

<http://Rebeliones.4shared.com>

MAURICE MERLEAU-PONTY

**HUMANISMO  
Y TERROR**

Dos guerras mundiales, y permanentes estados de guerra regionales, una lucha ideológica que se agudiza cada vez más, han convertido a nuestro siglo en el *tiempo de la violencia*, ejercida ésta en nombre de los humanismos más opuestos.

Es así que el título que el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty otorga a este libro, no surge de una oposición de los términos *humanismo* y *terror*, sino de la síntesis y alianza con que ambos se manifiestan en nuestro mundo actual. En nombre de uno u otro humanismo, se justifican no sólo las guerras abiertas, sino las guerras subterráneas, las presiones políticas, la destrucción sistemática y constante de cualquier tipo de oposición.

Tanto humanismo, como terror, son términos que han asumido en nuestra época valores distintos a los que revestían en el siglo pasado. Opuestos antes, servían además para designar, claramente, dos movimientos del espíritu humano. Hoy en día, difícilmente puedan separarse ambos, o pueda obtenerse para ellos una definición que sea reconocida universalmente.

Se ha producido un verdadero deterioro en la concepción clásica. O, si se quiere, nuevas concepciones imponen una revisión absoluta en las ideas del hombre contemporáneo, con el objeto de que concuerden mejor con su propia realidad. Una realidad que —no lo neguemos—, se nos oculta, o que preferimos cubrir con un velo.

Merleau-Ponty descubre todos los velos, y va descifrando el significado de tantos actos de violencia como se han ido sumando en estos últimos años. Prefiere polemizar respecto de todas las estructuras sólidamente constituídas en el campo del pensamiento, revisarlas criticándolas, y exigiendo una actitud más lúcida, más digna y más realista de todos aquellos que participan, aunque sólo sea con su existir, en este *tiempo de la violencia*.



# HUMANISMO Y TERROR



MAURICE MERLEAU - PONTY

HUMANISMO  
Y TERROR

EDITORIAL LA PLEYADE  
BUENOS AIRES

Título del original francés  
HUMANISME ET TERREUR

Traducción de  
LEÓN ROZITCHNER

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

© by EDITORIAL LA PLEYADE — Bm. Mitre 1623 — Buenos Aires

*Impreso en la Argentina — Printed in Argentine*

## PREFACIO

Se discute a menudo el comunismo oponiendo a la mentira o a la astucia el respeto por la verdad, a la violencia el respeto por la ley, a la propaganda el respeto de las conciencias, al realismo político, en fin, los valores liberales. Los comunistas responden que, encubriéndose bajo los principios liberales, la astucia, la violencia, la propaganda, el realismo sin principios constituyen, en las democracias, la esencia de la política exterior o colonial y aun de la política social. El respeto por la ley o por la libertad sirvió en los Estados Unidos para justificar la represión policial de las huelgas; sirve aún hoy para justificar la represión militar en Indochina o en Palestina y el desenvolvimiento del imperio norteamericano en Medio Oriente. La civilización moral y material de Inglaterra supone la explotación de las colonias. La pureza de los principios, no solamente tolera sino que, más aún, necesita de las violencias. Hay, pues, una mistificación liberal. Consideradas en la vida y en la historia, las ideas liberales forman sistema con esas violencias, constituyendo, como decía Marx, su “pundonor espiritualista”, el “complemento solemne”, la “razón general de consolación y de justificación”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Introducción a la *Contribution a la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, ed. Molitor, pág. 84.

El juicio es de peso. Cuando se niega a juzgar al liberalismo en base a las ideas que éste profesa e inscribe en las Constituciones, cuando exige que se las confronte con las relaciones humanas que el Estado liberal efectivamente establece, Marx no habla solamente en nombre de una filosofía materialista, siempre discutible, sino que da con ello la fórmula para un estudio concreto de las sociedades, fórmula que no puede ser recusada por el espiritualismo. Sea cual fuere la filosofía que se profese, y aun si es teológica, una sociedad no es el templo de los valores-ídolos que figuran al frente de sus monumentos o en sus textos constitucionales; una sociedad vale lo que valen en ella las relaciones del hombre con el hombre. La cuestión no es solamente saber qué piensan los liberales, sino qué hace en realidad el Estado liberal dentro de sus fronteras y fuera de ellas. La pureza de sus principios no la absuelve; por el contrario, la condena si se comprueba que no existe en la práctica. Para conocer y juzgar una sociedad es preciso llegar hasta su sustancia profunda, al lazo humano del cual está hecha y que depende sin duda de las relaciones jurídicas, pero también de las formas del trabajo, de la manera de amar, de vivir y de morir. El teólogo pensará que las relaciones humanas tienen una significación religiosa y que pasan por Dios: no podrá, sin embargo, dejar de tomarlas como piedra de toque y, a menos de degradar la religión convirtiéndola en ensueño, se verá obligado a admitir que los principios y la vida interior son coartados cuando dejan de animar lo exterior y la vida cotidiana. Un régimen nominalmente liberal puede ser realmente opresivo. Un régimen que asume su violencia *podría* encerrar un humanismo mayor. Oponer aquí al marxismo un “primero

la moral” es ignorarlo en lo que ha sostenido con mayor razón y que constituyó su éxito en el mundo; es continuar la mistificación, pasar de largo junto al problema. Toda discusión seria del comunismo debe plantear el problema, pues, como el mismo comunismo lo hace, es decir, no sobre el terreno de los principios, sino sobre el de las relaciones humanas. No enarbolará los valores liberales para abrumar con ellos al comunismo; buscará saber si éste se encuentra en situación de resolver el problema que ha sabido exponer en sus verdaderos términos, y establecer relaciones humanas entre los hombres.

Con este espíritu retomamos la cuestión de la violencia comunista que *El Cero y el Infinito*<sup>2</sup> de Koestler ponía a la orden del día. No hemos investigado si Bujarin dirigía verdaderamente una oposición organizada, ni tampoco si la ejecución de los viejos bolcheviques era verdaderamente indispensable para el orden y la defensa nacional en la U.R.S.S. Nuestro propósito no era volver sobre los procesos de 1937. Era comprender a Bujarin como Koestler trata de comprender a Rubashov, puesto que el caso de Bujarin pone en evidencia en el comunismo la teoría y la práctica de la violencia, porque éste la ejerce sobre sí mismo y provoca su propia condena. Hemos tratado pues, de volver a encontrar, bajo las convenciones del lenguaje, lo que Bujarin verdaderamente pensaba. La explicación de Koestler nos pareció insuficiente. Rubashov es opositor porque no soporta la nueva política del Partido y su disciplina inhumana. Pero como aquí se trata de una rebelión moral y como su moral ha consistido siempre

<sup>2</sup> *El Cero y el Infinito* publicóse en sus versiones inglesa y castellana bajo el título de *Oscuridad a Mediodía*. (N. del T.)

en obedecer al Partido, termina por capitular sin restricciones. La “defensa” de Bujarin en los Procesos va mucho más lejos que esta alternativa de la moral y de la disciplina. Bujarin, desde el comienzo hasta el final sigue siendo alguien; si no admite el pundonor personal, defiende en cambio su honor revolucionario y rechaza la imputación de espionaje y de sabotaje. Cuando capitula, no lo hace sólo por disciplina. Es que reconoce en su conducta política, por más que estuviese justificada, una ambigüedad inevitable por la cual da lugar a la condena. El revolucionario opositor, en las situaciones límites en las cuales es puesta en cuestión toda la revolución, agrupa a su alrededor a los enemigos de ésta y puede ponerla en peligro.

Estar con los *kulaks* contra la colectivización forzada significa “imputar al proletariado los gastos de la lucha de clases”. Y si el régimen se compromete a fondo en la colectivización forzada, porque no dispone más que de un tiempo limitado para solucionar sus conflictos, estar con los *kulaks* significa amenazar la obra de la Revolución. La inminencia de la guerra cambia el carácter de la oposición. Evidentemente la traición no es sino divergencia política. Pero las divergencias políticas en períodos de crisis comprometen y traicionan lo adquirido en octubre de 1917.

Quienes se indignan ante la simple exposición de estas ideas y se niegan a examinarlas, olvidan que Bujarin ha pagado caro el derecho de ser escuchado y el de no ser tratado como un cobarde. Por nuestra parte, tratamos de comprenderlo —prontos a bucear de inmediato en sus razones—, remitiéndonos a nuestra experiencia reciente. Pues también nosotros hemos vivido uno de esos momentos en que la historia en suspenso,



las instituciones amenazadas de nulidad, exigen del hombre decisiones fundamentales, y donde el riesgo es total porque el sentido final de las decisiones tomadas depende de una coyuntura que no es totalmente cono-cible. Cuando el colaboracionista de 1940 asumía su de-cisión de acuerdo con lo que creía que era el porvenir inevitable (lo suponemos desinteresado), comprometía a quienes no creían en ese porvenir o no lo querían, y a partir de ello, entre ambos se planteaba una situación de fuerza. Cuando se vive lo que Péguy llamaba un *período* histórico, cuando el hombre político se limita a administrar un régimen o un derecho establecido, se puede esperar una historia sin violencia. Cuando se tie-ne la desgracia o la suerte de vivir una época, uno de esos momentos en que el fundamento tradicional de una nación o de una sociedad se hunde y donde, de buen o mal grado, el hombre debe reconstruir por sí mismo las relaciones humanas, entonces la libertad de cada uno amenaza de muerte la de los otros y la vio-lencia reaparece.

Ya lo hemos dicho: toda discusión que se coloque en la perspectiva liberal soslaya el problema, puesto que éste se plantea a propósito de un país que ha hecho y pretende proseguir una revolución, y que el liberalis-mo excluye la hipótesis revolucionaria. Se pueden pre-ferir los períodos a las épocas, se puede pensar que la violencia revolucionaria no logra transformar las rela-ciones humanas —pero si se quiere comprender el pro-blema comunista es preciso comenzar por volver a co-locar los procesos de Moscú en la *Stimmung* revolu-cionaria de la violencia, sin la cual serían inconcebibles. *Es entonces cuando la discusión comienza, y no consiste en averiguar si el comunismo respeta las reglas del pen-*

samiento liberal —es demasiado evidente que no lo hace—, sino si la violencia que ejerce es revolucionaria y capaz de crear relaciones humanas entre los hombres. La crítica marxista de las ideas liberales tiene tanta fuerza que si el comunismo estuviese abocado a la tarea de establecer por medio de la revolución mundial una sociedad sin clases de la cual hubiesen desaparecido, con la explotación del hombre por el hombre, las causas de las guerras y de las decadencias, sería necesario ser comunista. Pero, ¿está en camino de hacerlo? ¿La violencia tiene en el comunismo de hoy el sentido que tenía en el de Lenin? ¿El comunismo es igual a sus intenciones humanistas? Esta es la verdadera cuestión a resolver.

Esas intenciones son indiscutibles. Marx distingue radicalmente la vida humana de la vida animal porque el hombre crea los medios de su vida, su cultura, su historia y demuestra así una capacidad de iniciativa que constituye su originalidad absoluta. El marxismo se abre sobre un horizonte futuro donde el “hombre es para el hombre el ser supremo”. Si Marx no toma esta intuición del hombre por regla inmediata en política, es porque al enseñar la no-violencia se consolida la violencia establecida, es decir, un sistema de producción que torna inevitables la miseria y la guerra. Sin embargo, si se entra en el juego de la violencia, existe la posibilidad de quedarse en ella para siempre. La tarea esencial del marxismo será pues buscar una violencia que se supere en el sentido del porvenir humano. Marx cree haberla encontrado en la violencia proletaria, es decir, en el poder de esta clase de hombres que, porque están en la sociedad actual despojados de su patria, de su trabajo y de su propia vida, son

capaces de reconocerse los unos a los otros más allá de toda las particularidades, y crear una humanidad. La astucia, la mentira, la sangre derramada, la dictadura, se justifican si hacen posible el poder del proletariado, y en esa medida solamente. La política marxista es, en su forma, dictatorial y totalitaria. Pero esta dictadura es la de los hombres más puramente hombres, esta totalidad es la de los trabajadores de toda clase que vuelven a tomar posesión del Estado y de los medios de producción. La dictadura del proletariado no es la voluntad de algunos funcionarios, los únicos iniciados, como en Hegel, en el secreto de la historia: sigue el movimiento espontáneo de los proletarios de todos los países, se apoya en el “instinto” de las masas. Lenin puede muy bien insistir sobre la autoridad del Partido que guía al proletariado y sin el cual, dice, los proletarios se quedarían en el sindicalismo y no pasarían a la acción política; sin embargo, concede mucha importancia al instinto de las masas, al menos una vez quebrado el aparato capitalista, y llega hasta decir, al comienzo de la Revolución: “No hay y no puede existir un plan concreto para organizar la vida económica. Nadie podría darlo. Solamente las masas son capaces, gracias a su experiencia...” El leninista, puesto que persigue una acción de clase, abandona la moral universal, pero ésta le será devuelta en el nuevo universo de los proletarios de todos los países. Todos los medios no son buenos para realizar este universo, y, por ejemplo, no puede ser cuestión de utilizar sistemáticamente la astucia con los proletarios y ocultarles por mucho tiempo el verdadero juego: esto está excluido por principio, puesto que la conciencia de clase sería disminuida y la victoria del proletariado se vería comprometida. El prole-

tariado y la conciencia de clase constituyen el tono fundamental de la política marxista; si las circunstancias lo exigen, la política marxista puede separar esta conciencia mediante una modulación, pero una modulación demasiado amplia o demasiado larga destruiría la tonalidad. Marx es hostil a la pretendida no-violencia del liberalismo, pero la violencia que prescribe no es una violencia cualquiera.

¿Podemos decir lo mismo del comunismo de hoy? La jerarquía social en la U.R.S.S. se ha acentuado considerablemente desde hace diez años. El proletariado tiene un papel insignificante en los Congresos del Partido. La discusión política tal vez se continúa en el interior de las células, pero nunca se manifiesta públicamente. Los partidos comunistas nacionales luchan por el poder sin plataforma proletaria, y no siempre evitan la demagogia. Las divergencias políticas, que antes nunca llevaban a la pena de muerte, no solamente son sancionadas como delitos sino, lo que es más, convertidas en crímenes de derecho común. El Terror ya no quiere afirmarse como Terror revolucionario. En el orden de la cultura, la dialéctica es reemplazada de hecho por el racionalismo científicista de nuestros padres, como si dejara demasiado margen a la ambigüedad y demasiado campo a las divergencias. La diferencia es cada vez mayor entre lo que los comunistas piensan y lo que escriben porque es cada vez más grande la diferencia entre lo que quieren y lo que hacen. Un comunista que se declaraba calurosamente de acuerdo con nosotros luego de haber leído el comienzo de este ensayo, escribe tres días más tarde diciendo que atestigua, digamos, un vicio solitario del espíritu, y que hacemos el juego al neofascismo francés. Si se intenta apreciar la orientación

general del sistema, difícilmente podría sostenerse que va hacia el reconocimiento del hombre por el hombre, el internacionalismo, el debilitamiento del Estado y el poder efectivo del proletariado. El comportamiento comunista no ha cambiado: mantiene siempre la misma actitud de lucha, las mismas astucias de guerra, la misma maldad metódica, la misma desconfianza. Pero impulsado cada vez menos por el espíritu de clase y la fraternidad revolucionaria, contando cada vez menos con la convergencia espontánea de los movimientos proletarios y con la verdad de su propia perspectiva histórica, el comunismo está cada vez más distendido, muestra cada vez más su faz de sombra. Asimismo, sigue manteniendo la misma abnegación, la misma fidelidad, y cuando la ocasión se presenta el mismo heroísmo, pero ese don sin contraparte y esas virtudes, que se mostraban en estado puro durante la guerra y constituyeron la grandeza inolvidable del comunismo, son menos visibles en la paz, porque la defensa de la U.R.S.S. exige ahora una política astuta. Desde el régimen de salarios en la U.R.S.S., hasta la duplicidad de un periodista parisino, los hechos, grandes o pequeños, anuncian en conjunto una tensión creciente entre las intenciones y la acción, entre los pensamientos íntimos y la conducta. El comunista apostó la conciencia y los valores del hombre interior a una empresa exterior que debía devolverlos centuplicados. Todavía espera su parte.

Nos encontramos pues en una situación inextricable. La crítica marxista del capitalismo sigue siendo válida y es evidente que el antisovietismo reúne hoy la brutalidad, el orgullo, el vértigo y la angustia que han encontrado su expresión en el fascismo. Por otro lado, la revolución se ha inmovilizado sobre una posición de re-

pliegue: mantiene y acrecienta el aparato dictatorial al mismo tiempo que renuncia a la libertad revolucionaria del proletariado en sus Soviets y en su Partido y a la apropiación humana del Estado. No se puede ser anticomunista, no se puede ser comunista.

