y a los “patrones”.

Pero, ¿no es éste el producto extremo de aquella ambigua seducción de lo “real” que Merleau Ponty reprochaba a Sartre? Ya que en el caso de Sartre —que es el último que tomaremos como ejemplo— este tipo de relación “realista con la Unión Soviética es la más ejemplar, en cuanto que libremente asumida, libre de todo vínculo de disciplina de partido y del chantaje correspondiente. Sartre, que llega a la política militante tarde, durante la segunda guerra mundial, no ha sido nunca miembro del PCF y ni siquiera ha tratado de serlo.⁵ El punto de máxima aproximación a los comunistas es en 1952, no cuando el partido triunfa, sino cuando parece alcanzar el ápice del aislamiento y de la crisis. Es el 28 de mayo, la guerra fría está en su punto culminante, el PCF llama a las masas a manifestarse contra Ridgway, el gobierno prohíbe la manifestación, las masas han retrocedido y no han salido a la calle. No sólo todo el *establishment* gubernamental se regocija, sino toda una cierta izquierda que ve, en esto, una liberación de la clase obrera

⁵ Tampoco el PCF le hizo nunca la corte. En “Materialisme et révolution”, aparecido en *Les Temps Modernes* de junio y julio de 1946. Sartre cuenta que Jean Kanapa le propuso un encuentro con Garaudy y Mougín, en la casa de René Maublanc. Sartre, a quien entonces le importaban las relaciones con los comunistas, fue sin más, pero ante su asombro fue acogido con una violenta invectiva de Garaudy, y en ningún momento el coloquio tomó el giro —quizá auspiciado por el joven Kanapa— de una “conquista” de Sartre para el partido. Tampoco sucedió esto a continuación, a pesar de que Sartre haya querido siempre definirse como “compañero de viaje”, y hayan sido raros sus ataques al PCF.

francesa de la sujeción al partido y a la Unión Soviética. Es entonces cuando Sartre toma violentamente la palabra, reivindicando no sólo para sí, sino para la clase, la necesidad de un alineamiento con el conjunto del movimiento comunista —Estados y partidos— como *su propio imborrable interés*. Lo escribirá en “Los comunistas y la paz”⁶ del que Merleau Ponty dirá, maliciosamente, que es la más persuasiva justificación y defensa de los partidos comunistas, desafortunadamente con argumentos que éstos rechazan. Históricamente, afirma Sartre, la existencia política de la clase —o sea, la idea y la esperanza del socialismo— está ligada a la revolución de Octubre y al Estado soviético (no por casualidad, se refiere al Lenin del *Más vale poco y bueno*, y en él basa su distinción de inevitabilidad de la victoria del socialismo, “dado que el capitalismo lleva dentro de sí su muerte” y la llevaría aun cuando el Estado de los soviets fuese destruido; en principio es la defensa del socialismo bajo el perfil de la concreción histórica).⁷ Por ello, aquel que hoy se bate contra la URSS y contra los PC, cualesquiera que sean los argumentos que esgrima, se bate contra la clase y contra la revolución. Puede gustarnos o no el socialismo soviético, pueden gustarnos o no los partidos comunistas: ellos son el único signo real de contradicción en un mundo que, sin ellos, sería *enteramente* burgués. Ésta es la única frontera auténtica; abandonarla en nombre de otra idea de la revolución, del partido, de la clase, que por el momento no existen y por lo tanto no constituyen objeto y sujeto de choque con el sistema, significa salirse de la lucha.

En este argumento está la única y total fuerza de la posición de Sartre en el debate que inmediatamente se establece por un lado con Merleau Ponty y por otro con Lefort. Ambos están, bajo el perfil filológico, como conocimiento de Marx, mejor armados que él. Sólo que la lucidez teórica que lleva a Lefort a restaurar, por principio, de la forma más correcta la relación partido/clase lo lleva también a poner entre paréntesis aquella, según su propio análisis, “impropia” sedimentación de la clase que son los partidos, aquella “impropia” realidad del socialismo que es la revolución soviética, y por lo tanto no sólo a extraviar un frente de lucha sino —dirá a Sartre— a hacer objetivamente el juego a los enemigos de clase, al gobierno. Lo quiera o no. Más hábil que Lefort, Merleau Ponty tratará de escapar de este cerco, pero no le resultará mucho mejor: apuntará a una

⁶ Cf. *Les Temps Modernes* de 1952 (en español. *Problemas del marxismo*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1965, t. i, pp. 55 y ss); también, de abril de 1953, la polémica con Claude Lefort que le sigue.

⁷ “... Rusia no es la única vía para alcanzar el resultado final. Nacida de los antagonismos de la guerra de 1914, puede también desaparecer: los antagonismos le sobrevivirán y las naciones capitalistas terminarán por derrumbarse. En este sentido, la salvaguardia de la URSS no es una condición necesaria para la revolución mundial. Pero estas consideraciones no tienen valor histórico. Históricamente, las posibilidades del proletariado, su ejemplo y el manantial de la fuerza de choque revolucionaria es la URSS”, J. P. Sartre, “Les communistes et la paix”, I. *Les Temps Modernes*, julio de 1952.

distinción del comunismo *como es* en nombre del comunismo *como debería ser*, pero rechazando cualquier ataque al comunismo *como es* para no alinearse objetivamente del lado de los patronos.⁸ Es su propuesta de *acomunismo* la que debería salvarlo del anticomunismo y permitirle quedar de la parte del movimiento obrero. Pero no será una operación mucho más persuasiva que la que Sartre reprochará a Camus: “A fuerza de criticar al proletariado porque es filosoviético y de criticar a los gobiernos porque son filofascistas no te quedará más que irte a las Galápagos.”⁹

Y sin embargo será Merleau Ponty quien dará la descripción más lúcida del *impasse* al que se dirige una izquierda que quiere ser marxista frente a la Unión Soviética y a la práctica de los partidos comunistas. Ésta está condenada —escribe— a oscilar ridículamente entre una doble imposibilidad de ser fiel a Marx: por un lado la aceptación de una *realidad* (aquella revolución, aquellos partidos, aquel tipo de contradicción que se determinan con la burguesía) que le permite una militancia efectiva, pero a costa de sacrificar las razones de principio que justifican la militancia; por el otro, el refugiarse en una tranquila esterilidad filosófica, en la salvaguardia de los principios, que es ella misma traidora respecto a Marx por más que se la quiera fiel, ya que un marxismo mutilado de una inmediata capacidad de acción no es más que “filosofía en el peor sentido”. Pero mientras el segundo aspecto del dilema —un marxismo solamente “pensado”, un proletariado imaginario— no lleva a nada más que a la crítica de su autosuficiencia, o sea a su transformarse en pura “ideología”, el primer aspecto no es más que un modo de reproponer una serie de problemas no resueltos. ¿Será quizá que la “realidad” de las revoluciones, soviética, o cubana, o china, o de los partidos comunistas, puede ser definida sólo por negación, por lo que no son, por la no correspondencia a un modelo? Si se tratase de pura negatividad, ¿cómo podrían constituir una contradicción política, objeto y sujeto de enfrentamiento y de historia? Pero, entonces, ¿qué es esta realidad espuria, estas

⁸ Merleau Ponty delinea así, rápidamente, el dilema: “El estudio de Sartre es en primer término un llamado a los hechos. Es verdad que hoy día la parte más activa de la clase obrera pertenece al PC y a la CGT. Por lo tanto es verdad que todo fracaso del PC disminuye el peso de la clase obrera en la lucha política, que los que celebran el fracaso de una huelga ordenada por el PC como una victoria de la clase obrera, abandonan a la clase obrera que existe y es en su mayoría comunista. El anticomunista de izquierda se autojustifica llamando lucidez a su cansancio de la clase obrera y espíritu revolucionario a su hastío. Camina junto a un proletariado imaginario hacia una revolución por fin liberada de la tutela comunista, y adorna con el nombre de política proletaria una política que triunfa o padece al mismo tiempo que el gobierno de Mr. Pinay... Si ustedes aceptan tratar al PC como al enemigo número uno y pensar la política en consecuencia, el enemigo número dos, el capitalismo, es relativamente el aliado de ustedes; si ustedes se ocupan en primer término, en debilitar al partido comunista, les faltará el tiempo y el gusto para debilitar a sus adversarios... Todo esto es cierto y debiera decirse.” Cf. “Sartre et l’ultrabolchévisme”, en *Les aventures de la dialectique*. Ed. Gallimard, 1953, pp. 140-41, donde se desarrolla todo el razonamiento que hemos señalado sumariamente.

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

oleadas que no son “la” revolución pero tampoco la “no revolución”, estas sociedades que no son ni “el” socialismo ni el capitalismo, estos partidos que no son ni la expresión política de la clase ni una expresión política de la burguesía? ¿Qué son, se entiende, con respecto al mecanismo del capital, a la lucha de clases, al formarse de la conciencia proletaria, cómo representan objetivamente su parte en la historia? ¿Qué mecanismos los provocan o los desvían, qué mecanismos provocan ellos mismos, adonde están destinados a llegar?

Sartre no tiene necesidad de intentar dar respuesta a estas cuestiones, como en “Los comunistas y la paz” para evitar el callejón sin salida indicado por Merleau Ponty. Para prescindir de ellas, basta su profunda matriz existencial (su veta más auténtica) para hacerle retroceder frente a la tentación de exorcisar la realidad, el hecho, en nombre de una idea. Lo asumirá siempre, le basta que *sea*. Es esto lo que lo llevará a él, intelectualmente alejadísimo, tan cerca del realismo de los comunistas, y hará de él un compañero de viaje no domesticable pero seguro. Es esto lo que lo separa, sin titubeos, tanto de la socialdemocracia —cuya realidad le resulta inmediatamente clara, colocada como está de la otra parte— como del trotskismo, en el que ve un talmudismo puro. Es esto lo que ha hecho de su relación con los países socialistas la relación más desapasionada y menos dramática entre los grandes intelectuales europeos: raramente los ha encerrado en una sola imagen, raramente ha buscado en ellos una verdadera respuesta, ni se ha descarriado en la búsqueda de una pureza original —la revolución traicionada— o por descubrir, en Cuba en vez de en la URSS, en China en vez de en Cuba. Los ha objetivado (por lo cual raramente le han quedado agradecidos) como experiencias *existentes*, y como contradicciones *existentes* con el imperialismo, hasta que la contradicción le ha parecido visible. Se ha alineado con ellos. Su separación real de la “historicidad” de los comunistas se produjo solamente en 1968. Pero no, como para Fischer, por haber llegado al colmo de una intolerable desilusión en el agosto de Praga; sino, al contrario, por haber visto en el mayo de París una nueva esperanza, obrera y juvenil, alternativa respecto a los partido) comunistas, un nuevo frente en el cual encontrar una militancia. Una realidad minoritaria, espuria, insuficiente, pero muy distinta de la alternativa puramente ideologizante de un Lefort: un embrión de clase *real*. Otra *realidad*. Y a estas alturas la relación con los países socialistas y los partidos comunistas resulta secundaria; siguen siendo un dato del cuadro mundial, pero palidece la naturaleza de su contradicción, cuando —como en París en el 68— no es definitivamente anulada. Ya no son el escollo inevitable, el “tomar o dejar” del militante.

Y no obstante, el problema parece resuelto por muy poco tiempo. Poco, porque poco dura —como oleada de masas, capaz de cambiar los equilibrios de fondo y de dar lugar a una nueva fase histórica— la oleada de mayo. Poco, sobre todo, porque apenas se muestra el reflujo, lo que queda de ella pierde tanto en novedad como en inocencia. Después de haber barrido, aparentemente, todos los viejos términos de la relación entre vanguardia y clase, táctica y estrategia, en una total reinención de la política, lo que la oleada deja sobre el terreno, como conciencia alternativa, tiende fatalmente a gravitar, de nuevo, sobre los esquemas conceptuales del pasado, con una fatigosa repetición. En el “mayo” y en el movimiento de los estudiantes pareció cumplirse de verdad una extraordinaria obra de depuración y reapropiación de la historia del comunismo, revisitada por grandes opciones ejemplares: Lenin, Rosa, Trotsky, Guevara, Ho Chi Min, Mao Tse-tung. Tomados, cada uno de ellos como símbolo de una necesidad presente; en los tres primeros, el rigor revolucionario, con tres acentos diferentes (la organización, la espontaneidad, la intransigencia); en Guevara, la exaltación de la subjetividad; en Ho la prueba de la posible victoria de los pobres, en Mao, el igualitarismo. La experiencia comunista, teórica y práctica, apareció, en suma, libremente recuperable, sin traumas, sin enredarse demasiado en sus *impasses* concretos, a través de una selección positiva. Pero con el reflujo del movimiento del 68 también este afortunado contacto ha ido complicándose y destiñéndose. Lenin, Rosa, Trotsky, Mao, han vuelto a ser objeto de disputas teóricas y de elecciones organizativas, en los grupos minoritarios, en los que se encuentran los vicios más clásicos del movimiento comunista, sin tener siquiera la justificación de su grandeza y a menudo con un retraso de cincuenta años de historia.