Trotsky no supera sino en apariencia ese punto muerto de la reflexión política. Supo marcar con exactitud el profundo cambio de la U.R.S.S. Pero lo definió como contrarrevolución, y concluyó que era preciso recomenzar el movimiento de 1917. Contrarrevolución: la palabra no tiene un sentido preciso a no ser que actualmente, en la U.R.S.S., una revolución continua sea posible. Pero Trotsky ha descrito a menudo el reflujo revolucionario como un fenómeno inevitable luego del fracaso de la revolución alemana. Hablar de capitulación es sobrentender que Stalin careció de coraje frente a una situación tan clara como la de los combates. Pero el reflujo revolucionario es, por definición, un período confuso en el cual las líneas principales son inciertas. En suma, Trotsky esquematiza. Cuando él hacía la revolución, ésta era menos clara que cuando escribe su historia: los límites de la violencia permitida no eran tan precisos, y ésta no se había ejercido solamente contra la burguesía. En un folleto reciente sobre la *Tragedia de los escritores soviéticos*, Victor Serge recuerda honestamente que Gorki, “que mantenía una valiente independencia moral” y “no se privaba de criticar el poder revolucionario, terminó por recibir una amistosa invitación de Lenin de exiliarse en el extranjero”. De la invitación amistosa a la deportación hay mucha distancia, pero no hay un mundo, y Trotsky lo olvida a menudo. Así como la revolución no fue tan pura como él dice, la “contrarrevolución” no es tan impura,



y si no queremos juzgarla mecánicamente, debemos recordar que arrastra consigo, en un país como Francia, la mayor parte de las esperanzas populares. El diagnóstico no es entonces fácil de formular. Ni es fácil encontrar el remedio. Puesto que el reflujo revolucionario ha sido un fenómeno mundial y que, yendo de división en compromiso, el proletariado mundial se siente cada vez menos solidario, retomar el movimiento de 1917 constituye una tentativa sin esperanzas.

En definitiva, no podemos volver al año 1917, ni esperar que el comunismo sea lo que quiso ser, ni esperar, en consecuencia, que a cambio de las libertades "formales" de la democracia nos dé la libertad concreta de una civilización proletaria sin desocupación, sin explotación y sin guerra. El pasaje marxista de la libertad formal a la libertad real no ha sido hecho y no tiene, en lo inmediato, posibilidad alguna de efectuarse. Si Marx aceptaba "suprimir" la libertad, la discusión, la filosofía y en general los valores del hombre interior, lo hacía sólo para poder "realizarlo" en la vida de todos. Si esta realización se ha hecho problemática, es indispensable mantener los hábitos de discusión, de crítica y de investigación, los instrumentos de la cultura política y social. Necesitamos conservar la libertad, a la espera de que un nuevo latido de la historia nos permita, tal vez, comprometerla en un movimiento popular sin ambigüedad. Sólo que el uso y la idea misma de libertad ya no pueden ser en el presente lo que eran antes de Marx. Tenemos derecho a defender los valores de libertad y de conciencia únicamente cuando estamos seguros, al hacerlo, de no servir los intereses de un imperialismo y de no asociarnos a sus mistificaciones. ¿Y cómo estar seguros? Explicando la mistificación

liberal en todas partes donde ésta se produzca —en Palestina, en Indochina, en Francia mismo—, criticando la libertad-ídolo, aquella que inscrita en una bandera o en una Constitución santifica los medios clásicos de la represión policial y militar en nombre de la libertad efectiva, aquella que integra la vida de todos, del campesino vietnamita o palestinese como la del intelectual occidental. Debemos recordar que comienza a ser una enseñanza mentirosa —un “complemento solemne” de la violencia—, cuando se concreta en idea y cuando se defiende la libertad antes que a los hombres libres. Es decir, que pretendemos preservar lo humano más allá de las miserias de la política; de hecho, en este mismo momento endosamos una política determinada. A la libertad le es esencial existir sólo en acto, en el movimiento siempre imperfecto que nos une a los otros, a las cosas del mundo, a nuestras tareas, mezclada a los azares de nuestra situación. Aislada, comprendida como un medio de discriminación, la libertad, como la ley según San Pablo, no es más que un dios cruel que reclama sus hecatombes. Existe un liberalismo agresivo que es un dogma y ahora una ideología de guerra. Se lo reconoce en el hecho de que gusta del formalismo de los principios, no menciona nunca los azares geográficos e históricos que le permitieron existir, y juzga en forma abstracta los sistemas políticos, sin consideración por las condiciones dadas en las cuales se desarrollan. Es violento por esencia y no titubeará en imponerse por la violencia, según la vieja teoría del *brazo secular*. Existe una manera de discutir el comunismo en nombre de la libertad, que consiste en suprimir por el pensamiento los problemas de la U.R.S.S. y que significaría, como dirían los psicoanalistas, una destruc-

ción simbólica de la misma U.R.S.S. La verdadera libertad, por el contrario, toma a los otros allí donde se encuentran, trata de penetrar las mismas doctrinas que la niegan y no se permite juzgar antes de haber comprendido<sup>3</sup>. Nos es preciso transformar nuestra libertad de pensar en libertad de comprender. Pero, esta actitud, ¿cómo puede traducirse en la política cotidiana?

La libertad concreta de la cual hablamos hubiera podido ser la plataforma del comunismo en Francia desde que terminó la guerra. En principio, incluso es la suya. El acuerdo con las democracias occidentales es, desde 1941, la línea oficial de la política soviética. Si a pesar de ello los comunistas no han actuado francamente en el juego democrático en Francia —llegando hasta a votar contra un gobierno en el cual se encontraban representados, y aun a hacer votar contra él a sus propios ministros—, si no han querido comprometerse a fondo en una política de unidad que sin embargo es la de ellos, ha sido, en primer lugar, porque han querido guardar su prestigio de partido revolucionario; seguidamente, porque bajo la cubierta del acuerdo con los aliados de ayer presentían el conflicto y querían, antes de afrontarlo, conquistar posiciones sólidas en el Estado, y, finalmente, porque han conservado, si no la política proletaria, al menos el estilo bolchevique y

<sup>3</sup> Es el método que hemos seguido en el presente ensayo. Como se verá, no hemos invocado, contra la violencia comunista, otros principios que los suyos. Las mismas razones que nos hacen comprender que se mate a los hombres en defensa de una revolución (se los mata también por la defensa de una nación) nos impiden admitir que sólo se ose matarlo bajo la máscara del espía. Las mismas razones que nos permiten comprender que los comunistas consideren traidor a la revolución a un hombre que la abandone, nos prohíben admitir que lo disfracen de policía. Cuando disfraza a sus opositores, la revolución desmiente su propia audacia y su propia esperanza.

realmente no saben qué es la unidad. Es difícil apreciar el peso relativo de esos tres motivos. El primero no ha sido probablemente decisivo, porque los comunistas nunca han estado seriamente inquietos por su izquierda. El segundo ha debido contar mucho en sus cálculos, pero podemos preguntarnos si éstos han sido correctos. Está fuera de duda que su actitud ha facilitado la maniobra simétrica de los otros partidos, quienes, más inclinados hacia el liberalismo y peor armados para la lucha a muerte, profesan el respeto a la "lealtad parlamentaria" y reprochan a los comunistas el colocarse fuera de ella. Ciertamente, a falta de este argumento el antisovietismo hubiera encontrado otros para pedir la eliminación de los comunistas. Hubieran tenido que realizar un gran esfuerzo si los comunistas hubiesen admitido francamente el pluralismo, si se hubiesen comprometido en la práctica y en la defensa de la democracia, y hubieran podido presentarse como sus defensores calificados. Tal vez hubieran encontrado finalmente garantías más sólidas contra una coalición occidental en el ejercicio verdadero de la democracia más que en sus tentativas de socavar el poder. Más aún considerando que esas tentativas debían ser al mismo tiempo prudentes y que ellos no querían comprometerse más a fondo en una política de combate. Apoyo opositor sin ruptura, oposición gubernamental sin dimisión, todavía hoy en día huelgas particulares sin huelgas generales <sup>4</sup>, en todo esto no vemos, como sucede a menudo, un plan bien concertado, sino más bien una oscilación entre dos políticas que los comunistas practican simultáneamente sin poder llevar ninguna hasta sus últimas consecuen-

<sup>4</sup> No decimos que los comunistas fomenten las huelgas: basta, para que tengan lugar, que ellos no se opongan.

cias <sup>5</sup>. En estas hesitaciones, es preciso ver el hábito bolchevique de la violencia que vuelve a los comunistas incapaces de una política de unión. No conciben la unión más que con los débiles a los que puedan dominar, como no consienten el diálogo sino con los mudos. En el orden de la cultura, por ejemplo, colocan a los escritores no comunistas en la alternativa de ser sus adversarios o, como se dice, “inocentes útiles”. Los intelectuales que prefieren son los que no escriben nunca una palabra de política o de filosofía y dejan que sus nombres figuren en el sumario de los diarios comunistas. En cuanto a los otros, si a veces acogen sus escritos, lo hacen acompañándolos no solamente de reservas, lo cual es natural, sino más aún de apreciaciones morales no muy amables, como para iniciarlos de un solo golpe en el papel que les reservan: el de mártires sin fe. Los intelectuales comunistas están tan poco habituados al diálogo, que se niegan a colaborar en todo trabajo colectivo en el cual no tengan, abiertamente o no, la dirección. Esta timidez, esta falta de estima por la investigación, está unida al cambio profundo del comunismo contemporáneo, que ha dejado de ser una interpretación que confía en el curso espontáneo de la historia, para replegarse sobre la defensa de la U.R.S.S. Así, al mismo tiempo que renuncian a librar verdaderamente la batalla de las clases, los comunistas no dejan de concebir la política como una guerra, lo cual compromete su acción sobre el plano liberal. Queriendo ganar a la vez sobre el tablero proletario y sobre el tablero liberal,

<sup>5</sup> El equívoco era visible en septiembre de 1946, en los *Recontres Internationales* de Ginebra, en la conferencia de G. Lukacs, la cual comenzaba por la crítica clásica de la democracia formal, e invitaba al fin a los intelectuales de Occidente a restaurar las mismas ideas democráticas que acababa de mostrar como muertas.

es posible que, en definitiva, pierdan en uno y en otro. Es cuestión de ellos saber si les es indispensable transformar en adversario todo cuanto no es comunista. Para pasar a una verdadera política de unidad, les queda por comprender este pequeño hecho: que todo el mundo no es comunista y que, si bien hay muchas razones malas para no serlo, hay algunas que no son deshonrosas.

¿Puede esperarse de los comunistas y de la izquierda no comunista una conversión hacia la unidad? Esto parece ingenuo. Sin embargo, no hay dudas que lo harán por la fuerza de las cosas. Los comunistas no querrán llevar hasta el fin una oposición que, al hacer imposible el gobierno, resulte favorable al degaullismo. Los socialistas no podrán gobernar por mucho tiempo en medio de huelgas. En este momento comprueban que un gobierno sin los comunistas está muy lejos de resolver todos los problemas, o, más exactamente, que no hay gobierno sin los comunistas, puesto que si no están presentes desde dentro bajo la forma de una oposición ministerial, se los vuelve a encontrar afuera bajo la forma de una oposición proletaria. En la actualidad la formación de un gobierno no se comprende sino bajo la perspectiva de una próxima guerra, y, a menos que la guerra no ocurra, los adversarios de hoy día deberán colaborar nuevamente. Desde este punto de vista, es preciso deplorar cuánto hay de sospechoso en la experiencia presente. Hubiera sido comprensible que un domingo León Blum tomara solemnemente la palabra para formular las condiciones de un gobierno de unidad, para exigir de los comunistas que tomen en él sus plenas responsabilidades y conjurarlos a que se reemplazan. Pero, al reemplazar furtivamente a los ministros comunistas, los socialistas han pasado a su vez de la



acción política a la maniobra <sup>6</sup>. Al recurrir a los expedientes de la ortodoxia financiera para resolver los problemas pendientes, o al retomar las posiciones colonialistas en el problema indochino, han dejado a sus rivales, cuya política propia no es menos tímida, la fácil ventaja de presentarse como el único partido “progresista”. En lugar de obligar a los comunistas a hacer verdaderamente la política de unión de las izquierdas que es la de ellos, en lugar de dejar sentado claramente el problema político, los socialistas han contribuido pues a oscurecerlo. ¿Se dirá que la ayuda norteamericana era a ese precio? Pero incluso hablar francamente hubiese podido ser una fuerza. Era preciso plantear el problema públicamente, hacer sentir en las tratativas con los Estados Unidos el peso de una opinión pública informada. En lugar de esto, tres días después de la partida de Molotov, no sabemos siquiera sobre qué punto se produjo precisamente la ruptura y si el Plan Marshall instituye en Europa un control norteamericano. Sobre eso *L'Humanité* es tan vaga como *L'Aube* <sup>7</sup>. La política de hoy en día es, verdaderamente, el dominio de las cuestiones mal planteadas, o planteadas de tal manera que no se puede estar con ninguna de las dos fuerzas en presencia. Nos conminan a elegir entre ellas. Nuestro deber es no hacer nada, pedir aquí y allá aclaraciones que nos niegan, explicar las maniobras, disipar los mitos. Sabemos, como todo el mundo sabe, que nuestra suerte depende de la política mundial. No estamos por encima ni por debajo de la lucha. Pero esta-

<sup>6</sup> Estas palabras fueron escritas poco después de ser obligados a retirarse los ministros comunistas del gobierno de coalición formado en 1947 y encabezado por el socialista Ramadier. (*N. del T.*)

<sup>7</sup> *L'Humanité*, órgano del Partido Comunista; *L'Aube*, del Movimiento Republicano Popular. (*N. del T.*)

mos en Francia y no podemos confundir nuestro porvenir con el de la U.R.S.S. Las críticas que acabamos de dirigir al comunismo no implican en sí mismas ninguna adhesión a la política "occidental" tal como se desenvuelve desde hace dos meses. Será necesario averiguar si la U.R.S.S. se ha sustraído a un plan aceptable para ella, si por el contrario tuvo que defenderse contra una agresión diplomática o si, en definitiva, el Plan Marshall no es un proyecto de paz a la vez que una astucia de guerra, y cómo, dando por cierta esta hipótesis, se puede todavía concebir una política de paz. La democracia y la libertad efectiva exigen primeramente que se sometan al juicio de la opinión pública las maniobras y las contramaniobras de las cancillerías. Ellas postulan, tanto en el interior como en el exterior, que la guerra no es inevitable, porque no hay libertad ni democracia en la guerra.

\*

Tales son (a veces abreviadas, otras precisadas) las reflexiones sobre el problema de la violencia que, al ser publicadas este invierno <sup>8</sup>, le han valido a su autor reproches también violentos. No nos permitiríamos mencionar aquí esas críticas si no nos enseñaran algo sobre el estado del problema comunista. Cuando apenas un tercio de nuestro estudio había aparecido, y su continuación estaba anunciada, hombres que no tienen el hábito de polemizar, o que lo han perdido, se arrojaron sobre sus escritorios y, con el tono de la reprobación moral, han compuesto refutaciones en las cuales

<sup>8</sup> El texto presente comprende un Capítulo III y otros fragmentos inéditos.

no encontramos ni una traza de lucidez: unas veces nos hacen decir lo contrario de lo que sugeríamos, en otras ignoran el problema que intentábamos plantear.

Nos hacen decir que el Partido no puede equivocarse. Habíamos escrito que esta idea no es marxista<sup>9</sup>. Nos hacen decir que la dirección de la revolución debe ser puesta en manos de una “*élite de iniciados*”, nos reprochan que sometemos a los hombres a la ley de una “*praxis trascendente*” y borramos la libertad humana, sus iniciativas y sus riesgos. Habíamos dicho que eso era Hegel, no Marx<sup>10</sup>. Nos acusan de “adorar” la Historia. Habíamos reprochado precisamente al comunismo según Koestler esta “adoración de un dios desconocido”<sup>11</sup>. Mostramos que el dilema de la conciencia y de la política —plegarse o negarse, ser fiel o ser lúcido—, impone una de esas elecciones desgarradoras que Marx no había previsto y traduce pues una crisis de la dialéctica marxista<sup>12</sup>. Nos hacen decir que es un ejemplo de la dialéctica marxista. Nos oponen la mansedumbre de Lenin hacia sus adversarios políticos. Decíamos justamente que el terrorismo de los procesos no tiene ejemplos en el período leninista<sup>13</sup>. Mostramos cómo un comunista consciente, por ejemplo Bujarin, pasa de la violencia revolucionaria al comunismo de hoy en día, dispuesto a hacer ver en seguida que el comunismo se desnaturaliza en el camino. Se detienen en el primer punto. Se niegan a leer la continuación<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> *Les Temps Modernes*, XIII, pág. 10. Aquí mismo, págs. 55-56.

<sup>10</sup> *Les Temps Modernes*, XVI, pág. 688. Aquí mismo, pág. 186.

<sup>11</sup> *Les Temps Modernes*, XIII, pág. 11. Aquí mismo, pág. 56.

<sup>12</sup> *Les Temps Modernes*, XVI, pág. 686. Aquí mismo, pág. 182.

<sup>13</sup> *Les Temps Modernes*, XVI, pág. 682. Aquí mismo, pág. 177.

<sup>14</sup> Hasta se le oculta al lector que exista una continuación. Cuando ella aparece, la *Revue de Paris* escribe deshonestamente que publicamos “un nuevo estudio”.

En verdad, nuestro estudio es largo, y la indignación no puede tolerar la espera. Pero esas personas sensibles, no contentas con cortarnos la palabra, falsifican lo que hemos dicho muy claramente desde el comienzo. Habíamos dicho que, venal o desinteresada, la acción del colaboracionista —sea Pétain, Laval o Pucheu—, terminaba en la Milicia, en la represión de los resistentes, en la ejecución de Politzer, y que ella es responsable. Nos hacen decir que es legítimo castigar a quienes *no han hecho nada*. Decimos que una revolución no define al delito de acuerdo con el derecho establecido, sino de acuerdo con el de la sociedad que quiere crear. Nos hacen decir que la revolución no juzga los actos realizados, sino los actos posibles.

Mostramos que el hombre público, puesto que se pone a gobernar a los otros, no puede quejarse de ser juzgado sobre sus actos, de los cuales los otros sufren las consecuencias, ni sobre la imagen a menudo inexacta que dan de él. Como lo decía Diderot a propósito del actor en escena, nosotros declarábamos que todo hombre que acepta *representar un papel*, se rodea de un “gran fantasma” dentro del cual queda oculto en adelante, y que es responsable de su personaje aun si no reconoce en él lo que quería ser. El político nunca es a los ojos de los demás lo que a los propios ojos, no sólo porque los otros lo juzgan temerariamente, sino más aún porque ellos no son él, y porque lo que en él es error o negligencia puede ser para ellos mal absoluto, servidumbre o muerte. Al aceptar, con un papel político, una posibilidad de gloria, acepta también un riesgo de infamia, uno y otro “inmerecido”. La acción política es en sí impura, porque es acción de uno sobre otro y porque es acción entre varios. Un opositor pien-

sa utilizar a los *kulaks*; un jefe piensa utilizar la ambición de quienes lo rodean para salvar su obra. Si las fuerzas que ellos liberan los arrastran, helos entonces, frente a la historia: el hombre de los *kulaks* y el hombre de una *clique*. Ningún político puede enorgullecerse de ser inocente. Gobernar, como se dice, es prevenir, y la política no puede justificarse sobre lo imprevisto. Pero lo imprevisible existe. Esa es la tragedia.

Se habla, refiriéndose a esto, de una “apología de los procesos de Moscú”. Pero, sin embargo, al decir que no hay inocentes en política, esto se aplica más aún a los jueces que a los condenados. Nunca hemos dicho por nuestra cuenta que era necesario condenar a Bujarin ni que Stalingrado justificara los procesos<sup>15</sup>. Aun suponiendo que sin la muerte de Bujarin, Stalingrado hubiese sido imposible, nadie podría prever en 1937 la serie de consecuencias que, según esta hipótesis, debía conducir de lo uno a lo otro, por la simple razón que no existe una ciencia del porvenir. La victoria no puede justificar los procesos en su fecha ni nunca en consecuencia, porque no era seguro que fuesen indispensables para la victoria. Si la represión deja de lado estas incertidumbres es por pasión, y ninguna pasión puede estar segura de ser pura: está el apego a la empresa soviética, pero también el sadismo policial, la envidia, el servilismo hacia el poder, la alegría miserable de ser fuerte. La represión convoca todas esas fuerzas como la oposición mezcla lo honorable y lo sórdido. ¿Por qué ha de ser necesario disfrazar lo que pudo

<sup>15</sup> Para confirmar nuestra interpretación de Bujarin, hemos citado una frase reciente de Stalin que casi rinde justicia a los condenados. Esto cierra la discusión, decíamos. No se trata, por supuesto, sino de la discusión sobre los “cargos” de espionaje y de sabotaje.

haber de patriotismo soviético en la represión cuando se muestra lo que hubo de honor en la oposición?

Eso es demasiado todavía, nos responden. Esta justicia pasional no es otra cosa que un crimen. Ya no existe más una justicia igual para los tiempos calmos que para los otros. En 1917, Pétain no preguntó a los amotinados que ordenaba fusilar cuáles eran los “motivos” de su “oposición”. Los liberales, sin embargo, no gritaron por la barbarie. Las tropas desfilan delante de los cuerpos de los fusilados. Se oye la música. No tenemos por supuesto la intención de mezclarnos a semejante ceremonia, pero no vemos por qué, grandiosa cuando se trata de defender la patria, resultaría vergonzosa cuando se trata de defender la revolución. Después de tanto “Morir por la Patria” bien puede escucharse un “Morir por la Revolución”. La única cuestión que queda por plantear después de esto, es la de si Bujarin murió verdaderamente por una revolución o por una nueva humanidad. Esta cuestión es la que hemos tratado.

Tal es nuestra “apología”. Los críticos vuelven entonces a la carga: usted justifica “cualquier tiranía”, usted enseña que “los poderes siempre tienen razón”, usted concede “desde ahora una buena conciencia a los eventuales Grandes Inquisidores”. . . Que aprendan a leer. Hemos dicho que toda legalidad comienza por ser un poder de hecho. Eso no quiere decir que todo poder de hecho sea legítimo. Hemos dicho que una política no puede justificarse por sus buenas intenciones. Se justificará menos aún por intenciones bárbaras. Nunca dijimos que toda política que triunfa fuese buena. Hemos dicho que una política, para ser buena, tiene que triunfar. Nunca dijimos que el triun-



lo santificase todo; hemos dicho que el fracaso es una falta o que en política no existe el derecho a equivocarse, y que sólo el éxito torna definitivamente razonable lo que al principio era audacia y fe. La maldición de la política consiste precisamente en esto: que debe traducir los valores en el orden de los hechos. En el terreno de la acción toda voluntad vale como previsión y, recíprocamente, todo pronóstico es complicidad. Una política no debe estar entonces basada solamente en derecho, debe comprender lo que es. Se dijo siempre: la política es el arte de lo posible. Esto no suprime nuestra iniciativa: puesto que no *conocemos* el porvenir, no nos queda otra cosa, después de haber calculado todo, que esforzarnos en el sentido que hemos elegido. Pero esto es un llamamiento a la seriedad de la política; en lugar de afirmar simplemente nuestras voluntades, nos obliga a buscar difícilmente en las cosas la figura que deben asumir.

Usted justifica, prosigue otro, a un Hitler victorioso. No justificamos nada ni a nadie. Puesto que admitimos un elemento de azar en la política mejor meditada, y por lo tanto un elemento de impostura en cada "gran hombre", estamos muy lejos de absolver a ninguno. Diremos más bien que todos son injustificables. En cuanto a Hitler, si hubiera vencido habría seguido siendo el miserable que era y la resistencia no hubiera sido menos válida. Decimos solamente que, para constituir una política, ella hubiera tenido que darse nuevas consignas, encontrar justificaciones actuales, insinuarse en las fuerzas existentes, a falta de lo cual, luego de cincuenta años de nazismo, no hubiera sido nada más que un recuerdo. Una legitimidad que no encuentra los medios de hacerse valer muere con el tiempo; no por-

que aquélla ocupe su lugar se torna santa y venerable, sino porque ésta constituye en adelante el fondo de las creencias indiscutibles para la mayoría, creencias que solamente el héroe se atreve a rechazar. Nunca hemos inclinado pues lo válido frente a lo real; nos hemos negado a ubicarlo en lo irreal.

Decimos: “no hay un vencedor designado, elegid en el riesgo”. Los críticos comprenden: “corramos hacia el vencedor”. Decimos: “la razón del poder siempre es partidista”. Ellos comprenden: “los poderes siempre tienen razón”. Decimos: “toda ley es violencia”. Ellos comprenden: “toda violencia es legítima”. Decimos: “el hecho nunca es una excusa; es vuestro asentimiento que lo torna irrevocable”. Ellos comprenden: “adoremos el hecho”. Decimos: “la historia es cruel”. Ellos comprenden: “la historia es adorable”. Nos hacen decir que el Gran Inquisidor queda absuelto desde el momento en que le negamos la única justificación admisible: la de una ciencia sobrehumana del porvenir. *La contingencia del porvenir, que explica las violencias del poder, le quita al mismo tiempo toda legitimidad, o legítima igualmente la violencia de los opositores.* El derecho de la oposición es exactamente igual al del poder.

Si nuestros críticos no ven esas evidencias, y si creen encontrar en nuestro ensayo argumentos contra la libertad, es que para ellos se habla contra la libertad cuando se dice que comporta un riesgo de ilusión y de fracaso. Mostramos que una acción puede producir una cosa distinta de la que se proponía, y que sin embargo el hombre político asume las consecuencias. Nuestros críticos no quieren saber de una condición tan dura. Necesitan culpables completamente negros, inocentes

completamente blancos. No entienden que existan trampas en la sinceridad, ninguna ambigüedad en la vida política. Uno de ellos, para resumirnos, escribe con visible indignación: “El acto de matar, a veces bueno, a veces malo (...) El criterio de la acción no está en la misma acción”. Esta indignación prueba que se tienen buenos sentimientos pero poca instrucción. Pues al fin y al cabo, hace tres siglos que Pascal decía: “Resulta honorable matar a un hombre si habita del otro lado del río”, y concluía: “Así es, estos absurdos constituyen la vida de las sociedades”. Nosotros no vamos tan lejos. Decimos: se podría pasar por eso, si fuese para crear una sociedad sin violencia. Otro crítico cree comprender que Koestler, en *El Cero y el Infinito*, “toma partido a favor del inocente contra el juez injusto o abusivo”. Esto implica confesar con toda nitidez que no se ha leído el libro. Quiera el Cielo que no se trate aquí más que de un *error judicial*. Quedaríamos en el universo feliz del liberalismo en el cual se sabe lo que se hace y donde, al menos, se conserva la conciencia para sí. La grandeza del libro de Koestler radica precisamente en hacernos entrever que Rubashov no sabe cómo apreciar su propia conducta y, según los momentos, se aprueba o se condena. Sus jueces no son hombres apasionados u hombres mal informados. Es mucho más grave: lo saben honesto y lo condenan por deber político y porque creen en el porvenir socialista de la U.R.S.S. El mismo se sabe honesto (tanto como es posible serlo) y se acusa por lo que durante mucho tiempo creyó. Nuestros críticos no quieren saber nada de esos desgarramientos ni de esas dudas. Repiten con satisfacción: un inocente es un inocente, un asesinato es un asesinato. Montaigne decía: “El bien público re-

quiere que se traicione y que se mienta y que se masacre (...).”. Describía al hombre público en la alternativa de no hacer nada o de ser criminal: “¿Qué remedio queda? Ninguno; pero si estuvo verdaderamente atormentado entre los dos extremos, era preciso que lo hiciese; pero si lo estuvo sin lamentarlo, si no le molestó hacerlo, es el signo de que su conciencia está en malos términos”. Hacía ya del hombre político una conciencia desdichada. Nuestros críticos no quieren saber nada de todo esto: precisan una libertad que tenga buena conciencia, un hablar francamente sin consecuencias.

Hay aquí una verdadera *regresión* del pensamiento político, en el mismo sentido en que los médicos hablan de una regresión hacia la infancia. Se quiere olvidar un problema que Europa sospechaba desde los griegos: ¿la condición humana será tal que no exista para ella una buena solución? ¿No existe algo así como una desconfianza de la vida en común? ¿Toda acción no nos compromete en un juego que no podemos controlar totalmente? ¿Existe una especie de maleficio de la vida en común? En los períodos de crisis, al menos, ¿cada libertad no se superpone a las otras? Obligados a escoger entre el respeto por las conciencias y el respeto por la acción, que se excluyen y sin embargo se atraen si ese respeto debe ser eficaz y si esa acción ha de ser humana, nuestra elección, ¿no es siempre mala y siempre buena? La vida política, al mismo tiempo que torna posible una civilización a la cual no se trata de renunciar, ¿no comporta un mal fundamental, que no impide sin embargo distinguir entre los sistemas políticos y preferir el uno al otro, pero que prohíbe concentrar la reprobación sobre uno solo y “relativiza” el juicio político?

Estas preguntas no parecen nuevas sino a quienes no han leído nada o han olvidado todo. El proceso y la muerte de Sócrates no habrían quedado como tema de reflexión y de comentarios si hubieran sido nada más que un episodio en la lucha de los malos contra los buenos, si no se viera aparecer a un inocente que acepta su condena, un justo que adhiere a la conciencia y que sin embargo se niega a culpar a lo exterior y obedece a los magistrados de la ciudad, queriendo decir con ello que pertenece al hombre juzgar la ley, a riesgo de ser juzgado por ella. Es la pesadilla de una responsabilidad involuntaria y de una culpabilidad por posición que implicaba ya el mito de Edipo: Edipo no quiso desposar a su madre ni matar a su padre, pero lo hizo y el acto vale como un crimen. Toda la tragedia griega sobrentiende esta idea de un azar fundamental que nos hace a todos culpables y a todos inocentes porque no sabemos qué hacemos. Hegel expresó admirablemente la imparcialidad del héroe que ve muy bien que sus adversarios no son necesariamente “malos”, que, en cierto sentido, todo el mundo tiene razón, y que cumple su tarea sin esperar ser aprobado por todos ni totalmente por sí mismo<sup>16</sup>.

Cuando nuestros mayores de la guerra de 1914 volvían de permiso, sus familias bien-pensantes los acogían con el vocabulario de Barrès. Recuerdo esos silencios, esa molestia en el aire y mi sorpresa de niño, cuando el soldado cubierto de gloria y de palmas daba vuelta la cara y rechazaba el elogio. Como dice más o menos Alain, es que el odio estaba atrás, con el miedo,

<sup>16</sup> Entre ese héroe y el Inocente del cual nos ofrecen hoy la edificante imagen, la diferencia es más o menos la misma que existe entre verdaderos soldados y los soldados según el *Echo de Paris* (Diario conservador francés que desapareció con la Segunda Guerra Mundial) [(N. del T.)]

el coraje estaba adelante, con el perdón. Ellos sabían que no hay gente de bien y de la otra, y que en la guerra las ideas más honorables se hacen valer por medios que no lo son.

El mito del aprendiz de brujo es todavía una de esas imágenes obsesivas en que el Occidente expresa de tiempo en tiempo su terror de ser sobrepasado por la naturaleza y por la historia. Los críticos cristianos que hoy desautorizan alegremente la Inquisición porque están amenazados por una inquisición comunista —olvidando que su religión no condenó el principio y que, durante la guerra, supo aprovechar aquí y allá del brazo secular—, ¿cómo pueden ignorar que está centrada sobre el suplicio de un inocente, que el verdugo “no sabe lo que hace”, que por lo tanto tiene razón a su manera, y que el conflicto es puesto así, solemnemente, en el corazón de la historia humana?