En vano ha intentado Sartre esta vez exorcisar esta realidad, buscando descubrir bajo las categorías ideológicas, exhibidas externamente, categorías nuevas, que por otra parte son las más afines a él: el redescubrimiento de la violencia, la prioridad dada a la praxis ejemplar, la identificación entre política y moral.¹⁰ En realidad, más que un retrato convincente de los “maos de Francia”, son tres facetas de un retorno personal a la estética del gesto, a la moralidad más que a la política —signo desacostumbrado de abatimiento, necesidad de indicar en algo, en alguien, una semilla, un brote inarticulado y ponerse de su parte. Pero, desde ahora, una parte muy pequeña; a veinte años de distancia, a partir de 1952, esta operación lo lleva a reducir peligrosamente el área de todo lo “no burgués” que queda en un mundo totalmente integrado, donde la clase y sus organizaciones históricas no son ya aquella muestra, aunque fuera parcial, de contradicción, que había reconocido en

¹⁰ Cf. La introducción de Sartre a *Les maos en France*, de Michèle Manceaux. Ed. Gallimard, París, 1972.

“Los comunistas y la paz”. El gran optimismo de mayo se ha convertido en una falta de esperanza, tal vez como nunca antes.

Y en este vacío, vuelve a descollar la “realidad”, inaferrable y ahora enemiga, de las revoluciones “como son”, de los partidos comunistas que se recuperan. Lo que resta del movimiento revolucionario, cuando sus banderas ya no ondean sobre las facultades y las fábricas ocupadas y no bastan las luminosas palabras de las consignas, sabe que —si tuviese fuerzas para ello— debería enfrentarse no ya con el rostro y las palabras de Guevara, sino con la Cuba de los años 70 a la que la crisis económica precipita al campo soviético, con un Vietnam que, después de veinte años terribles, llega a una negociación difícil y, si finalmente la rompe, no habrá terminado con la lucha por la supervivencia; con la China de la posrevolución cultural, que ve su principal enemigo a la izquierda. Las razones de la historia barren una vez más las ilusiones de la ideología. Europa se encuentra frente a los problemas de antes, con una experiencia más: que aquellos que creía problemas y dificultades ajenos, han demostrado, en el momento del alzamiento y en el del repliegue, seguir siendo los suyos propios. Que nada había sido superado, sino sólo —por un breve momento— aplazado con la esperanza de una revolución propia, capaz de convertirse en medida de sí misma.

2

Este itinerario podría ser reconstruido en muchas otras experiencias de protagonistas diferentes. Sin duda resultaría más rico y complejo; pero dudamos que nos llevase a otras conclusiones que no fueran la comprobación de un doble callejón sin salida. Para volver al dilema planteado por Merleau Ponty, que en nombre de Marx rechazó la historicidad de los países socialistas y de los partidos comunistas, se encontró, primero, fuera de la historia y por lo general, luego, ha sido víctima de la misma. Pero quien, en nombre de la historicidad, ha creído poder separar provisionalmente una elección de partido de la verificación sobre Marx de las sociedades socialistas (y por lo tanto de los partidos comunistas, que ambas cosas van juntas), se ha encontrado no sólo complicado en una lógica incontrolable, constrictiva y decepcionante, sino que al fin se ha vuelto a ver enfrentado a los problemas que creía haber archivado.

Los países socialistas, en efecto, no se dejan liquidar ni por el trotskista ideólogo, ni por el comunista ortodoxo, o sea, hoy, relativista y escéptico. Al primero contraponen irónicamente el peso de su existencia, con lo que ésta conlleva de cincuenta años a esta

parte; al segundo le presentan periódicamente la cuenta no sólo de su situación internacional, sino de su naturaleza interna. Tuvo buen trabajo el Togliatti de los últimos años para intentar salvar lo salvable agitando aquella “pluralidad de las vías hacia el socialismo”, según la cual cada sociedad posrevolucionaria tendría que compararse sólo consigo misma, no constituiría un modelo aun cuando se reconociera en un frente común: se trata de una hipótesis “realista” que la realidad se encarga de hacer pedazos. Pues la “naturaleza” de cada país socialista determina no sólo su ser interno, sino las relaciones con los otros países socialistas, con los movimientos revolucionarios, con los otros Estados y, además, expresa una óptica totalizante y de tendencia global, imposibilitada de coexistir relativamente con las otras, y por tanto capaz de constituir un potente factor de disgregación del “campo”. Es difícil estar con Brézhnev 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*— ha madurado en todo su dramatismo, se ha convertido en parte activa del trastorno actual en los equilibrios de la situación mundial de la posguerra, precisamente mientras la izquierda europea realizaba, con las tesis de las vías nacionales, el último intento de lavarse las manos.

En otras palabras, el intento de separar el alineamiento con los países socialistas de un juicio sobre sus revoluciones, objetivando en dos niveles distintos a uno y otro, no ha sobrevivido al término de la guerra fría. Luego, las dos cuestiones han vuelto a converger; y a la izquierda, comunista y no comunista, no le ha quedado más que tomar nota de su propio y persistente desconcierto político y desarme conceptual, que continuamente se traiciona en el intento de escapar, por un lado u otro, a un análisis histórico-político de las revoluciones. Se dirá que esta insuficiencia, crítica y teórica, no es sino el derivado de su fallida revolución; políticamente manca, la izquierda europea carecería de instrumentos de investigación adecuados. Pero también puede ser verdad lo contrario, o sea, que esta especie de bloque intelectual —demasiado fácilmente puesto a cuenta de la “vulgarización” comunista— es él mismo un freno, o una coartada, a la incapacidad de pensar la propia revolución. Es, a su vez, una “ideología” en el auténtico sentido de falsa conciencia.