La conciencia de ese conflicto se encuentra en su más alto punto en la sociología de Max Weber. Entre una “moral de la responsabilidad” que juzga, no según la intención, sino según las consecuencias de los actos, y una “moral de la fe” o de la “conciencia”, que coloca el bien en el respeto incondicional de los valores, sean cuales fueren las consecuencias, Max Weber se niega a elegir. Se niega a sacrificar la moral de la fe, él no es un Maquiavelo. Pero también se niega a sacrificar el resultado, sin el cual la acción pierde su sentido. Hay “politeísmo” y “combate de los dioses”<sup>17</sup>. Weber critica el realismo político, que a menudo elige demasiado pronto para ahorrarse esfuerzos, pero critica también la moral de la fe, y el *Hier stehe ich, ich kann nicht anders*<sup>18</sup> por medio del cual resuelve el dilema cuando

17 y 18 R. ARON, *Sociologie Allemande contemporaine*, pág. 122.

se presenta ineludiblemente, es una fórmula heroica que no garantiza al hombre ni la eficacia de su acción, ni siquiera la aprobación de los otros o de sí mismo. “La moral, a los ojos de Weber, es el imperativo cate-górico de Kant o el *Sermón de la Montaña*. Pero tratar a su semejante como un fin y no como un medio es un mandamiento rigurosamente inaplicable en toda polí-tica concreta (aun si se da como fin supremo la reali-zación de una sociedad en la que esta ley se convierta en realidad). Por definición la política combina los medios, calcula las consecuencias. Pero las consecuen-cias son las reacciones humanas a las que trata así co-mo fenómenos naturales; los medios son aún, al menos parcialmente, las acciones humanas reducidas al rango de instrumentos. En cuanto a la moral de Cristo: dar la otra mejilla, es falta de dignidad si no es santidad, y la santidad no tiene cabida en la vida de las colecti-vidades. La política es inmoral por esencia. Comporta un pacto con los poderes infernales porque es lucha por el poder y porque el poder conduce a la violencia, cuyo uso legítimo posee el Estado (. . .). No hay sino riva-lidad de dioses, hay una lucha inexpiable (. . .)”. Así es como Raymond Aron expresaba en 1939 un pensa-miento que no hacía suyo, pero que juzgaba al menos como uno de los más profundos, sin que por ello se lo acusara de volverse servidor del poder nazi o del po-der comunista, lo cual, como sabemos, no hubiera de-jado de tener su encanto. Felices tiempos. Todavía se sabía leer. Se podía aún reflexionar en alta voz. Todo esto parece haber terminado. La guerra ha gastado tan-to los corazones, ha exigido tanta paciencia, tanto va-lor, prodigó tanto los horrores gloriosos o no gloriosos, que los hombres no tienen siquiera suficiente ener-

gía para mirar la violencia a la cara, para verla allí donde se encuentra. Han deseado tanto alejar al fin la presencia de la muerte y volver a la paz, que no pueden tolerar el no encontrarse en ella todavía, y una visión un poco franca de la historia es considerada como una apología de la violencia. No pueden soportar la idea de estar expuestos a ella todavía, de tener todavía que pagar con audacia el ejercicio de la libertad. Mientras que todo, tanto en la política como en el conocimiento, muestra que el reino de una razón universal es problemático, que tanto la razón como la libertad deben realizarse en un mundo para el cual no están predestinadas, se prefiere olvidar la experiencia, dejar allí la cultura, y formular solemnemente, como verdades venerables, las pobrezas que se adecúan a la propia fatiga. Un inocente es un inocente, un culpable es un culpable, el asesinato es un asesinato —tales son las conclusiones de treinta siglos de filosofía, de meditación, de teología y de casuística. Sería demasiado penoso tener que admitir que en cierto modo los comunistas tienen razón y sus adversarios también. El “politeísmo” es demasiado duro. Se elige entonces el dios del Este o el dios del Oeste. Y —siempre es así—, justamente porque tienen por la paz un amor hecho de debilidad, están prontos para la propaganda y para la guerra. Al fin de cuentas la verdad de la cual huyen, es la que expresa que el hombre no tiene derechos sobre el mundo, que no es, para hablar como Sartre, “hombre de derecho divino”, que está arrojado a una aventura cuyo término feliz no está garantizado, que el acuerdo de los espíritus y las voluntades no está asegurado en principio.

Y aun esto sólo es cierto para los mejores. Si fuese el lugar de entrar en detalles, nos gustaría describir a los



otros. Sus nombres no importan, nuestro propósito es solamente sociológico. Un crítico, para defender la inocencia, encuentra acentos que conmueven, cuando de pronto el lector atento observa que su alegato no dice una sola palabra de los inocentes, de los cuales se ocupa Koestler y de los cuales habla nuestro propio estudio: los opositores condenados en Moscú. “Estimo deplorable, dice (...) que esas discusiones engranen sobre el ejemplo y sobre la cuestión rusa: los conocemos mal.” He aquí un inocente bien astuto. Niega vivamente su ayuda a los Bujarin, que podrían necesitarla, la reserva a Juana de Arco o al duque de Enghien, que no son más que cenizas. Ese paladín es muy prudente. Nos coloca, o poco falta, en el número de los “aduladores del poder”. Nosotros preguntamos si gustamos más a los comunistas al hablar de los procesos de Moscú, como hemos hecho, o evitando hablar, como hace él. Es muy evidente, que le interesa primeramente la depuración francesa y “el doble escándalo de las represiones abusivas y de las inmunidades inconcebibles”. Naturalmente, nunca hemos dicho una palabra en favor de las represiones abusivas. Hemos dicho que un colaborador desinteresado no es menos condenable, y que el hombre político, en las circunstancias extremas, arriesga su cabeza aun cuando no sea codicioso ni venal. Esta es la idea que no se quiere ver ni discutir. No se quiere que la política sea algo grave o al menos serio. Lo que se defiende es en definitiva la irresponsabilidad del hombre político. Y no sin razones. Este escritor, que en la época de preguerra y aún un poco más tarde, veía más ministros en una semana que los que veremos en nuestra vida, no podría tolerar la seriedad en la política, y menos todavía lo trágico.

Quando decimos que la decisión política comporta un riesgo de error y que solamente el acontecimiento mostrará si hemos tenido razón, él interpreta *como puede*: “Tener razón significa estar en el poder, tener la sartén por el mango”. Esto tiene su firma. Para encontrar semejantes palabras es preciso llevarlas en sí. Un hombre frívolo, que tiene necesidad de un mundo frívolo, en el cual nada sea irreparable, habla para la justicia eterna. Es el pícaro quien defiende la “moral rígida”. Es Péguy quien defiende la moral flexible. No hay educadores más rígidos que los padres desvergonzados. En la misma medida en que un hombre está menos seguro de sí, en que carece de gravedad y, tolérennos la palabra, de verdadera moralidad, reserva en el fondo de sí mismo un santuario de principios que le dan, para retomar la expresión de Marx, un “pundonor espiritualista”, una “razón general de consolación y de justificación”. El mismo crítico se da mucho trabajo para encontrar esta precaución hasta en Saint-Just, y pone en el haber del Tribunal Revolucionario “debates de parodia”, “homenaje que (...) el vicio, por su hipocresía, rinde a la virtud”. Así es precisamente cómo razonaban nuestros padres, libertinos en la práctica, intratables en los principios. Es una vida por partida doble la que nos ofrecían bajo el nombre de moral y de cultura. No querían encontrarse solos y desnudos en un mundo enigmático. Que la paz sea con ellos. Han hecho lo que han podido. Digamos aún que esa canallería no carecía de suavidad, porque disfrazaba lo que hay de inquietante en nuestra condición. Pero cuando se toma, para predicarla, el portavoz de la moral, y cuando en nombre de certidumbres fraudulentas se pone en duda la honestidad de quienes quieren sa-

ber lo que hacen, les respondemos suave pero firmemente: vuelvan a sus asuntos.

En definitiva, se preguntará tal vez por qué nos tomamos tanto trabajo: si finalmente pensamos que no es posible ser comunista ni sacrificar la libertad a la sociedad soviética, ¿por qué tantas vueltas antes de esta conclusión? Porque sucede que la conclusión no tiene el mismo sentido según se llegue a ella por un camino o por otro. Porque —una vez más— existen dos usos y hasta dos ideas de la libertad. Hay una libertad que es la insignia de un clan, y por lo tanto el lema de una propaganda. La historia es lógica al menos en esto: ciertas ideas tienen con cierta política o con ciertos intereses una conveniencia preestablecida, porque unos y otros suponen la misma actitud frente a los hombres. Las libertades democráticas tomadas como único criterio en el juicio que se establece sobre una sociedad, las democracias absueltas de todas las violencias que ejercen aquí y allá porque reconocen el principio de las libertades y las practican al menos en el interior, en una palabra, la libertad convertida paradójicamente en un principio de separación y de fariseísmo, todo esto constituye ya una actitud de guerra. Por el contrario, de la libertad en acto que busca comprender a los otros hombres y que nos reúne a todos, nunca podrá obtenerse una propaganda. Muchos escritores viven ya en estado de guerra. Ya se ven fusilados. Cuando el presente ensayo fue publicado en revista, un amigo vino a encontrarnos y nos dijo: “En todo caso, y aún si los comunistas lúcidos piensan de los procesos más o menos lo mismo que usted, usted lo dice mientras ellos lo callan, por lo tanto usted debe ser fusilado”. Le concedimos de buen grado esta consecuencia, que no provoca nin-

guna dificultad. ¿Pero después? Que un sistema tal vez nos condene, eso no prueba que sea el mal absoluto y no nos dispensa de rendirle justicia cuando corresponda. Si nos habituamos a ver en él nada más que una amenaza contra nuestra vida, entramos en la lucha a muerte donde todos los medios son buenos, en el mito, en la propaganda, en el juego de la violencia. En esas perspectivas lúgubres se razona mal. Es preciso comprender de una buena vez que esas cosas pueden pasar, y pensar como gente con vida.

Puede que este ensayo sea ya anacrónico, y que la guerra esté establecida ya en los espíritus. Nuestra equivocación, si realmente lo es, ha sido proseguir, pluma en mano, una discusión comenzada hace mucho tiempo con jóvenes compañeros, y someter su relato a fanáticos de todo tipo. Alguien preguntaba recientemente: ¿para quién escribimos? Profunda pregunta. Siempre se debería dedicar un libro. No porque se cambie de pensamiento al mismo tiempo que de interlocutor, sino porque toda palabra, que lo sepamos o no, es siempre palabra hacia alguien, sobrentiende siempre cierto grado de estima o de amistad, un cierto número de malentendidos superados, una determinada baja superada, y porque al fin es siempre a través de los encuentros de nuestra vida que un poco de verdad sale a la luz. Es verdad, no escribimos para los sectarios, pero tampoco para ese colega ensoberbecido y siempre vuelto hacia sí mismo. Escribimos para amigos cuyos nombres quisiéramos inscribir aquí, si fuese permitido tomar a los muertos por testigos. Eran simples, sin reputación, sin ambición, sin pasado político. Se podía conversar con ellos. Uno de ellos nos decía en 1939, luego del pacto germano-soviético: “No tengo filosofía

de la historia". El otro tampoco admitía el episodio. Sin embargo, con todas las reservas imaginables, se unieron a los comunistas durante la guerra. Eso no los cambió. El primero, como sus hombres estaban prisioneros de los milicianos de Pétain en un pueblo, entró en él para participar de su suerte, a pesar de que nada podía hacer por ellos. Ella, encerrada en la prisión durante dos meses, y destinada a comparecer ante un tribunal francés, como se creía entonces, escribía que recusaría a sus abogados si trataban de sacar un argumento a su favor basándose en su poca edad. Se admitirá tal vez que eran individuos y sabían qué era la libertad. No sorprenderá si, al tener que hablar del comunismo, tratamos de escrutar, a través de la niebla y la noche, esos rostros que se borran de la tierra.



*PRIMERA PARTE*

**EL TERROR**





## CAPÍTULO PRIMERO

### LOS DILEMAS DE KOESTLER

“Esto es pues lo que quieren establecer en Francia”, decía un anticomunista al cerrar *El Cero y el Infinito*. “¡Qué apasionante debe ser vivir bajo ese régimen!”, decía por el contrario un simpatizante de origen ruso, emigrado en 1905. El primero olvidaba que todos los regímenes son criminales, que el liberalismo occidental se asienta sobre el trabajo forzado de las colonias y sobre veinte guerras, que la muerte de un negro linchado en Luisiana, la de un indígena en Indonesia, en Argelia o en Indochina es, frente a la moral, tan poco perdonable como la de Rubashov, que el comunismo no inventa la violencia, la encuentra establecida, que la cuestión por el momento no es saber si se acepta o se rechaza la violencia, sino si la violencia con la cual se pacta es “progresista” y tiende a suprimirse o si tiende a perpetuarse, y que, en definitiva, para decidirlo, es preciso situar el crimen en la lógica de una situación, en la dinámica de un régimen, en la totalidad histórica a la cual pertenece, en lugar de juzgarlo en sí, según la moral que se llama, equivocadamente, moral “pura”. El segundo olvidaba que la violencia —angustia, sufrimiento y muerte—, no es bella sino en imagen, en la historia escrita y en el arte. Los hombres más pacíficos

hablan de Richelieu y de Napoleón sin estremecerse. Sería preciso imaginar cómo veía el duque de Enghien a Napoleón. La distancia, el peso del acontecimiento sucedido transforman el crimen en necesidad histórica y a la víctima en un sueño vacío. ¿Pero qué académico admirador de Richelieu mataría con sus manos a Urbano Grandier? ¿Qué administrador mataría con sus manos a los negros que hace morir para construir un ferrocarril colonial? Sin embargo lo pasado y lo lejano han sido vividos por hombres que jugaban o juegan en él sus únicas vidas, y los gritos de un solo condenado a muerte son inolvidables. El anticomunismo se niega a ver que la violencia está por todas partes, el simpatizante exaltado que nadie puede observarla de frente. Ni uno ni otro habían leído bien *El Cero y el Infinito*, que confronta esas dos evidencias. Aun si no lo hace como se debe, el libro plantea el problema de nuestro tiempo. Es suficiente como para que haya despertado un interés apasionado. Es suficiente también para que no haya sido verdaderamente leído, pues los problemas que nos preocupan son justamente los que nos negamos a formular. Tratemos pues de comprender ese libro célebre y mal conocido.

Rubashov ha estado siempre en el exterior y en la historia. Apenas si tuvo que fijar por sí mismo su conducta: la suerte de los hombres y su suerte personal se jugaban delante de él, en las cosas, en la Revolución por hacer, por terminar, por continuar. ¿Quién era él sino ese X a quien se imponían las tareas evidentes dadas con la situación? Ni siquiera el peligro de muerte podía hacerlo volver a sí mismo: para un revolucionario la muerte de un hombre no es un mundo que se acaba, es un comportamiento que se corta. La muerte

no es más que un caso particular o un caso límite de la inactividad histórica, y es por eso que los revolucionarios no dicen de un adversario que éste ha muerto, sino que ha sido “suprimido físicamente”. Para Rubashov y sus camaradas, el Yo era a la vez tan irreal y tan indecente que lo llamaban burlándose la “ficción gramatical”. Humanidad, valores, virtudes, reconciliación del hombre con el hombre, no eran para ellos fines deliberados sino posibilidades del proletariado al que se trataba de colocar en el poder.

Durante años Rubashov vivió pues en la ignorancia de lo subjetivo. Importa poco que Ricardo sea un militante antiguo y abnegado, si se debilita, si discute la línea adoptada, es un peligro para el movimiento, será excluido. No se trata de saber si los portuarios quieren descargar o no la nafta que el país de la Revolución envía a un gobierno reaccionario: al prolongar el boicot el país de la Revolución corre el riesgo de perder un mercado. El desarrollo industrial del país de la Revolución cuenta más que la conciencia de las masas. Los jefes de la sección de los portuarios serán excluidos. Hasta el mismo Rubashov no se trata mejor que los otros. Piensa que la dirección del Partido se equivoca y lo dice. Detenido, desaprueba su actitud de oposición no para salvar su vida, sino para salvar su vida política y permanecer en la historia en la cual siempre ha estado. Nos preguntamos cómo puede querer a Arlova. También es un amor extraño. Una sola vez ella le dice: “Usted hará siempre de mí lo que quiera”. Y nunca más nada. Ni una palabra siquiera cuando ha sido expulsada por la célula del Partido. Ni siquiera una palabra la última noche que va a lo de Rubashov. Y ni una palabra siquiera de Rubashov para defender-

la. No hablará de ella si no es para desaprobarla a invitación del Partido. Honor, deshonor, sinceridad, mentira, estas palabras no tienen sentido para el hombre de la historia. No hay sino traiciones *objetivas* y méritos *objetivos*. Traidor es aquel que *de hecho* abandona el país de la Revolución tal como es, con su dirección y su mecanismo. El resto es psicología.

La psicología despreciada toma venganza. El individuo y el Estado, confundidos en la juventud de la Revolución, reaparecen cara a cara. Las masas no son portadoras del régimen, le obedecen. Las decisiones ya no son puestas en discusión en la base del Partido, se imponen por la disciplina. La práctica ya no está basada, como al comienzo de la Revolución, sobre un examen permanente del movimiento revolucionario en el mundo, ni concebida como la simple prolongación del curso espontáneo de la historia. Los teóricos corren tras las decisiones del poder para encontrarles justificaciones de las cuales el poder se burla. Rubashov toma conocimiento poco a poco de la subjetividad que se desprende de los acontecimientos, y los juzga. Detenido nuevamente, y esta vez separado de la acción y de la historia, no es sólo la voz de las masas y de los militantes excluidos que cree escuchar: hasta el enemigo de clase vuelve a tomar para él un rostro humano. El oficial reaccionario que ocupa la celda vecina a la suya —hombre mujeriego, atiborrándose con su honor y coraje personal—, no es solamente uno de esos guardias blancos que Rubashov hizo fusilar durante la Revolución, es *alguien a quien se puede hablar* dando golpes en la pared, en el lenguaje de todos los prisioneros del mundo. Rubashov ve por primera vez la Revolución en la perspectiva del guardia blanco y siente que nadie

puede sentirse justo bajo la mirada de aquellos a quienes hizo violencia. “El comprende” el odio hacia los guardias blancos, “perdona”, pero desde este momento incluso su pasado revolucionario vuelve a estar en tela de juicio. Y, sin embargo, fue justamente por liberar a los hombres que hizo violencia a los hombres. No supone haberse equivocado. Pero ya no es inocente. Quedan todas esas miradas que fue preciso apagar. Queda otra instancia aparte de la historia y de la tarea revolucionaria, otro criterio aparte del de la razón ocupada totalmente en calcular la eficacia. Queda la necesidad de sufrir lo que se hizo sufrir a los otros para volver a establecer con ellos una reciprocidad y una comunicación a la que no se acomoda la acción revolucionaria. Rubashov morirá como un opositor, silenciosamente, como todos aquellos que en su momento él hizo ejecutar.

Sin embargo, si lo que cuenta son los hombres, ¿por qué ha de ser más fiel a los muertos que a los vivos? Fuera de la prisión están todos aquellos que, a gusto o no, siguen el camino en el cual los introdujo Rubashov. Si muere en silencio, abandona a esos hombres con los cuales combatió, y su muerte no los iluminará. Por otra parte, ¿qué otro camino mostrarles? ¿No fue progresivamente y poco a poco que se llegó a la nueva política? Romper con el régimen sería desaprobando el pasado revolucionario del cual surgió. Pero, cada vez que piensa en 1917, Rubashov ve como evidente que era necesario hacer la revolución, y, en las mismas condiciones, todavía la haría, aun sabiendo a dónde conduce. Si se asume el pasado es preciso asumir el presente. Para morir en silencio, Rubashov tendría primeramente que cambiar de moral; necesitaría hacer

prevalecer sobre la acción en el mundo y en la historia el vértigo del “testimonio”, la afirmación inmediata y apresurada de los valores. ¿Testimoniar ante quién? Durante toda su juventud aprendió que el recurso a esa instancia supraterrrestre era la más sutil de las mistificaciones, puesto que nos autoriza a abandonar a los hombres existentes y nos hace dejar la moralidad efectiva por una moralidad soñada. Aprendió que la verdadera moral se burla de la moral, que la única manera de ser fiel a los valores es dirigirse hacia el exterior para obtener en él, como decía Hegel, “la realidad de la idea moral”, y que el corto camino del sentimiento inmediato es el de la inmoralidad. En nombre de las exigencias de la historia defendió la dictadura y sus violencias contra las minorías selectas. ¿Qué podría responder hoy cuando le vuelven a leer sus discursos? ¿Que la dictadura de antes basaba sus decisiones sobre el análisis teórico y sobre una libre discusión de las perspectivas? Es verdad, pero una vez elegida la línea era preciso obedecer, y la dictadura de la verdad, para quienes no la ven claramente, no difiere de la pura autoridad. Cuando se ha defendido la primera, es preciso aceptar la segunda. ¿Y si el mismo endurecimiento de la dictadura, si la renuncia a la teoría fuese impuesta por la situación mundial? Rubashov capitulará.

Desde el momento en que vuelve a la dura regla marxista que obliga a definir a un hombre no por sus intenciones sino por lo que hace, y una conducta no por su sentido subjetivo sino por su sentido objetivo, nuevamente se transforma el cuadro de su vida. Primeramente, porque los pensamientos, las palabras que, tomados uno a uno quedarían en la indeterminación de lo subjetivo, se fortifican el uno al otro y forman un

sistema. Los testimonios en contra están muy lejos de ser falsos. Rubashov nota incluso que ciertas circunstancias, ciertos diálogos, son cuidadosamente descritos. Si hay mentira, reside justamente en esta exactitud y en el hecho de que una frase o una idea del instante son fijadas para siempre en el papel. ¿Pero es siquiera una mentira? Tienen derecho de imputarle a Rubashov no sólo algunas reflexiones sarcásticas, algunas palabras de humor, sino también lo que ellas se convirtieron en el espíritu de los jóvenes que lo escuchaban y que, menos fatigados que él, más fieles a su juventud que él mismo, condujeron sus pensamientos hasta sus consecuencias prácticas y hasta el complot. Después de todo, se dice Rubashov, observando a ese muchacho que frente a él lo acusa, puede que él sea la verdad de lo que yo pensaba. Rubashov nunca recomendó el terrorismo, y cuando hablaba de usar la violencia contra la dirección del Partido, no se trataba sino de la violencia política. Pero violencia política significa arrestos, ¿y qué pasará cuando aquel a quien se va a arrestar se defienda? Rubashov nunca estuvo al servicio de un país extranjero. Pero, puesto que pensaba vagamente en derribar la dirección del Partido, le era preciso prever la reacción de los países vecinos y tal vez hasta evitarla desde un comienzo. De allí esa breve conversación con un diplomático extranjero con el que no tuvo ningún trato, donde todo quedó condicional y en el tono de la broma, pero donde el precio de una neutralidad benévola quedó indicado. Para Rubashov, naturalmente, no se trataba sino de sacrificar eventualmente una provincia para salvar el porvenir de la Revolución, pero para el diplomático extranjero se trataba de debilitar y desmembrar al país de la Revolu-

ción. ¿Quién puede decir cuál de los dos cálculos hubiera sido finalmente el correcto, y si en un análisis último y frente a la historia, Rubashov hubiera sido el salvador o el enterrador de la Revolución? Puesto que por otra parte la historia está polarizada, puesto que la dinámica de las clases interpreta cada acontecimiento a favor de una u otra de las fuerzas en presencia, no hay lugar para las acciones neutras o indiferentes, hasta el silencio juega su papel y las transiciones de la intención al acto, del yo a los demás, de la oposición a la traición, son insensibles. En definitiva, el opositor Rubashov, *una vez detenido*, se *convierte* verdaderamente en un traidor. Por el mismo hecho de ser vencida, la oposición se muestra como incapaz de establecer una nueva dirección revolucionaria. Históricamente no ha sido más que una tentativa contra la única dirección revolucionaria posible, y a ese título se convierte en contrarrevolución y traición. El resultado de la empresa refluye hacia su comienzo y pone de manifiesto su sentido. Si a este pensamiento completamente objetivo Rubashov quisiera oponer sus intenciones, invocaría en favor suyo una filosofía que siempre negó. ¿Cómo recusaría el juicio de la nueva generación que contribuyó a formar y que practica el pensamiento objetivo sin reservas? Después de todo, es Rubashov quien, por boca de Gletkin, juzga a Rubashov. Por eso firmará finalmente las confesiones “mentirosas” que Gletkin preparó. Al principio se confesaba culpable de haber tenido una actitud *objetivamente* contrarrevolucionaria. Significaba dar por entendido que sus intenciones seguían siendo revolucionarias. Si lo dejaba a Gletkin “poner los puntos sobre las íes” y traducir como complot contra el Partido y el régimen lo



que no había sido más que una autocrítica del Partido y del régimen, al menos se negaría a confesarse como espía y saboteador. Pero esta última barrera ha sido levantada. El mismo honor revolucionario no es más que una variedad de la dignidad burguesa. Rubashov pertenece a una generación que creyó poder reservar la violencia a los enemigos del proletariado, tratar humanamente a los proletarios y a sus representantes, salvar el honor personal en la abnegación hacia la Revolución. Es que él y sus camaradas eran intelectuales nacidos en el ocio y formados en la cultura prerrevolucionaria. Tenían ocho o nueve años cuando les dieron el primer reloj. No se daban cuenta que sus valores valían en un determinado estado de gratuidad y de facilidad, que perdían todo sentido fuera de esta suposición. No tenían la experiencia de lo necesario y de lo urgente. El, Gletkin, tenía dieciséis años cuando aprendió que la hora se divide en sesenta minutos. Nació entre campesinos que ahora trabajan en las fábricas. Sabe que no se los puede dejar en libertad si se quiere que trabajen, y que un sistema de derecho sigue siendo puramente nominal mientras no se puedan establecer las bases materiales. De Rubashov a Gletkin, la diferencia es la de una generación política, que por suerte había participado en los privilegios culturales de la burguesía, a la de una generación que está encargada de extender la cultura a todos y construir primeramente el fundamento económico. La distinción, familiar a Rubashov, entre lo objetivo y lo subjetivo, es ignorada por Gletkin. Pero Gletkin es la humanidad consciente de sus ataduras materiales, es la realidad de lo que Rubashov sostuvo siempre. Sabotaje *objetivo*, traición *objetiva* —hechas todas las reservas sobre las intenciones—

constituye todavía el lenguaje de la antigua cultura o de la cultura de mañana. En la hora presente, el hombre interior no existe más o no existe todavía; es posible entonces suprimir esta restricción que sería mentirosa. Es preciso capitular.

Pero Rubashov aún no terminó consigo mismo. Hablar frente al tribunal, acusarse, deshonorarse, era vivir todavía en la historia. Queda la experiencia de los últimos días de prisión. Se puso en regla con la historia, concluyó su vida política como la había comenzado, salvó su pasado. Pero, por algún tiempo, sobrevive a esa vida ya cerrada. A menos de perder la conciencia de sí mismo, a menos de volverse Gletkin, ¿cómo podría creerse él mismo traidor y saboteador? El no es la historia universal, él es Rubashov. Pudo fundirse una vez más en ella y tomar para los otros el aspecto de un traidor, pero no podría hacerlo ante sus propios ojos. Por el solo hecho de que todavía respira, inevitablemente juzga su propia capitulación, puesto que es su autor, y el sistema que la exige. ¿Cómo ve pues en este momento su vida? El y sus camaradas partieron, lo sepan o no, de la afirmación de un valor: el valor de los hombres. Uno no se convierte en revolucionario por la ciencia sino por la indignación. La ciencia viene luego a llenar y precisar esta protesta vacía. Rubashov y sus camaradas aprendieron por ella que la liberación de los hombres suponía una economía socialista, y se pusieron entonces al trabajo. Pero apareció el hecho de que, para edificar esta economía en las condiciones particulares al país de la Revolución, era preciso hacer sufrir a los hombres más de lo que el antiguo régimen los hacía sufrir, y que para liberar a los hombres del porvenir era necesario oprimir a los hombres del presente.

La obra emprendida tenía sus exigencias, tan imperiosas que las perspectivas eran olvidadas: “Su trabajo había durado cuarenta años y desde el comienzo había olvidado el problema que lo había empujado a emprender esta tarea”<sup>1</sup>. La conciencia de sí y de los demás, que animaba la empresa al partir, había desaparecido en el inmenso campo de las meditaciones que separaban a la humanidad inmediata de su realización futura. Habiendo hecho todo lo que tenía que hacer, no resulta sorprendente que Rubashov esté pronto para un *retorno sobre sí mismo* si se libra de esa otra y extraordinaria experiencia todavía desconocida para él, y que consiste en aprehenderse desde el interior como conciencia, como un ser sin lugar y sin fecha, una luz de la cual dependen toda manifestación y toda cosa concebible, y delante de la cual los acontecimientos, los dolores y las alegrías son indiferentes, en fin, como participación de un infinito. Frente a este infinito se siente ahora deudor y culpable. El camino que desde la muerte o la conciencia hasta la historia trazara Hegel en la *Fenomenología*, lo sigue en sentido inverso ahora que la historia terminó para él. ¿Para seguir siendo fiel al sentimiento inmediato de humanidad tal vez hubiera sido necesario renunciar a construir un nuevo Estado? ¿Tal vez valía más actuar como un hombre moral y expresar cada día la humanidad interior? “Tal vez no le convenía al hombre seguir cada uno de sus pensamientos hasta sus conclusiones lógicas”<sup>2</sup>. “Tal vez no le convenía a la humanidad navegar sin lastre. Y pudiera ser que la razón librada a sí misma fuese una brújula falsa, que conduce por meandros tortuo-

<sup>1</sup> Pág. 282.

<sup>2</sup> Pág. 285.

sos, de tal manera que el fin perseguido termina por desaparecer en la bruma”<sup>3</sup>. Encerrado en la evidencia interior, separado del mundo, no puede encontrar ningún sentido a su conducta durante el proceso, ni a su muerte. ¿Es ahora cuando ve más claro, o cuando estaba frente al tribunal? “Era un hombre que perdió su sombra, libre de todo impedimento. . .”. Es posible preguntarse qué sentido tiene reflexionar sobre la historia cuando no se tiene más sombra histórica, reflexionar sobre la vida cuando se está excluido de ella. ¿Es en la vida o frente a la muerte que se comprende mejor la vida? Si se lo dejara en libertad en ese instante y fuese reintegrado al Partido, ¿cómo conduciría su vida, puesto que mientras había dispuesto de ella y aun últimamente, frente al tribunal, se había negado a prestar su voz al hombre interior? ¿Las meditaciones finales de Rubashov nos dan una fórmula de vida diferente de la que siguió mientras vivía? ¿No expresan más bien la protesta irreductible de la subjetividad contra una aventura con la cual no podría reconciliarse, pero en la cual se comprometió por razones siempre válidas? Ni siquiera en sus últimas horas Rubashov desaprueba la Revolución: “Tal vez la Revolución nació antes de tiempo, aborto de miembros monstruosamente deformes. Tal vez todo se debe a algún grave error cronológico”<sup>4</sup>. “Y tal vez, sobre las bases materiales establecidas por fin, fuese posible más tarde una sociedad en la que los medios sean homogéneos a los fines y donde el individuo, en lugar de ser anulado por el interés colectivo, reencuentre los otros individuos y cons-

<sup>3</sup> Pág. 287.

<sup>4</sup> Pág. 286.

tituya con ellos un infinito terrestre <sup>5</sup>. Ni siquiera en las últimas páginas del libro Koestler aporta exactamente una conclusión. Su conclusión personal la encontramos en otra parte. *El Cero y el Infinito* se limita a describir una situación dialéctica de la cual Rubashov no se libera ni siquiera por el golpe de fuerza del “sentimiento oceánico”. Consiste en lo siguiente: en que el hombre no puede obtener en el exterior la realización de lo que siente ser interiormente, ni abstenerse de buscarlo. O también que el humanismo, cuando quiere realizarse rigurosamente, se transforma en su contrario, es decir, en violencia.

Estamos tentados de responderle a Koestler que el marxismo ha sobrepasado, justamente, las alternativas dentro de las cuales se pierde Rubashov. Y, en efecto, hay bien poco de marxismo en *El Cero y el Infinito*, se trate de las fórmulas de Rubashov, de las de Gletkin o de los juicios de Koestler cuando éstos se transparentan. La solidaridad del individuo y de la historia, que Rubashov y sus camaradas experimentan en la lucha revolucionaria, la traducen en una filosofía mecanicista que la desfigura y que se encuentra en el origen de las alternativas inhumanas a las cuales arriba Rubashov. El hombre es para ellos el espejo simple de lo que lo rodea, el gran hombre es aquel cuyo pensamiento refleja más exactamente las condiciones objetivas de la acción; la historia es, al menos en principio, una ciencia rigurosa. “Más tarde tal vez . . . se la enseñaría por medio de tablas estadísticas a las cuales se agregarían cortes anatómicos. El profesor dibujaría en el pizarrón una fórmula algebraica representando las condiciones de vi-

<sup>5</sup> Pág. 288.

da de las masas de un país dado en una época dada: “Ciudadanos, he aquí los factores objetivos que han condicionado ese proceso histórico”. Y mostrando con su regla un paisaje brumoso y grisáceo entre el segundo y tercer lóbulo del cerebro del N<sup>o</sup> 1: “Y ahora he aquí la imagen subjetiva de esos factores. . .”<sup>6</sup>. Tanto en moral como en filosofía, Rubashov y sus camaradas creyeron que era preciso escoger entre lo interior y lo exterior: o la conciencia es todo, o no es nada. Y escogieron que no fuese nada. “Sólo hay dos concepciones de la moral humana, y se encuentran en polos opuestos. Una de ellas es cristiana y humanitaria, declara sagrado al individuo y afirma que las reglas de la aritmética no deben aplicarse a las unidades humanas, que, en nuestra ecuación, representan ya sea el cero o el infinito. La otra concepción parte del principio fundamental de que un fin colectivo justifica todos los medios, y no solamente permite sino que exige que el individuo sea de toda manera subordinado y sacrificado a la comunidad, la cual puede disponer de él sea como de un cobayo que sirve a una experiencia, sea como el de un cordero que se ofrece en sacrificio”<sup>7</sup>. Mucho más que por Marx, Rubashov y sus camaradas se dejan guiar aquí por una especie de cientificismo sociológico. El hombre de Estado es un ingeniero que para alcanzar un resultado emplea los instrumentos útiles. La lógica que sigue no es esta lógica viva de la historia que Marx había descrito y que se expresa indivisiblemente por las necesidades objetivas y *por el movimiento espontáneo de las masas*; es la lógica sumaria del técnico que no trata sino con objetos inertes y los maneja

<sup>6</sup> Págs. 26-27.

<sup>7</sup> Pág. 177.

a su gusto. Siendo el resultado esperado el poder del proletariado, representado por el Partido, los hombres son el instrumento del Partido. “La dirección del Partido se equivoca”, le decía a Rubashov un militante alemán después del fracaso de la revolución alemana. “Tú y yo”, contesta Rubashov, “podemos equivocarnos, pero el Partido no”<sup>8</sup>. La respuesta sería marxista si quisiera decir que las resoluciones tomadas luego de ser discutidas son obligatorias, porque expresan el estado efectivo de la Revolución en el mundo y la manera como es vivida esta situación por las masas, y que de este modo las resoluciones son, en una filosofía marxista de la historia, la última instancia concebida por el individuo. Pero la respuesta de Rubashov no es marxista si otorga al Partido la infalibilidad divina; puesto que el Partido *delibera*, quiere decir que no existe la prueba geométrica y que la línea no es evidente. Puesto que existen *desvíos* quiere decir que en ciertos momentos la línea adoptada debe ser reconsiderada y que, prolongada en la misma dirección, se convertiría en un error.