La extraordinaria incapacidad —después de Lenin y Rosa Luxemburgo— para volver a meditar sobre los mecanismos del imperialismo (si entendemos por incapacidad también la descorazonadora tendencia de los grupos revolucionarios a sustituir la repetición de algunos esquemas empobrecidos) puede muy bien ser la prueba de que, para quien está dentro de la fortaleza imperialista, no es tan urgente conocer mejor al monstruo

a fin de destruirlo. La izquierda occidental mueve la cabeza ante la insuficiencia de las tesis perentorias que vienen del Tercer Mundo —en el que sin embargo, periódicamente, busca una regeneración—; pero al menos éstas reflejan una necesidad de liberación, que apremia a definiciones quizá expeditivas, mientras que la pereza de aquélla refleja una larga costumbre en beneficio de la mala conciencia. Del mismo modo, nada nos puede quitar de la cabeza la persuasión de que si tarda tanto la revolución en Occidente es porque en la crisis del Occidente la dosis de integración es igual a la dosis de rebeldía, la necesidad de comunismo tiene como contraparte la aceptación supina de un modelo de consumo, y ambas se forman y contraponen en un cuadro de subsistencia más que asegurada. Un poco de materialismo, en suma, no perjudica. Y así nos inclinamos a creer que las muchas laceraciones y los pocos análisis serios a que ha dado lugar la relación con los países socialistas revelan también una inconfesada, inconsciente fuga o complicidad.

¿Qué otra explicación dar a la escasez de hipótesis interpretativas sobre las sociedades socialistas surgidas desde hace cincuenta años? Una vez liquidado el instrumental anticomunista, también él singularmente torpe, impresiona cómo toda la reflexión de la izquierda europea, o ha avanzado por la vía trotskista (en sentido lato), o no ha avanzado en absoluto. Todo, o casi todo su análisis se resume así: la Unión Soviética *no es* la expresión, directa e indiscutida, del poder del proletariado. Pregunta: ¿por qué? Respuesta: porque, abolido el capitalismo, construidas las bases del socialismo, el poder de la expresión política de la clase ha degenerado. Segunda pregunta: ¿por qué ha degenerado? Respuesta: por un defecto subjetivo (con múltiples variantes tautológicas, que la hacen muy parecida a: porque sí. 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 formadas según el perfil ideal. Porque el poder es el poder, y quien lo tiene no lo suelta). Corolario final a elegir: a la izquierda (maoístas y trotskistas), la cosa es remediable restituyendo el poder a las masas; al centro (comunistas), la cosa es remediable y hasta objetivamente remediada, porque el mismo desarrollo de las fuerzas productivas llevará el poder hasta las masas; a la derecha (socialdemócratas), es irremediable porque las masas no pueden manifestar ningún poder si no es mediante las instituciones de la burguesía moderna.

De ahí no se escapa. Desde este ángulo es sorprendente cómo la *démarche* de Trotsky corresponde, conceptualmente, a la de los partidos comunistas, incluso aquellos en el poder. Releyendo *Mi vida* o *La revolución traicionada* se repara en que no sólo el

acento está totalmente puesto sobre la fenomenología del poder, a nivel socio-psicológico,¹¹ sino que, a medida que avanza el análisis, queda deliberadamente bloqueado en ésta, contraponiéndola a las conquistas que hacen de la URSS por lo demás, un Estado seguramente proletario. Una sola “base social” es tomada en consideración, en el sentido de que el aparato en el poder, la casta burocrática, se adueña en su propio beneficio de las palancas de repartición de los bienes, y haciendo esto se coloca a sí misma como una contradicción con la naturaleza ya socialista del Estado y crea una condición de inestabilidad, destinada a desembocar o en la adecuación de la repartición con las “normas socialistas” que ya rigen la propiedad, o en la adecuación de la propiedad con las “normas burguesas” de la repartición.

La denuncia de Stalin realizada por el XX Congreso y por el informe secreto no se basa en un mecanismo de razonamiento distinto, aunque pone en sordina el problema del enriquecimiento de la burocracia y carga la mano sobre sus violaciones de la legalidad socialista: no es distinto porque el surgimiento de la deformación staliniana es explicada por el subjetivismo del hombre, o del grupo “antipartido”, y por consiguiente del aparato que éstos han formado. En resumen, es un asunto que se desarrolla enteramente en la esfera “política” en el sentido estricto de la palabra, y que puede ser ajustado con la modificación de los mecanismos “políticos”, o sea formales, del poder: la restitución de la “legalidad” socialista y de la “colegialidad”, la “democratización” del Estado. Una preocupación es idéntica en Trotsky, en Jruschov y en el Mao de los ensayos de 1956 (si son suyos, como se dice) en torno a la “experiencia histórica de la dictadura del proletariado”, y es tanto más interesante por cuanto los tres personajes no tienen realmente

¹¹ Cf. en *Mi vida* “Muerte de Lenin y desplazamiento del poder”. Ed. Juan Pablos, México, 1973, pp. 525-28. “Los cuadros dirigentes del partido, salidos de la clandestinidad, estaban dominados por las tendencias revolucionarias que los caudillos del primer periodo de la revolución supieron formular clara y concretamente, y que acertaron, porque eran capaces de ello, a realizar en la práctica plena y victoriosamente. Esta capacidad fue precisamente la que les elevó a los puestos de dirección del partido, a través de la clase obrera, y a través de ésta de todo el país. Esto es lo que explica que el poder fuese a concretarse en manos de determinadas personas. Pero las ideas que habían presidido el primer periodo revolucionario fueron perdiendo, insensiblemente, la fuerza sobre la conciencia de aquel sector dirigente a cuyo cargo corría directamente el ejercer el poder sobre el país. En el propio país fueron desarrollándose fenómenos y procesos a los que en conjunto puede darse el nombre de ‘reacción’. Estos procesos afectaban también, más o menos de lleno, a la clase obrera, incluyendo al sector organizado dentro del partido. Entre los directivos que ocupan los puestos en la organización empezaron a despuntar aspiraciones especiales, a las que se esforzaban por subordinar en todo lo que podían la obra de la revolución. Entre los caudillos que representaban el rumbo histórico de la clase y que sabían ver más allá de la organización administrativa y el aparato burocrático, pesado, gigantesco, tan heterogéneo de composición, en que el comunista medio resultaba fácilmente absorbido, empezó a formarse una escisión. [...] Quiero limitarme aquí al aspecto psicológico del asunto, dejando a un lado la base social a que todo aquello respondía, o sea el cambio iniciado en la anatomía de la sociedad revolucionaria. Estos cambios son siempre y en última instancia los que deciden. Sin embargo, lo que primero echa uno de ver son los efectos psicológicos en que se reflejan.” Y en todo el volumen no vuelve a hablar de las “bases sociales”.

nada más en común: es la de separar estos elementos políticos degenerativos de un cuerpo social cuya base no ha sido modificada, habiéndose hecho *socialista*, con la toma del poder político y la abolición de la propiedad privada de los medios de producción.

De este esquema se apartaron sólo recientemente los chinos, y no sin una contradicción de fondo, como veremos rápidamente. Todo el resto del movimiento comunista y una grandísima parte de la izquierda europea lo acepta. Lo acepta antes del XX Congreso, lo que le permite considerar la época peor del stalinismo no sólo, como se ha visto, reivindicada por el papel representado internacionalmente por la Unión Soviética en la lucha contra el fascismo, sino reivindicable a través de una corrección del sistema. El mismo Trotsky no renunciará nunca a su defensa de la URSS como Estado proletario, obrero, solamente enfermo de una degeneración burocrática. Cuando en 1956 tiene lugar la denuncia del XX Congreso, basada toda ella en el desfase que, a causa del stalinismo, se habría verificado, entre la base económica socialista y la superestructura que aún no lo sería, la izquierda europea toma como bueno el diagnóstico del mal y la prognosis favorable, y espera con ansia el proceso de “liberalización”, de “democratización política”. Aun aquella parte que menos se deja encantar por Jruschov y sueña, por un momento, después del octubre polaco, con una democratización más radical, con la restauración de los “consejos” obreros, piensa en un nuevo soviétismo, alcanzado a través de una simple restitución de poder desde lo alto a las instancias de base.

No sólo esto, sino que toda la izquierda aceptará la tesis soviética, que por lo demás se remonta a los años veinte, de un origen casi obligado de las dificultades y retrasos de la democratización: la “escasez” de recursos, el atraso socioeconómico de la URSS de 1917, habría necesariamente implicado una fase de autoritarismo, de centralización, de hiperestatización, en la cual —para los fines de la misma supervivencia de la joven revolución— no podía dejar de darse prioridad a los objetivos de la “construcción material” del socialismo, a su fortalecimiento económico y, por consiguiente, al del aparato estatal destinado a garantizarlo. Sólo una vez alcanzado este nivel, se habría podido pasar al objetivo número dos, las transformaciones socialistas. Una tesis semejante volverá a encontrarse en el mismo Sartre de 1952. Se insinuará incluso en Guevara muchos años después: una cierta dosis de “stalinismo” es el precio que hay que pagar para salir del atraso. Y el mismo hilo conductor corre implícitamente a través de todo el XX Congreso: “Ahora que la URSS ha alcanzado este nivel de las fuerzas productivas, ahora es posible, y no antes, rematar la obra, transformando en sentido socialista las relaciones humanas.” Es más, ahora resulta casi obligatorio, habiendo llegado a ser la excesiva

verticalización del poder ya no un motor, sino un freno al desarrollo de las iniciativas de las masas. Jruschov dirá, en el XXII Congreso, que las cosas han llegado a un punto tal que, así como no se precisa ya un poder centralizado necesariamente similar al del Estado burgués, no se necesita tampoco la dictadura del proletariado, siendo ya el Estado “de todo el pueblo” y estando a las puertas el autogobierno, antes de 1980.

Sin embargo, del XX Congreso en adelante, hemos asistido a tal estira y afloja entre tímidos intentos de “liberalización” y fuertes desviaciones o regresos represivos, como para poder declarar tranquilamente (han pasado casi veinte años) totalmente fallida la hipótesis construida por el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. El nuevo curso, y la subsiguiente invasión, son su símbolo más dramático. Pero otros, menos vistosos, confirman en todas partes la tendencia: desde Polonia, donde la lucha de clases tiene un timbre más elevado que en otras partes y la represión formas más complejas y hábiles; hasta el proceso, todavía no claro, al que estamos asistiendo en estos días en Yugoslavia, que parece delinear a costa de una crisis vertical de la Liga, un frenazo respecto a mecanismos ya plenamente disgregativos. Incluso en el horizonte, muy específico, de Cuba, es recurrente la alternativa entre verticalización y extensión democrática; políticamente, el ejemplo más relevante ha sido, después del fracaso de la zafra gigante de 1970, el discurso autocrítico de Castro, que por un momento pareció acometer toda la historia y la estructura del poder en Cuba y, pocos meses después, reflujo hacia una gestión de la que, lenta pero seguramente, la línea soviética ha tomado todas las palancas.

Por lo tanto, será preciso preguntarse también si hay algo que no funciona en este modelo interpretativo. ¿Por qué la superestructura no logra volverse “socialista” sobre una base que ya lo sería? ¿Por qué no lo logra cuando la revolución está trabada por el atraso y tampoco cuando lo ha superado?

En el intento de dar respuesta a estas cuestiones se abren perspectivas interesantes, que nos limitaremos a presentar como una provocación a una investigación posterior y más seria. Ante todo, impresiona cómo, en la mayor parte de los análisis sobre las degeneraciones o dificultades o retrasos (según el grado de optimismo de quien se ocupe de ello) de las sociedades socialistas, se adopta sin más la separación entre esfera económica, base (socialista) y esfera de las relaciones interpersonales, superestructura (que todavía no lo es). Veamos una primera contradicción, sobre la que pasan de largo todos los defensores de la tesis de que, con todo, es una superestructura (el partido, la vanguardia revolucionaria) la que ha modificado en sentido socialista esta base; y siendo comúnmente

admitido que el poder, el Estado, están ya en manos de esta vanguardia, resultaría que, en las sociedades socialistas, la superestructura está detrás, pero al mismo tiempo está también delante respecto a la base. Aún más, siendo “socialistas” el partido, el Estado, las instituciones de la cultura, la prensa, la radio, etcétera —como cualquier comunista afirmará—, resulta que esta naturaleza socialista no es prolongable en una sola dirección, o sea a las relaciones entre ciudadano y Estado, en la que es llamada genéricamente relación entre gobernantes y gobernados. Más que de una superestructura atrasada, debería hablarse por ello —siguiendo siempre esta lógica— de una superestructura *dividida*. Para los partidos comunistas deriva de ahí, sin embargo, que esta disparidad y parcial atraso de la superestructura es la que impide la democracia directa e implica “un fortalecimiento del Estado, hasta el momento de su extinción”, afirmación no precisamente perspicaz, en boga desde los años veinte, y que Mikoyan seguía repitiendo, imperturbablemente, en el XXII Congreso del PCUS, que preveía el paso al comunismo antes de 1980.