En el pensamiento de Rubashov y en el comunismo a lo Koestler, la historia deja de ser lo que era para Marx: la realización visible de los valores humanos por medio de un proceso que comporta giros dialécticos, pero que, por lo menos no puede dar la espalda a sus fines. La historia deja de ser la atmósfera vital del hombre, la respuesta a sus ruegos, el lugar de la fraternidad revolucionaria. Se convierte en una fuerza exterior cuyo sentido permanece ignorado por el individuo, en el puro poder del hecho. “Todo lo que es real es racio-

<sup>8</sup> Pág. 55.

nal”, la famosa fórmula hegeliana que no le impedía a Marx reservar la acción de la conciencia para el término del proceso revolucionario, y que para un marxista es una invitación a comprender el curso de las cosas y a modificarlo al comprenderlo, es interpretada por Rubashov como una justificación confusa de todo cuanto ocurre en nombre de una historia que sabe mejor que nosotros adónde va. En lugar de que lo “real” comprendido se convierta para la razón en transparente, lo racional se borra frente a la opacidad de lo real y el juicio cede su lugar a la adoración de un dios desconocido. “La historia no conoce escrúpulos ni dudas. Inerte e infalible corre hacia su fin. En cada curva de su curso deposita el barro que arrastra y los cadáveres de los ahogados. La historia conoce su camino. No comete errores”<sup>9</sup>. Marx, en cambio, escribía: “No es la historia la que utiliza al hombre para realizar sus fines —como si se tratase de una persona independiente—; la historia no es más que la actividad del hombre que persigue sus propios fines.

Evidentemente Rubashov bien sabe que, de esta historia totalmente determinada, nadie conoce nunca nada más que fragmentos; que en esta historia-objeto hay para cada uno de nosotros lagunas, cada uno de nosotros no posee nada más que una “imagen subjetiva” que no está en condiciones de confrontar con la historia en sí, siempre supuesta más allá de la humanidad. Pero del hecho de que una historia en sí resulte para nosotros inexistente, Koestler no concluye que es preciso abandonar el mito realista. Se proyecta solamente hacia el porvenir y, en la espera del día feliz en el

<sup>9</sup> Pág. 55.



que conoceremos con certeza científica la totalidad de la historia, nos abandona a nuestras divergencias y a nuestros conflictos. En un porvenir muy lejano estará la ciencia en condiciones de eliminar los elementos subjetivos de nuestras apreciaciones y de construir una representación totalmente objetiva de nuestras relaciones con la historia. “Mientras no (estemos) allí, la política no (será) nunca nada más que un diletantismo sangriento, pura superstición y magia negra”<sup>10</sup>. Será una apuesta. “Entre tanto, no queda sino actuar a crédito y vender su alma al diablo en la esperanza de obtener la absolución de la historia”<sup>11</sup>. El marxismo percibió que nuestro conocimiento de la historia es inevitablemente parcial, pues cada conciencia está históricamente situada, pero en lugar de concluir que estamos encerrados en la subjetividad y condenados a la magia desde el momento que queremos actuar hacia afuera, encontraba, más allá del conocimiento científico y su sueño de verdad impersonal, un nuevo fundamento para la verdad histórica en la lógica espontánea de nuestra existencia, en el reconocimiento del proletariado por el proletariado y en el crecimiento efectivo de la revolución. Descansaba sobre esta idea profunda de que las visiones humanas, por más relativas que sean, son el absoluto mismo porque no hay nada más y ningún destino. Por nuestra praxis total, ya que no por el conocimiento, tocamos el absoluto, o más bien la *praxis* interhumana es lo absoluto. Rubashov no tiene idea de esta sabiduría marxista que regula el conocimiento sobre la praxis y aclara la praxis por el conocimiento, forma al proletariado por medio de la discusión teórica y so-

<sup>10</sup> Pág. 29.

<sup>11</sup> Pág. 113.

mete las visiones teóricas al asentimiento del proletariado organizado. No sospecha este arte marxista de los grandes hombres de 1917 que descifra la historia a medida que se realiza y prolonga las indicaciones por medio de decisiones que quedan a igual distancia de la locura subjetiva y del *amor fati*. A la dirección del Partido no opone otra línea, otra interpretación de la historia, sino solamente el recuerdo de Arlova, la imagen de Ricardo o del pequeño Lewy, emociones, malestares, estados de conciencia que no doblegan su fe fundamental en una *sabiduría del hecho*. Pero esta fe vuelve inútil toda opinión y desarma anticipadamente a Rubashov. No piensa la historia, espera su juicio en el temor y el temblor. “El horror que infundía alrededor suyo el N<sup>o</sup> 1 provenía antes que nada de que tal vez tuviese razón...”<sup>12</sup>. “¿Y, después de todo, si el N<sup>o</sup> 1 tenía razón? ¿Si estaba estableciendo aquí, en la suciedad, en la sangre y en la mentira, los grandiosos fundamentos del porvenir? ¿No había sido siempre la historia un albañil inhumano y sin escrúpulos, que preparaba su argamasa mezclando mentira, sangre y barro?”<sup>13</sup>. “¿Quién es el que tendrá al fin de cuentas razón? Esto no se sabrá sino más tarde”<sup>14</sup>. No existía ninguna certeza, sólo el llamado a ese oráculo burlador que denominaba la historia y que no pronunciaba su sentencia sino después que las mandíbulas del que inquiría se habían convertido hacía mucho tiempo en polvo<sup>15</sup>. Esta delectación por la muerte, esta pasión por obedecer es, como todas las formas del masoquismo, efímera y

<sup>12</sup> Pág. 24.

<sup>13</sup> Pág. 145.

<sup>14</sup> Pág. 113.

<sup>15</sup> Pág. 24.

ambigua. Alternará entonces con la pasión del mando o con los bellos sentimientos sin pudor, y Rubashov estará siempre pronto a pasar de una actitud a la otra, siempre a punto de traicionar. La primera violencia, fundamento de todas las otras, es la que ejerce la historia en sí, la voluntad incomprensible frente a la cual todas las visiones individuales se equivalen como si fuesen hipótesis igualmente frágiles. Si él hubiese criticado al menos una vez la idea de una historia totalmente objetiva y determinada, y hubiese reconocido como única historia de la cual podemos hablar a aquella cuya imagen y cuyo porvenir construimos por medio de interpretaciones a la vez metódicas y creadoras, Rubashov hubiera podido continuar otorgando a sus opiniones o a las del Nº 1 su pleno valor de conjeturas probables y salir del laberinto de la traición y las renunciaciones. Lejos de uncir al individuo el lastre de un contrapeso objetivo, el mito cientificista desacredita su esfuerzo de pensamiento en nombre de una historia inasible en sí y no le deja otro recurso que el de oscilar entre la revuelta y la pasividad.

Un episodio del libro, sobre todo, muestra hasta qué punto Koestler es extraño al marxismo. Es en el momento en que Rubashov, de regreso en su celda, motiva su capitulación mediante su tesis sobre la "ley de la madurez relativa". En un documento dirigido al Comité Central demuestra que cada progreso técnico torna opaco para las masas el funcionamiento de la economía; la discusión y la democracia, posibles a un nivel inferior del desarrollo, dejan de serlo durante mucho tiempo en una economía transformada, y no lo volverán a ser sino mucho más tarde, cuando las masas hayan asimilado los cambios ocurridos y alcanzado en

conciencia el estado objetivo de la producción. La oposición, que en el período de madurez relativa tenía por legítima función la de discutir y apelar a las masas, en el período de inmadurez relativa debe simplemente plegarse. Bien se ve lo que Koestler piensa de un razonamiento de este tipo. Cita paralelamente a Maquiavelo quien enseña que las palabras sirven para disfrazar los hechos, para excusar el disfraz si es descubierto, y la célebre expresión del Evangelio según la cual el cristiano debe decir *sí o no*, y que todo lo que se agrega viene del demonio. Es dar a entender que Rubashov miente sistemáticamente y se inventa buenas razones según sus necesidades. Es confesar también que no se entienden los problemas marxistas. El marxista reconoció la mistificación de la vida interior, vive en el mundo y en la historia. En su opinión, la decisión no es un asunto privado, no es la afirmación inmediata de los valores que preferimos, sino que consiste en fijar el lugar de nuestra situación en el mundo, en volver a colocarnos en el curso de las cosas, en comprender bien y en expresar bien ese movimiento de la historia fuera del cual los valores resultan verbalismos, y únicamente por el cual tienen la posibilidad de realizarse. Entre el aventurero que decora sus palinodias con pretextos teóricos, y el marxista que determina su unión por una tesis general, existe la siguiente diferencia: que el primero se ubica en el centro del mundo y que el segundo no quiere existir fuera de la verdad interhumana. Vuelto Rubashov a su celda, elabora sin bajeza la teoría de su capitulación, porque su misma capitulación es motivada por la situación general del país de la Revolución tal como la percibió de nuevo en su conversación con Ivanov. Lo único que se le podría ob-

jetar es que esta visión “objetiva” de la situación histórica todavía es aceptada por él, que el individuo no puede suprimirse de la decisión, que aún cuando cree responder a lo que la historia espera de él, es él mismo todavía quien interpreta esa espera, de manera que no puede descargarse en ella de su responsabilidad, que siempre hay en su visión de la situación un riesgo de error y una posibilidad de parcialidad, y que la cuestión sigue siendo siempre la de saber si no construyó sus tesis para hacer la paz con el Partido o porque es muy duro estar solo. Si Koestler se limitara a decir que una conducta, fundada no sobre los imperativos abstractos de la moralidad subjetiva sino sobre las exigencias de la situación objetiva, implica siempre un riesgo de ilusión y de cobardía, su indicación sería válida. Pero no podría concluir de ella ninguna condena para el marxismo, ninguna rehabilitación de las bellas almas y del moralismo. No le quedaría más que comprobar: así es, la vida humana está hecha así, el marxismo expresa esas dificultades y no las crea, en ese riesgo y en esa confusión tenemos que trabajar y hacer aparecer, a pesar de todo, una verdad. Oponer a Rubashov el “sí” o el “no” absolutos del cristiano o el “en ningún caso” del kantiano, es probar simplemente que retrocedemos frente al problema y que nos replegamos hacia las posiciones de la buena conciencia y de la moral fariseica. Es preciso primero reconocer *como moral* la preocupación comunista por el papel objetivo, la voluntad de verse desde afuera y en la historia. No hay derecho a mostrar los riesgos de la “moralidad objetiva” sino cuando se ha mostrado también los de la “moralidad subjetiva” y ostentadora. En ese caso, como en muchos otros, Koestler plantea la cuestión en términos

premarxistas. El marxismo no es la negación de la subjetividad y de la actividad humana, ni el materialismo cientificista del cual partió Rubashov; es, más bien, una teoría de la subjetividad concreta y de la actividad concreta, es decir, comprometidas en una situación histórica. Rubashov cree descubrir una contradicción moral en el corazón del pensamiento comunista, entre la fatalidad y la revolución. “El individuo —dice—, engranaje de un reloj con cuerda hasta la eternidad y que nada podía detener o influir, estaba colocado bajo el signo de la fatalidad económica, y el Partido exigía que el engranaje se rebelase contra el reloj y cambiara su movimiento”<sup>16</sup>. ¿Pero quién afirma que la historia es un reloj y el individuo un engranaje? No es Marx, es Koestler. Es sorprendente no encontrar en él ningún rastro de la idea, banal sin embargo, de que la historia, por el mismo hecho de su duración, esboza la transformación de sus propias estructuras, se enfrenta a ellas, cambia su propio movimiento, y esto, en último análisis, porque los hombres entran en colisión con las estructuras que los violentan, porque el sujeto económico es un sujeto humano. Para decirlo brevemente: Koestler nunca reflexionó mucho sobre la simple idea de una historia dialéctica.

*Sin embargo, el hecho de que Koestler sea un mediocre marxista, no nos desembaraza de sus problemas, sino que, por el contrario, los deja planteados, de una manera más aguda. Sea lo que fuere del marxismo teórico, el comunista Koestler veía en la historia un dios insondable, ignoraba al individuo y no sospechaba siquiera este intercambio de lo subjetivo y lo objetivo*

<sup>16</sup> Págs. 284-285.

que es el secreto de los grandes marxistas. Pero el caso de Koestler no es único, y las desviaciones cientificistas y objetivistas son frecuentes. Aun si, en el marxismo de Marx, la alternativa de lo subjetivo y de lo objetivo está superada, la cuestión es saber si lo está en el comienzo efectivo, es decir, en el de la mayor parte de los comunistas; si piensan integrar la subjetividad o si, como Koestler anteriormente, no prefieren negarla teórica y prácticamente. Los mismos errores de Koestler en su formulación de los problemas nos conducen a las siguientes preguntas: ¿Existe de hecho una alternativa de la eficacia y de lo humano, de la acción histórica y de la moralidad? ¿Es verdad que tengamos que elegir entre ser Comisario, es decir actuar por los hombres desde afuera y tratarlos como instrumentos, o ser Yogi, es decir, invitar a los hombres a una reforma sólo interior? ¿Es verdad que un poder revolucionario niega al individuo, sus juicios, sus intenciones, su honor y hasta su honor revolucionario? ¿Es verdad que frente a él, y en un mundo polarizado por la lucha de clases, solamente dos actitudes sean posibles: docilidad absoluta o traición? ¿Es verdad, en fin, según la famosa frase de Napoleón, que la política es la tragedia moderna donde se enfrentan la verdad del individuo y las exigencias de la generalidad, tal como en la tragedia antigua la voluntad del héroe y el destino fijado por los dioses? Claude Morgan escribía de *El Cero y el Infinito* que era un libro *provocador*, queriendo decir con ello que Koestler obscurecía la acción revolucionaria para desacreditarla mejor e inventaba a su gusto dilemas desgarradores. ¿Rubashov es pues un personaje ficticio y son imaginarios sus problemas?





## CAPÍTULO II

### LA AMBIGÜEDAD DE LA HISTORIA SEGUN BUJARIN

La cuestión no podría plantearse si los procesos de Moscú hubiesen probado los cargos de sabotaje como se prueba un hecho en el laboratorio, si una serie de testimonios concordantes hubiera permitido seguir de mes en mes la conducta de los acusados y hacer aparecer el complot como se reconstruye un crimen frente al tribunal. Sea lo que fuere de la instrucción preparatoria, que se mantuvo secreta, no es con once días de debates<sup>1</sup> que el tribunal soviético podía finalizar ese trabajo respecto de veintiún acusados. Raramente se ha introducido en ese terreno, y cuando lo hizo, como por ejemplo en ocasión del proceso Zinoviev a propósito del episodio de Copenhague, la tentativa no fue feliz. Una sola vez, en el proceso Bujarin, los debates y las confrontaciones tomaron los contornos clásicos, pero es que se trataba del golpe de mano proyectado contra la dirección revolucionaria en 1918 y que, Vishinsky tuvo cuidado de decirlo, esos delitos realizados veinte años antes estaban cubiertos por la prescripción. En lo

<sup>1</sup> Hablaremos sobre todo del proceso Bujarin, que tuvo lugar del 2 al 13 de marzo de 1938. Es sabido que Rubashov tiene los rasgos físicos de Zinoviev y los rasgos morales de Bujarin.

que concierne a los hechos más recientes y a la oposición clandestina, los que podían testimoniar se encontraban por eso mismo implicados en el proceso: los únicos testigos competentes eran los acusados<sup>2</sup> y de ahí resulta que sus exposiciones no nos dan nunca informaciones en estado bruto. Se adivinan en ellas amistades y enemistades, la lucha de las tendencias durante veinte años de política revolucionaria, algunas veces el miedo a la muerte y el servilismo. En el mejor de los casos son actos políticos, tomas de posición frente a la dirección stalinista. En un proceso de ese género donde falta por principio todo documento, quedamos en las cosas dichas, no se tiene en ningún momento el sentimiento de tocar, a través de ellas, el hecho mismo. Algunas anécdotas tienen aires de verdad, pero no nos dan a conocer sino el estado de espíritu de los acusados. Las relaciones con los estados mayores extranjeros, la constitución de un verdadero bloque opositor, el delito mismo permanece en el orden de los "se dice". La culpabilidad no es aquí la unión evidente de un gesto definido con móviles definidos y consecuencias definidas. No es la del criminal del cual se sabe por el testimonio de la portera que entró sólo en la casa del crimen, entre las nueve y las diez horas, por el testimonio del armero a quien compró, la víspera del crimen, un revólver de igual calibre que el de la bala asesina, por el testimonio del médico legista, en fin, que aquél fue la causa de la muerte. La trama de las causas, de las intenciones, de los medios y de los efectos de la actividad opositora no ha sido reconstruida. No hay más

<sup>2</sup> Acusados en el proceso en curso o reservados para un procedimiento especial, como lo decía Vishinsky en el Acta de Acusación. *Memoria Taquígráfica de los Debates*, Moscú, 1938, pág. 37.

que algunos hechos en la bruma de significaciones movilizadas. Al escribir esto no pretendemos polemizar: nos limitamos a enunciar lo que podían ser los procesos de Moscú en las condiciones en que estaban encarados, y a formular la impresión de ceremonia de lenguaje que deja la *Memoria Taquigráfica de los Debates*.