Pero aun tomando como buena esta clasificación entre fragmentos socialistas y no socialistas de una misma sociedad, ¿en qué se funda la resistencia a progresar hacia una totalidad socialista, a qué corresponden las “relaciones todavía no socialistas” en la esfera política, dónde tienen su soporte social? Trotsky, como hemos visto, no considera que la degeneración en sentido burocrático, no socialista, del poder soviético, venga de las viejas clases: nace en el interior mismo de la vanguardia, como crisis de aliento moral. En el partido bolchevique, la resistencia fue achacada inicialmente a la permanencia de intereses de las viejas clases: pero en 1936, por principio, Stalin declara terminado este tipo de lucha de clases frente a la hegemonía del sector socialista, y aun cuando en 1952 volverá sobre el problema del conflicto de clases en el ensayo sobre cuestiones económicas, tenderá a reducirlo a elementos residuales y marginales de resistencias del pasado. La revolución cultural china, durante toda una fase, hablará por el contrario de una resistencia originada sobre todo por las “viejas ideas”, remitiendo por lo tanto la superestructura a la superestructura.

De este esquema, que continúa discurriendo en la discusión de la izquierda, resulta por consiguiente que el socialismo sería una formación histórico-social fuertemente caracterizada por el desequilibrio entre superestructura y base,¹² en la cual la primera

¹² Cf. también el debate sobre el libro de Roy Medvedev, *Le stalinisme, origines, histoire, conséquences*. Ed. Seuil, París, 1972, aparecido en *Le Monde* del 3 de noviembre. En particular Jean Elleinstein, respecto al PCF, repite... "Esto obedece al hecho de que la URSS poseía una economía socialista, que la sociedad allí era socialista, y que al mismo tiempo, al nivel de las cosas, el atraso era históricamente considerable [...]." Es obvio, y no nos detendremos en ello, que todo el juicio sobre Stalin es remitido aquí a un fenómeno de la superestructura, tanto por los justificacionistas (los comunistas insisten en los atrasos culturales de la

permanece más atrasada que la segunda durante décadas y décadas, conciencia que ahora no expresa ya un ser social, sino que saca de sí misma una extraordinaria capacidad de reproducción. Por lo tanto sería más fácil liquidar el capitalismo que su antigua proyección en las costumbres y las relaciones interhumanas; y esto a pesar de que gran parte de la superestructura —el Estado, el poder legislativo, los instrumentos pedagógicos y de propaganda— estén en manos de una vanguardia considerada como fuertemente fiadora de la “socialización” de la base.

La improbabilidad, según un punto de vista marxista, de esta serie de correlaciones salta a la vista. Y en realidad, aunque es ampliamente utilizado cuando se consideran los mecanismos de las sociedades capitalistas, Marx suele ser dejado de lado cuando se habla de las sociedades de transición, de las que 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 los mejores casos, no resulta mucho más que una historia de las decisiones y la ideología de los grupos dirigentes. Y no es que el *Manual de historia del PC(b) de la URSS* sea una excepción a esta regla.

La ganzúa teórica a través de la cual pasa esta pérdida de identidad marxista del razonamiento sobre las sociedades socialistas —con las paradojas que se derivan y que hemos señalado rápidamente— está, a nuestro juicio, en la premisa generalmente aceptada a propósito de la “socialización” de la base que se daría en el momento de la toma del poder político a través de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción fundamentales.

Aun aquellos —y son todos los grandes dirigentes de los partidos comunistas— que reconocen que la toma del poder político no es más que el momento “inicial” de la revolución, dan por implícito que la transformación de la propiedad significa sustancialmente la abolición del capitalismo como modo de producción. En el fondo, hay una identificación de la “estructura” con la “propiedad de los medios de producción”: lectura bastante alterada y limitadora de Marx. Por mucho que diga Marx que el capital no es una cosa, sino una relación entre los hombres mediatizada de cosas; por mucho que escriba —en aquella famosa introducción a la *Crítica de la economía política*, que es fuente de tantas desdichas en la interpretación de la relación estructura/superestructura— que la estructura está constituida por “relaciones determinadas, necesarias, independientes

sociedad rusa, Isaac Deutscher, que no es comunista, justifica la centralización, y por tanto los excesos en base al atraso social general) como por los no justificacionistas (como el mismo Medvedev, o el ala trotskista ortodoxa, según los cuales sin Stalin el progreso habría podido ser no solo menos sangriento, sino más rápido).

de su voluntad, en las que entran los hombres en la producción social de su existencia y que corresponden a un grado determinado de las fuerzas productivas materiales”; por más que diga que es el “conjunto de estas relaciones” lo que constituye la “estructura económica” o sea “la base sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas determinadas de la conciencia social”; en suma, por más que afirme que la estructura y superestructura son dos niveles distintos de relaciones entre los hombres, de las que las primeras —las que actúan en la “producción social de su existencia”— son predominantes, la lectura corriente ha sido totalmente distinta: la “base” se ha venido identificando con el sistema de propiedad de los medios de producción, el capitalismo con su propiedad *privada*, y el modo de producción capitalista con una pura consecuencia suya, destinada a caer o a perder significado con ella. Con el resultado de que las sociedades posrevolucionarias han creído que la naturaleza *socialista* de la base estaba garantizada por la gestión no ya de los particulares, sino de la clase obrera a través de su representación política (el partido para los leninistas, los “consejos” para los luxemburguianos) del mismo sistema organizativo técnico de la producción que el capitalismo había creado y les dejaba como herencia (y, huelga decirlo, de las mismas fuerzas productivas). Toda la discusión habida en la Unión Soviética en los años veinte, a pesar de algunas importantes alusiones de Lenin al “capitalismo de Estado”, aparece frenada por este dique teórico.

Pero el capitalismo, como formación histórica y como sistema de producción, no es identificable con la existencia de una clase propietaria: es toda una civilización productiva nacida en torno a cierto tipo de acumulación y reproducción, que da lugar a una red de nuevas relaciones entre los hombres, que es al mismo tiempo la más compleja y más trastornada que conozca la historia. El hecho de que el detentador de la propiedad no sea ya el particular, o sea que —en la práctica— puede ser distinto el destino de la ganancia para aquella parte que no vuelve a constituir el fondo de acumulación, no cambia la sustancia ni los mecanismos del sistema productivo. Esto resulta claramente implícito en Marx, hasta tal punto es obvio, siguiendo el hilo de la lógica. Y todo su interés se dirige precisamente a este sistema global de relaciones, en el cual la propiedad privada de los medios de producción (como por lo general todas las relaciones de propiedad, véase la *Introducción* de 1857 a la *Crítica de la economía política*) no es más que un aspecto. No se necesita siquiera un reexamen particularmente profundo de *El Capital* para darse cuenta de ello; bastan las páginas más célebres de los *Grundrisse*, las “Formas precapitalistas de producción”, en donde está trazada la historia de la pérdida y de la reapropiación por parte