Esta observación conduce al quid de la cuestión. Pues si se tratara de un asunto banal de traición pagada por el extranjero no habría podido permanecer tan perfectamente clandestina. Quienes estuvieron en relación con la Resistencia saben que era mucho más peligroso trabajar con agentes mercenarios (como lo hacía a menudo el servicio secreto inglés) que en una organización política. Si la actividad de la oposición dejó pocos rastros es que se trataba de una actividad política. La acusación no puede apoyarse más que sobre algunos hechos porque los actos de la oposición no eran, en el verdadero sentido, actos de traición o de sabotaje y no caían bajo el rigor de las leyes fundamentales del Estado, sino mediante una interpretación. Los procesos permanecen en lo subjetivo y no se aproximan nunca a lo que se llama la "verdadera" justicia, objetiva e intemporal, *porque se refieren a actos todavía abiertos hacia el porvenir, que aún no son unívocos y que no toman definitivamente un carácter criminal sino a condición de ser vistos desde la perspectiva del futuro que poseen los hombres situados en el poder*. En una palabra, son actos políticos y no operaciones del conocimiento. Para decir lo mismo de otro modo, los procesos de Moscú son de forma y de estilo revolucionarios. Pues ser revolucionario es juzgar lo que existe en nombre de lo que todavía no existe, tomándolo como más real que lo real. El acto

revolucionario se presenta a la vez como creador de la historia y como verdadero respecto del sentido total de esta historia, y le es esencial admitir que ninguno está dispensado de ignorar esta verdad que comprueba y realiza indivisiblemente, como los tribunales burgueses postulan que nadie está dispensado de conocer la ley establecida. La justicia burguesa toma al pasado como última instancia, la justicia revolucionaria al porvenir. Esta juzga en nombre de esa verdad que la Revolución está tornando verdadera; sus debates forman parte de la *praxis*, que puede estar muy bien motivada, pero que sobrepasa todos sus motivos. Es por eso que no se ocupa de saber cuáles han sido los móviles o las intenciones, nobles o innobles, de los acusados: se trata de saber solamente si de hecho su conducta, expuesta sobre el plano de la praxis colectiva, es revolucionaria o no. El más mínimo de los hechos recibe entonces una inmensa significación, el sospechoso vale como culpable, y al mismo tiempo la condena, que sólo alcanza al papel histórico del acusado, no concierne su honor personal, considerado por otra parte como una abstracción, puesto que para el revolucionario somos totalmente lo que somos para los demás y en nuestras relaciones con ellos. Los procesos de Moscú no crean una nueva legalidad, puesto que aplican a los acusados las leyes preexistentes, pero sin embargo son revolucionarios en el hecho de sentar como absolutamente válida la perspectiva stalinista del desarrollo soviético, como absolutamente objetiva una visión del futuro que, aún siendo probable, es subjetiva, puesto que el porvenir no existe todavía sino para nosotros, y aprecian los actos de la oposición en ese contexto. En otros términos, nuevamente: una revolución al suponer en quienes la hacen la seguridad de

comprender lo que viven, permite que los revolucionarios dominen su presente tal como los historiadores dominan el pasado. Es precisamente el caso en los procesos de Moscú: el procurador y los acusados hablan en nombre de la historia universal, inconclusa sin embargo, porque piensan tocarla en el absoluto marxista de la acción indivisiblemente subjetiva. Los procesos de Moscú son comprensibles sólo entre revolucionarios, es decir, entre hombres convencidos de *hacer la historia* y que por consiguiente ven ya el presente como pasado, y como traidores a los que dudan.

Más exactamente: los procesos de Moscú son procesos revolucionarios presentados como procesos ordinarios. El procurador encara como tarea muy precisa la de demostrar que los acusados son criminales de derecho común. Pero sobre ese terreno no hay ni siquiera un comienzo de demostración: ni un hecho en cuanto al sabotaje y, en cuanto a las conversaciones con los estados mayores extranjeros, algunas discusiones de principio entre los opositores y . . . un artículo de un diario japonés. Considerado desde el ángulo del derecho común, el proceso de Bujarin apenas si está esbozado. Por el contrario, todo se aclara si lo tomamos como acto histórico. Es lo que los comunistas franceses han admitido implícitamente, puesto que casi no han insistido sobre las "pruebas" del sabotaje y del espionaje, y, ante todo, defendieron el proceso de Moscú sobre el terreno de la historia. Se llega entonces a esta aparente paradoja: en el país de la Revolución los actos de la oposición son presentados como crímenes de derecho común, mientras que en Francia, por el contrario, se los condena antes que nada, a la manera revolucionaria, como críme-

nes contra la historia<sup>3</sup>. Aragón escribía en 1937: “¡Que se callen, pues, los escandalosos abogados de Trotsky y de sus cómplices! O que comprendan claramente que pretender declarar inocentes a esos hombres es retomar la tesis hitlerista en todos sus puntos. Si dudan de esto o de aquello, implican al mismo tiempo (...) que no fue Hitler quien hizo incendiar el Reichstag, que *Le Matin* tenía razón en el proceso Kutiérov y *Le Jour* en el asunto Navashin. Declaran inocentes a Hitler y a la Gestapo en la rebelión española, niegan la intervención fascista en España (...). Se convierten hoy en los defensores; en el mejor de los casos, creen hacerlo, de hombres a quienes quieren considerar todavía como revolucionarios; de hecho son los abogados de Hitler y de la Gestapo”<sup>4</sup>. Si una actitud crítica respecto al tribunal soviético es una traición al proletariado, con mayor razón lo es una actitud de oposición respecto al gobierno soviético. Rubashov no dice otra cosa. “(...) ir contra Stalin, escribían dos autores rusos, “eso querría decir ir contra la colectivización, contra los planes quinquenales, contra el socialismo. Eso quería decir pasar al campo de los enemigos del socialismo y de la Unión Soviética, al campo de los fascistas”<sup>5</sup>. Aquí la discusión ha sido colocada en su verdadero terreno, y se reconoce, también, que los procesos de Moscú no son el acto de una justicia intemporal, sino que son una fase de la

<sup>3</sup> Es que en un país donde la Revolución tuvo lugar, duró años y todavía no terminó, se recurre a las leyes establecidas antes que invocar una vez más las exigencias del porvenir revolucionario. Allí donde no hubo revolución, por el contrario, los móviles revolucionarios conservan toda su novedad. El país de la Revolución no puede verse como lo ven los comunistas de los otros países.

<sup>4</sup> *Commune*, 1937, págs. 804-805.

<sup>5</sup> M. ILIN y S. MARGHALA, *Commune*, 1937, pág. 818.

lucha política y que en ellos se expresa la violencia de la historia. Pues aun si de pronto esta apreciación del papel histórico de la oposición parece justa, porque realmente la guerra tuvo lugar, en 1938 no podía pasar por una verdad indiscutible; era en ese entonces una visión subjetiva y sujeta al error; las condenas de Moscú *no eran todavía* el juicio mismo de la historia y tenían necesariamente el aspecto de lo arbitrario. Siempre sucede así. Hasta de aquel a quien los acontecimientos le “darán la razón”, nos decimos que tendrá razón por casualidad, pero sin embargo no posee la ciencia del futuro, no tiene del futuro más que una percepción probable, y si fuerza a los otros en nombre de lo que ve, se habla con todo derecho de violencia. Mientras haya hombres, una sociedad, una historia abierta, estos conflictos serán posibles, nuestra responsabilidad histórica u objetiva no será más que nuestra responsabilidad ante los ojos de los demás, podremos sentirnos inocentes en el proceso que nos hacen, podrán condenarnos en el mismo momento en que no sentimos otra culpabilidad que aquella —común a todos los hombres—, de haber juzgado sin pruebas absolutas. Puesto que no tenemos, en cuanto al porvenir, otro criterio que el de la probabilidad, la diferencia de lo más o menos probable basta para fundamentar una decisión política, pero no para poner de un lado todo el honor, y del otro todo el deshonra. En los *Cahiers du Bolchevisme*, Cogniot no lo graba subsumir los actos de la oposición bajo la categoría de la justicia penal si no era al implicar en la definición de lo penal la defensa *consecuente* de la democracia contra el fascismo:

“En la hora actual, escribía, en las condiciones de hoy en día, lo que define al movimiento trotskista es un

verdadero carácter de criminalidad penal que merece la reprobación de cualquier democracia consecuente del mundo, es decir de cualquier democracia resuelta a luchar contra el fascismo (...). Quienquiera proteja a los inculpados del proceso de Moscú se ha tornado cómplice de todos los ataques que son lanzados en la hora actual por el fascismo contra la paz y contra la existencia de los trabajadores del mundo entero”<sup>6</sup>. Quiere decir que cuando la existencia misma de los regímenes populares está en cuestión, lo político y lo penal no se distinguen más, del mismo modo que en una ciudad sitiada un hurto se convierte en un crimen. Entonces el error político equivale a una falta y la oposición a una traición. Este planteo vuelve a cuestionar, según la tradición del pensamiento revolucionario, las distinciones abstractas del pensamiento liberal. En realidad, no hay un orden jurídico y un orden político, uno y otro no son, siempre, más que dos expresiones del funcionamiento total de la sociedad, y el ideal liberal de la justicia desempeña su papel en el funcionamiento de las sociedades conservadoras. Simplemente sucede que, por lo común, no se lo percibe. La guerra y la revolución, por tratarse de situaciones-límites donde la tolerancia sería debilidad, expresan una interferencia constante de lo jurídico y de lo político. Como antes los consejos de guerra antidreyfusistas dejaban en suspenso la cuestión de la culpabilidad de Dreyfus y miraban primero las consecuencias, Bruhat<sup>7</sup> introduce su justificación de las sentencias de Moscú describiendo las maniobras de los gobiernos burgueses prontos a utilizar a la oposición como instrumento. El socialista Sellier adjuraba

<sup>6</sup> *Commune*, 1938, págs. 63-64.

<sup>7</sup> *Cahiers du Bolchevisme*, N° 3, marzo 1938.



a los que dudaban, a escuchar “de dónde vienen los clamores y quiénes aprovechan las indignaciones artificiales. Comprenderán en seguida sin dudar —agregaba— dónde se encuentra el deber”<sup>8</sup>. Como G. Friedmann lamentara que el Comité Central no hubiera “evitado al menos a algunos de los opositores la lógica de la lucha que los condujo a esa caída”, Politzer<sup>9</sup> respondió que, puesto que detrás de la oposición está el capitalismo y Hitler, Friedmann lamenta de hecho que el Comité no haya hecho concesiones al “imperialismo nazi”. Todavía hoy Claude Morgan lamenta que el libro de Koestler vuelva a abrir la cuestión de los procesos de Moscú después que Stalingrado demostró cuán peligrosa hubiera sido una oposición en plena guerra. Claude Roy escribe, que si aun por imposible Rubashov no hubiera sido un traidor ni un saboteador, era un diletante y culpable al menos de no haber comprendido que su actitud servía a Hitler. Pero Rubashov también piensa lo mismo. Y es por eso que capitula. En definitiva, todo el mundo está de acuerdo: los actos políticos deben ser juzgados no solamente según el sentido que les da el agente moral, sino según aquél que toman en el contexto histórico y en la fase dialéctica donde se producen. No vemos por otra parte cómo un comunista podría negar este método que es esencial al pensamiento marxista. En un mundo en lucha —y para un marxista la historia es historia de la lucha de clases— no existe ese margen de acciones indiferentes que el pensamiento clásico concede a los individuos; cada rasgo nos compromete y somos responsables de las consecuencias de nuestras acciones. Pierre Unik

<sup>8</sup> *Cahiers du Bolchevisme*, Nº 3, marzo 1938.

<sup>9</sup> *Ibid.*, números 5-6, mayo-junio 1938, págs. 184-185.

da la fórmula de la situación citando a Saint-Just: "Un patriota es aquel que sostiene la República en masa; quienquiera que la combata en el detalle es un traidor"<sup>10</sup>. O esto no quiere decir nada o significa que en períodos de tensión revolucionaria o de peligro exterior, no hay frontera precisa entre divergencias políticas y traición objetiva, que el humanismo está en suspenso y el gobierno es Terror.

Aquí es donde se indignan y gritan contra la barbarie. Lo que en realidad es grave y amenaza la civilización, no es el matar a un hombre por sus ideas (se lo ha hecho a menudo en tiempos de guerra), sino hacerlo sin confesárselo y sin decirlo, poner sobre la justicia revolucionaria la máscara del Código Penal. En realidad, ocultando la violencia se habitúan a ella, la tornan institucional. Por el contrario, si se le da su nombre y si, como los revolucionarios lo han hecho siempre, se la ejerce sin placer, queda una posibilidad de expulsarla de la historia. No será encerrándose en el sueño jurídico del liberalismo que existirán mayores posibilidades de expulsarla. El liberalismo y el racionalismo decadentes utilizan hoy en día un método crítico sorprendente, que consiste en hacer responsables a las doctrinas de la situación de hecho que registran en su punto de partida: al existencialismo de la contingencia, al comunismo de la violencia. La máxima de los procesos de Moscú según la cual la oposición es traición, encuentra su contraparte y su justificación en el sistema franquista de la quinta columna. Se contestará tal vez que el fascismo sigue aquí las lecciones del bolcheviquismo. Pero este "¿quién comenzó?" es pue-

<sup>10</sup> *Commune*, 1938, *ibid.*

ril. El desarrollo del bolcheviquismo, a su vez, no constituye un comienzo absoluto; expresa la agudización de la lucha social y la descomposición del mundo liberal, siendo, al mismo tiempo, la causa de esto, y si las precipita, es porque en historia no se trata de restaurar, no se puede superar la violencia sino creando de nuevo a través de la violencia. En 1939 todavía vivíamos en la tradición liberal. No habíamos comprendido que la "legítima diversidad de opiniones" supone siempre un acuerdo fundamental y que sólo es posible sobre la base de lo indiscutible. Albert Sarrault dejó marcados perfectamente los límites del liberalismo cuando exclamó en la Cámara: "El comunismo no es una opinión, es un crimen". Hubiéramos podido entrever en ese momento el fondo dogmático del liberalismo, y cómo sólo garantiza ciertas libertades quitando la libertad de elegir contra él<sup>11</sup>. Pero tales accesos de franqueza no eran comunes entre los liberales. En la política cotidiana profesaban, al menos en palabras, el "ningún enemigo a la izquierda" y trataban de evitar el problema de la revolución. Nuestra política se realizaba, pues, en la convicción, no formulada (y por

<sup>11</sup> No hablamos aquí a favor de una libertad anárquica; si quiero la libertad para el otro, es inevitable que esta misma le resulte una ley extraña, y que el liberalismo se convierta de este modo en violencia. No es posible ocultarse esta consecuencia a no ser que nos neguemos a pensar en las relaciones del yo con los otros, como lo hace el anarquismo, aunque no por cerrar los ojos a esta dialéctica deja por ello el anarquismo de sufrir menos sus efectos. Esta dialéctica es el hecho fundamental a partir del cual es preciso realizar la libertad. No le reprochamos al liberalismo que sea violencia, le reprochamos que no se aperciba de ello, que enmascare el pacto sobre el cual se basa y que desacredite por bárbara la otra libertad —revolucionaria—, que crea todos los pactos sociales. Al suponer la existencia de una Razón impersonal, de un Hombre racional en general, y al considerarse un hecho natural y no un hecho histórico, el liberalismo supone adquirida la universalidad cuando, de hecho, el problema consiste en hacerla aparecer en la dialéctica de la intersubjetividad concreta.

tanto más poderosa), de que los juegos de la historia pueden ser dirigidos respetando las opiniones, que si bien estamos divididos sobre los medios, estamos de acuerdo sobre los fines, que las voluntades de los hombres pueden concordar. Esto es lo que no admite el marxismo. La revolución marxista no es irracional, puesto que es la prolongación y la conclusión lógica del presente, pero considera que esta lógica de la historia sólo es plenamente perceptible en una determinada situación social y para los proletarios, los únicos que viven la revolución porque son los únicos que tienen la experiencia de la opresión. Para los otros la revolución puede ser un deber o una noción: no pueden vivirla más que por procuración, en tanto se unen al proletariado y, cuando lo hacen, las ideas y los motivos no pueden ni deben ser determinantes, pues entonces la adhesión sería condicional: todo descansa sobre una decisión fundamental que no consiste solamente en comprender el mundo y en transformarlo, sino en unirse a quienes lo transforman efectivamente por el movimiento espontáneo de sus vidas. La crítica del sujeto pensante en general, el recurrir al proletario como al ser que no sólo piensa la revolución sino que es la revolución en acto, la idea de que la revolución no es solamente asunto de pensamiento y de voluntad, sino asunto de existencia, que la razón "universal" es una razón de clase y que, inversamente, la praxis proletaria lleva en sí la universalidad efectiva, en una palabra, la menor traza de marxismo revela (en el sentido que en química toma esta palabra) la fuerza creadora del hombre en la historia y la contingencia del pacto liberal, que sólo es un producto histórico que preten-

día, sin embargo, enunciar las propiedades inmutables de la Naturaleza Humana.