del hombre de su propio trabajo, del producto de su propio trabajo, y por lo tanto de sí mismo, e indicada la complejidad de relaciones que caracterizan la “civilización productiva” inducida por el capital, el modo de producción capitalista, en un nexo estrechísimo entre materialidad del dato productivo, relación interhumana entre productor, asalariado y detentador o gestor del capital, “objetividad” del sistema de acumulación y reproducción del capital, historia político-social que de ello se deriva. Y de ahí resulta cómo la puesta en acto de la “revolución socialista” es algo muy distinto del puro y simple paso de propiedad de los medios de producción, aunque se dé la consiguiente reparto más equitativo de la ganancia, si quedan igual todas las demás relaciones (cosificación y mercantilización); o sea, que la revaluación socialista implica toda una descomposición y recomposición de las relaciones entre los hombres, y los hombres y las cosas, es decir, la revolución del “modo de producción social de su existencia”. Es, en suma, el fin tendencial de la figura obrera, de la enajenación, de la separación entre trabajo y producto del trabajo, de la mercantilización de ambos.

Si esto no sucede así, la toma del poder y la abolición de una clase propietaria no representan más que una condición preliminar e incompleta para el ataque al modo capitalista de producción, *que sigue funcionando bajo una gestión distinta*. Ésta es una afirmación que durante mucho tiempo se ha rehuido. La rehuye Trotsky, cuando afirma que la burocracia no es una clase porque no tiene la *propiedad* de los medios de producción y por lo tanto no puede transmitirla. La rehuyen muchas de las más interesantes y recientes investigaciones sobre las sociedades socialistas.¹³ No obstante, si se relee y se reflexiona el debate que siguió a la muerte de Lenin, es bajo esta luz como adquiere sentido el desarrollo de la sociedad soviética. No citaremos aquí más que un ejemplo: la discusión sobre la *acumulación socialista*, porque en ella sale a la luz la viscosidad, casi inevitable, del modo de producción heredado del pasado y la imposibilidad de salir de él, si no se impugnan sus premisas. Sin esto, la empresa de garantizar su “diversidad” respecto al modelo de acumulación capitalista resulta desesperada. En las páginas más lúcidas de aquel Preobrazhensky al que Stalin, después de asimilar sus tesis, liquidó, el *impasse* teórico es evidente.¹⁴ Una acumulación —dice— es

¹³ La cuestión, por el contrario, ha sido enfrentada globalmente en la importante discusión entre Paúl Sweezy y Charles Bettelheim, desde dos puntos de vista distintos, editada recientemente por Maspero, en Francia, y en general por los análisis del *Centre d'Études et de Planification Socialiste* dirigido por el mismo Bettelheim.

¹⁴ Cf. *La legge fondamentale dell'accumulazione originaria socialista* de E. Preobrazhensky, en la traducción italiana de Lisa Foa, en *L'accumulazione socialista* de N. Bujarin y E. Preobrazhensky, que recoge los textos fundamentales de la discusión. El escrito de Preobrazhensky apareció en *Vestnik Kommunisticheskoy Akademii*, VIII, 1924, y luego con algunos cambios pasó a constituir un capítulo de la

necesaria, y lo sería aun cuando la revolución no hubiese acarreado una ingente pérdida de recursos; y esto es indudablemente cierto. ¿Pero cómo se hace la acumulación? El capitalismo la hace de tres modos: a través del saqueo del trabajo obrero en la industria (plusvalía, plusproducto), a través de la “brutal expoliación” del campo descrita por Marx, a través de la aún más brutal expoliación de todos los sectores productivos de las colonias por parte de las metrópolis. La joven república de los soviets no tiene colonias. Debe por tanto acumular —sostiene Preobrazhensky— sobre la base del trabajo obrero y del campo. “La fuente de acumulación —reconoce respecto al primero— es en este caso la misma del capitalismo, o sea el trabajo de la clase obrera, cuyo salario debe ser inferior al valor global de los productos creados por ella”, salvo “algunas diferencias fundamentales [...] *en las formas en que esta fuerza de trabajo es empleada y retribuida*” (el subrayado es nuestro), o sea en el *límite* puesto a su explotación, bajo el perfil físico y salarial. Solamente que, habiendo heredado un sector industrial arruinado además de estructuralmente atrasado, la acumulación deberá hacerse —más que de lo extraído del trabajo obrero, que bastará apenas para reconstituir los recursos— con una extracción masiva de los campos, a los que Preobrazhensky llama elocuentemente “nuestras colonias”. Aquella que, realizada por el capitalismo, fue definida “brutal expoliación”, es traducida elegantemente por “transferencia de recursos del sector presocialista al sector socialista”: el proceso es el mismo. La cobertura ideológica es puramente nominal: la industria es sector “socialista” en cuanto que ha sido abolida la propiedad privada de los medios de producción, el campo no lo es todavía, subsistiendo la propiedad de la tierra, y esto justifica la extracción (que, como por otra parte es sabido, ha ocurrido y sigue ocurriendo, si bien hoy en forma reducida a causa de la tenaz resistencia campesina, respecto a *todas* las formas de propiedad en el campo). En realidad, se trata de una acumulación que corresponde a un modelo de desarrollo de las fuerzas productivas que es aquel forjado por la revolución industrial, forma histórica de la producción capitalista, ligada indisolublemente a ella. No hay escape. Con todas sus consecuencias: la profundización de la distancia entre ciudad y campo, la estratificación social, la limitada movilidad, la acumulación de los atrasos de zona a zona, la selección cultural y de sus funciones, o sea la reproducción de la desigualdad *estructural* típica del desarrollo capitalista.

Es evidente el problema teórico que aquí se asoma. Pues ¿cómo puede una revolución política, o sea la simple toma del poder del Estado y la transformación de la

propiedad privada en propiedad estatal, modificar una organización de las fuerzas productivas ya modelada, cuya destrucción implica el hambre (y por lo tanto la rápida derrota de la revolución) y cuyo mantenimiento comporta la reproducción de los mecanismos obligados de la producción capitalista? O, en otros términos, una revolución que quiere ser socialista, ¿qué puede y qué debe destruir, qué y por cuánto tiempo debe conservar, qué mecanismos debe poner en práctica para no quedar prisionera ni de la destrucción ni de la conservación del modo capitalista de producción? La cuestión es muy importante y remite a una ambigüedad presente en todo el pensamiento marxista que ve precisamente la revolución socialista al mismo tiempo como *coronación* y como *destrucción* del desarrollo capitalista. Y, a nuestro parecer, el único que la ha afrontado es el espíritu maoísta de la revolución china, el Mao del discurso “Sobre las diez grandes relaciones” de 1956, del “gran salto adelante”, del inicio de la revolución cultural, todo tendiente a montar el tigre de las fuerzas productivas y de su organización, heredadas y hechas obligatorias por el capital y la estructura precapitalista, y al mismo tiempo a rechazar sus consecuencias internas, a bloquear su lógica natural, a forzarla y plegarla según el esquema de una “racionalidad” productiva diferente, al término de la cual está también el fin del modelo de desarrollo nacido del maquinismo industrial, y la formulación de un módulo productivo industrial agrícola diferente.

Pero, dejando esto aparte, que a nuestro juicio es el problema teórico central de la edificación del socialismo, es el aspecto político el que salta a la vista. Si la acumulación “socialista” debe llegar, como en la práctica ha llegado, a través de una permanencia de la explotación obrera (es siempre Preobrazhensky el que trata de remediar esta dura realidad, sosteniendo que, sin embargo, con la revolución la clase obrera pasaría, de ser *objeto*, a *sujeto de explotación*, en cuanto que decidiría, a través de aquella hipótesis política suya que es el partido, explotarse a sí misma) y a través de una “extracción” a todo el campo, ambas necesariamente reguladas por una voluntad de reorganización de los recursos para los fines de una aceleración del modelo de desarrollo característico del capitalismo más avanzado —modelo unánimemente aceptado como un reto al que hay que hacer frente y alcanzar—, la “centralización” estatal es impuesta por esta prioridad que, inversamente, corta las raíces sociales de un autogobierno obrero y campesino. La imposibilidad de vida de los soviets, en los años veinte, se explica. Nadie puede presidir deliberadamente su propia expoliación. Mao Tse-tung entendió esto con gran claridad cuando se negó a realizar la industrialización acelerada de China a expensas del campo: cuando eligió un desarrollo de toda el área económica que fuese a la vez simultáneo, contra toda

racionalidad capitalista, basado en un equilibrio que da amplio espacio a la agricultura respecto a la industria, a la industria ligera respecto a la pesada. Con esto, Mao no sólo ha evitado poner a una parte de la sociedad contra la otra (industria contra agricultura, en vez de clase contra clase) sino que ha permitido que ambas (y más fácilmente el campo) siguieran siendo dueñas de una parte del poder, se encaminaran hacia soluciones de autogobierno (las comunas) en las que se reprodujese el predominio centralizado del Estado. Todo esto es posible si está basado en una diferente racionalidad de la *base*. No es casual que, avanzando por este camino, la revolución cultural haya encontrado a su paso la prueba de lo contrario de cuando se afirma generalmente: o sea que no se trataba solamente, en China o en la URSS, de abatir las viejas ideas, sino “la vía capitalista”, el modo de producción capitalista que persiste y se reproduce, reproduciendo las formas superestructurales del *Estado burgués*, principio de permanentes impugnaciones estructurales de la dictadura proletaria.

Desde este punto de vista, los retrasos, las dificultades y las degeneraciones *políticas* de los Estados socialistas, su imposibilidad permanente para realizar el ideal de libertad e igualdad de los que han nacido, la persistente sujeción obrera, la naturaleza separada de los aparatos de poder, demuestran ser así la proyección *necesaria* de la estructura, todavía no resuelta socialistamente: no existe un desfase entre base y superestructura, sino correspondencia. La sociedad socialista se muestra como sociedad de *transición* en sentido pleno, o sea como forma histórica en la que continúan existiendo las formas del capital, mezcladas con otros elementos, y siguen ejerciendo una presión resolutive sobre la esfera política, las relaciones entre los hombres, 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 ininterrumpido, apenas iniciado por la revolución política y no necesariamente garantizado por ella. No sólo las vicisitudes de la URSS, sino las de Cuba y China —última y extraordinariamente indicativa la revolución cultural, el punto al que llegó y el reflujo que ha experimentado— lo demuestran.

Pero si así es, la relación entre izquierda europea y países socialistas resulta doblemente necesitada de un replanteamiento. En primer lugar, porque puede salir del empantanamiento de esa alternativa entre esperanzas y decepciones, utopías y realismos entre los que siempre ha oscilado, para transformarse en una cuidadosa valoración de los procesos de transición, en el curso de la cual siempre es posible distinguir los momentos de avance de los de reflujo, el orden de las contradicciones, los equilibrios de clase, de

clase, en sentido pleno, alcanzados, y por lo tanto también el grado de antagonismo, global o parcial o nulo, respecto a la lucha de sistemas a nivel internacional. Es la sustitución de una relación entre religión y abjuración por una relación “laica”. En segundo lugar, porque este modo de considerar a los países socialistas es, en realidad, un modo de reflexionar *sobre la revolución socialista* y se convierte inmediatamente en un punto de referencia para nuestra militancia en Occidente. ¿No revela el mismo rechazo a asumirlo una curiosa deformación “ideológica”, la dificultad para salir nosotros mismos de las raíces más profundas del evolucionismo de la Segunda Internacional, la dificultad en otros términos, para concebir un modelo de desarrollo diferente, de fuerzas productivas, de sociedad que no sea el modelo capitalista en el que vivimos y que, no desinteresadamente, transferimos a las sociedades “socialistas”, pidiéndoles sin embargo que le agreguen un sistema diferente de relaciones político-sociales? ¿No es, ésta, la ambigüedad extrema del marxismo occidental, su vena revisionista más auténtica, compartida por militantes y no militantes, el vicio político y teórico que ha bloqueado hasta ahora la revolución en Occidente? Este cordón umbilical inescindible que liga a la matriz capitalista de nuestras sociedades incluso nuestro modo de pensar la revolución, ha tenido una sola grieta. En los países socialistas, solamente en la China de la “revolución cultural”, el gran momento del maoísmo. En Europa, en aquel “rechazo” expresado por los estudiantes de 1967-68, y en algunas luchas obreras italianas contra la organización capitalista del trabajo, en donde se intuía, en el fuego de la lucha y en la limpidez de un antagonismo radical, la necesidad de aquella revolución no sólo del mundo, sino de nosotros mismos, aquella refundamentación total a la que alude Marx en *La ideología alemana*. Una revolución de la que no salvaremos nada, salvo la idea de la libertad y de la igualdad, finalmente redescubiertas en sus raíces y garantías materiales, otro modo en el que los hombres organicen su existencia.