Después de 1939 no hemos vivido, ciertamente, una revolución marxista, pero hemos vivido una guerra y una ocupación, y los dos fenómenos son comparables en el hecho de que ambos *ponen en discusión lo indiscutible*. La derrota de 1940 ha sido en la vida francesa un acontecimiento que no puede medirse con los cánones de los más grandes peligros de 1914-18; tuvo para muchos hombres el valor de una duda radical y la significación de una experiencia revolucionaria porque dejaba al desnudo los fundamentos contingentes de la legalidad, porque mostraba cómo se construye una nueva legalidad. Por primera vez desde hacía mucho tiempo se veían disociadas la legalidad formal y la legalidad moral, el aparato de Estado se vaciaba de su legitimidad y perdía su carácter sagrado en provecho de un Estado que estaba por hacerse, que no reposaba todavía más que sobre las voluntades. Por primera vez desde hacía mucho tiempo cada francés, y en particular cada oficial y cada funcionario, en lugar de vivir a la sombra de un Estado constituido, era invitado a discutir en sí mismo el pacto social y a reconstituir un Estado según su elección. Aquí no bastaba la simple razón: ya sea que se la comprenda como cálculo de posibilidades o como regla moral de universalidad, nos dejaba sin conclusión, porque era necesario afirmar sin reservas y afirmar contra otros hombres, porque las conciencias volvían a encontrarse colocadas en el dogmatismo de la lucha a muerte. Así aparecían los orígenes pasionales e ilegales de toda legalidad y de toda razón. Había dejado de existir la "diversidad legítima de las opiniones". Los hombres se condena-

ban unos a otros a muerte como traidores porque no veían el porvenir de la misma manera. Las intenciones no contaban ya más, sino solamente los actos. Sabemos que muchos hombres de edad u hombres jóvenes pero poco hechos a las responsabilidades radicales, se mostraban por debajo de la prueba y, en el vértigo que se apoderaba de ellos, buscaron un punto fijo en la legalidad de Vichy a la espera de encontrarlo en el gobierno de De Gaulle al fin reconocido. Sabemos, también que muchos de los liberales se sacaron de encima lo más pronto posible con sus uniformes revolucionarios las responsabilidades de la creación, y que ese gobierno tan pronto como fue creado buscó por todos los medios hacer olvidar sus orígenes insurreccionales y lo logró bastante bien. Pero las consideraciones de la depuración despiertan todavía el recuerdo de ese momento en el cual el Estado de hecho fue puesto entre paréntesis, sus decisiones y sus leyes invalidadas, en el que la Razón era violencia y la libertad carecía de respeto.

Pues es un hecho que las sentencias a muerte han sido admitidas por la opinión aún cuando los debates, como en el caso Laval, habían sido acortados, y que también hubiesen sido aceptadas si no hubiera habido ningún debate. Al gobierno, a los magistrados, hasta a la conciencia común, vueltas al estado de paz, les repugna admitir que se pueda ser condenado por las ideas, razón por la cual la acusación, casi siempre, trata de poner de manifiesto una mala intención. Experimentamos una especie de alivio cuando se puede mostrar que las pasiones políticas del acusado lo condujeron a complotar contra su país y contra la libertad, o que quiso el poder, la gloria, el dinero. Pero

aun cuando, como llega a suceder, la acusación fracasa sobre esos dos planos, basta que una sola víctima de la colaboración venga a testimoniar para que la condena surja por sí misma. Es poco probable que Pétain haya buscado deliberadamente arruinar al ejército francés para satisfacer sus pasiones reaccionarias. La hipótesis del complot, que es siempre la de los acusadores porque participan junto con los jefes de policía de la ingenua idea de una historia hecha de maquinaciones individuales, no tuvo más éxito en el proceso Pétain que en los procesos de Moscú. Es posible que ni Pétain ni Laval hubieran decidido entregarse a Alemania por el dinero, por conservar el poder o para hacer prevalecer determinada política. Y sin embargo, aun si no hubiesen cometido falta alguna en ese sentido, nos negaríamos a absolverlos como hombres que simplemente se han equivocado. Aun si quedara establecido que no han alentado otro móvil que el interés del país, aun si no hubiese sido prematuro dar por adquirida la victoria alemana en una fecha en la cual, como decía De Gaulle, el mundo tenía considerables fuerzas en reservas y podían cambiar todavía el fin de la guerra, aun si no hubiese habido algo sospechoso en el apuro con que registraban el hecho consumado, aun si, según toda probabilidad, la Alemania de 1940 estaba en vísperas de una victoria definitiva, la decisión que tomaron de colaborar no nos parecería menos criminal. ¿Queremos decir que era preciso oponer a la ocupación alemana un rechazo de tipo heroico, sin siquiera ninguna esperanza? ¿Un “en ningún caso” puramente moral? Tal negativa, y esta decisión no sólo de arriesgar la muerte, sino más aún de morir antes que vivir bajo la dominación extranjera o del

fascismo es, como el suicidio, un acto de absoluta gratuitad, que está más allá de la existencia. Si este acto es posible por mí y para mí, en tanto que me trasciendo hacia mis valores, pierde todo su sentido al ser impuesto desde afuera y decidido por un gobierno. Es una actitud individual, no es una posición política. Lo que se quiere significar cuando se condena como criminal la elección de los colaboracionistas, es que en historia ninguna situación de hecho aparece como absolutamente necesaria, y que la proposición, "Alemania ganará probablemente la guerra", no podía ser en 1940 una simple comprobación, que esta proposición aportaba a un acontecimiento todavía incierto el sello de lo irrevocable, que en historia no hay neutralidad ni objetividad absoluta, que el juicio aparentemente inocente que comprueba lo posible en realidad dibuja lo posible, que todo juicio de existencia es en realidad un juicio de valor, que el dejar hacer es un hacer. Pero, ¿cómo sabemos todo esto en lo que concierne a los acontecimientos de 1940? Por la victoria aliada. Esta demuestra perentoriamente que la colaboración no era necesaria, la hace aparecer como una iniciativa y la transforma, a pesar de lo que haya sido o creído ser, en voluntad de traición. La historia tiene una especie de maleficio: solicita a los hombres, los tienta, ellos creen marchar en el sentido que ella marcha, y de pronto se les oculta, el acontecimiento cambia, demuestra con hechos que era posible otra cosa. Los hombres a los cuales abandona y que no pensaban ser otra cosa que sus cómplices, son de pronto los instigadores del crimen que la victoria les inspiró. *Y no pueden buscar excusas ni descargarse de una parte de la responsabilidad*, puesto que en el mismo momento en



que seguían la pendiente aparente de la historia, otros decidían subir por ella, comprometían sus vidas sobre otro porvenir. No estaba, pues, por encima de las fuerzas humanas. ¿Estaban locos? ¿Ganaron por casualidad? ¿Tenemos derecho a alentar la misma compasión por los fusilados de la ocupación que por los fusilados de la depuración, igualmente víctimas del azar histórico? ¿O bien eran hombres que leían mejor la historia, que ponían en suspenso sus pasiones y actuaban según la verdad? Pero lo que se les reprocha a los colaboracionistas no es ciertamente un error de lectura, y lo que se honra en los resistentes no es la frialdad del juicio y la simple clarividencia. Se admira, por el contrario, que hayan tomado partido por lo probable, que hayan tenido bastante abnegación y bastante pasión como para dejar que hablaran en ellos las razones que sólo venían después. La gloria de los resistentes y la indignidad de los colaboracionistas supone a la vez la contingencia de la historia, sin la cual no existen culpables en política, y la racionalidad de la historia, sin la cual sólo habrá locos. Los resistentes no son locos ni sabios, son héroes, es decir, hombres en quienes la pasión y la razón han sido idénticas, que han hecho, en la obscuridad del deseo, lo que la historia esperaba y que debía aparecer después como la verdad del momento. No se le puede quitar a su elección el elemento de razón, pero menos aún el elemento de audacia y el riesgo del fracaso. Al confrontar al colaboracionista antes que hubiese errado históricamente con el resistente después de haber tenido razón históricamente, al resistente antes que la historia le hubiese dado la razón con el colaboracionista después que ésta se la hubiese negado, el proceso de depuración pone en evidencia

la lucha a muerte de las subjetividades que es la historia del presente. En el curso de un proceso por colaboracionismo, el acusado, que no había creído actuar contra el honor al recomendar la colaboración, presentaba al degaullismo de Londres y la colaboración de París como dos armas del interés francés frente a las incertidumbres de la historia. El argumento era odioso por el hecho de que justificaba en conjunto a los degaullistas y a los colaboracionistas como si se hubiese tratado de tesis especulativas, cuando en los hechos era necesario ser uno u otro y que los unos perseguían la muerte de los otros. Sobre el terreno de la historia ser colaboracionista no significaba ocupar una de las dos posiciones del interés francés; era afirmar que no había sino una; era asumir la milicia y la ejecución de los resistentes. No podríamos jugar a ser imparciales y justificar a todo el mundo sino frente a un pasado absolutamente ido (si alguna vez hubo uno). En el pasado reciente, el que juzga ocupa una posición definida, exclusiva de toda otra, y resulta vencedor o perece con lo que escogió. La rebelión de los antiguos colaboracionistas contra los procesos de depuración prueba simplemente que nunca han imaginado la suerte de aquellos para quienes pedían la muerte. Si lo hubiesen hecho, hoy se callarían. Pedir que los jurados de depuración presenten “garantías de imparcialidad” significa probar que nunca se ha tomado partido absolutamente, pues si lo hubiesen hecho sabrían que cuando es radical, la decisión histórica es parcial y absoluta, que únicamente otra decisión puede convertirse en su juez, y que, para terminar, sólo los resistentes tienen derecho a castigar o absolver a los colaboracionistas. Es innoble que magistrados que han enjuiciado a los comunistas se pro-

nuncien hoy contra los colaboracionistas, siempre en nombre del Estado y llenos de una legalidad dada. Aquí es baja la imparcialidad y justa la parcialidad. La idea misma de justicia objetiva está desprovista de sentido, puesto que debería comparar conductas que se excluyen y entre las cuales la sola razón no bastaba para elegir. La depuración resume y concentra la paradoja de la historia, que consiste en el hecho de que un futuro contingente aparece, una vez llegado al presente, como real y hasta como necesario. Aquí se muestra una dura idea de la responsabilidad, que no es lo que los hombres han querido, pero lo que descubren haber hecho a la luz de los acontecimientos. Nadie puede protestar contra ella; el resistente proyecta sobre 1940 y sobre el primer degaullismo los acontecimientos de 1944, y la victoria del degaullismo juzga al pasado en nombre del presente. Pero no esperó, para negar a la colaboración, que el degaullismo estuviese en el poder: la ha negado en nombre del porvenir que anhelaba. El colaboracionista, por su lado, petrificaba en destino una situación provisoria, prolongaba hacia el porvenir el presente del momento. De los dos lados hubo una elección absoluta en lo relativo, sancionada por los muertos. Todo arbitraje "imparcial" entre esas elecciones es por eso mismo descalificado, toda justicia "impersonal" es ilegítima. Esas cosas pasan en lo absoluto de la voluntad, algo de lo que no tienen conocimiento los liberales. Bueno o malo, honesto o venal, valiente o cobarde, el colaboracionista es un traidor para el resistente, y por lo tanto un traidor objetiva o históricamente el día en que la resistencia sale victoriosa.

La responsabilidad histórica sobrepasa las categorías del pensamiento liberal: intención y acto, circunstan-

cias y voluntad, objetivo y subjetivo. Aplasta al individuo en sus actos, mezcla lo objetivo y lo subjetivo, imputa las circunstancias a la voluntad; substituye así al individuo, tal como éste se sentía ser, por un papel o un fantasma en el cual ya no se reconoce, pero en el cual debe reconocerse, porque es lo que ha sido para sus víctimas y porque sus víctimas tienen hoy razón. La experiencia de la guerra puede ayudarnos a comprender los dilemas de Rubashov y los procesos de Moscú. Es cierto, no hubo entre Hitler y Bujarin ninguna entrevista de Montoire; cuando Bujarin fue juzgado, el enemigo no estaba ya o no estaba todavía sobre el territorio de la U.R.S.S. Pero en un país que no conoció, casi desde 1917, sino situaciones-límites, aun antes de la guerra y antes de la invasión, la oposición podía aparecer como traición. Cualquier cosa que haya querido, incluso si se tratara de un porvenir más seguro para la revolución, subsiste la situación de que de hecho debilitaba a la U.R.S.S. En todo caso, por uno de esos golpes de fuerza que acostumbra a hacer la historia, los acontecimientos de 1941 la acusan de traición. Igual que los procesos de los colaboracionistas desinteresados, los procesos de Moscú serían el drama de la honestidad subjetiva y de la traición objetiva. No habría más que dos diferencias. La primera consiste en que las condenas de la depuración no hacen revivir a los que están muertos, mientras que la represión podía ahorrar a la U.R.S.S. derrotas y pérdidas. Los procesos de Moscú serían así más crueles porque anticipaban el juicio de los hechos, y menos crueles porque contribuían a una victoria futura. La otra diferencia consiste en que, al estar los acusados marxistas de acuerdo con la acusación sobre el principio de la responsabilidad his-

tórica, se constituyen en sus propios acusadores y que, para descubrir su honestidad subjetiva, tenemos que atravesar no solamente la demanda del fiscal, sino también las propias declaraciones de los acusados.

\*

Tal es la hipótesis a la cual nos vemos conducidos si vamos, en buen método marxista, de las circunstancias históricas a los mismos procesos, de lo que podían ser a lo que han sido. Queda por hacer ver que este método permite, y sólo él permite, comprender el detalle de los debates. Estos deben mostrar, si no nos hemos engañado, el doble sentido de los mismos hechos según se los considere en una perspectiva de porvenir o en otra, y cómo esos dos sentidos pasan el uno al otro: la oposición es traición y la traición no es sino oposición.

La ambigüedad es visible desde el comienzo. Por un lado, al principio de los debates, Bujarin se reconoce "culpable de los hechos que se le reprochan"<sup>12</sup> y que acaban de ser enumerados en el acta de acusación. Se trata de su participación, a veces directa, a veces indirecta, en un "bloque de derechistas y de trotskistas", "grupo que había decidido hacer espionaje en provecho de Estados extranjeros, dedicarse al sabotaje, a actos de división, al terrorismo, a socavar la potencia militar de la U.R.S.S., a provocar una agresión militar de esos Estados contra la U.R.S.S., la derrota de la U.R.S.S., el desmembramiento de la U.R.S.S. (...), en fin, derribar el régimen socialista de la sociedad (...), y la restauración en la U.R.S.S. del capitalismo y el poder de la burguesía"<sup>13</sup>, sin perjuicio de "una serie

<sup>12</sup> *Memoria Taquigráfica de los Debates*, pág. 37.

<sup>13</sup> *Ibid.*, Acta de acusación, págs. 35-36.

de actos terroristas contra los dirigentes del partido comunista de la U.R.S.S. y del gobierno soviético<sup>14</sup>. Por todos esos actos del “bloque de derechistas y trotskystas”, Bujarin reivindica una responsabilidad personal<sup>15</sup>. Ya por anticipado se considera condenado a muerte<sup>16</sup>. Y sin embargo se niega a reconocerse espía, traidor, saboteador y terrorista. No dio directivas de sabotaje (pág. 816). No preparó, después de Brest-Litovsk, el asesinato de Lenin, sino solamente el derrumbe de la dirección del Partido y el arresto de Lenin por veinticuatro horas (pág. 485). Ese proyecto del cual Bujarin fue el primero en hablar en un artículo en 1934, puede aparecer como criminal en 1938, cuando Lenin se ha convertido en una figura histórica y la dictadura se hizo más firme. En la atmósfera de 1918 no era una conspiración (págs. 506, 517, 540). Por cinco veces, y categóricamente, Bujarin rechaza la acusación de espionaje (págs. 409, 441, 452, 460, 817) y no pueden oponérsele más que los testimonios de Charangovitch e Ivanov, los dos acusados en el mismo proceso, a quienes trata de provocadores sin que la palabra arranque ninguna protesta al procurador Vishinsky.

¿Cómo puede al mismo tiempo, declararse responsable por actos de traición y declinar la calificación de traidor?

**14 *Ibid.***

<sup>15</sup> “Por consiguiente me reconozco (...) culpable de todo el conjunto de crímenes realizados por esta organización contrarrevolucionaria, independientemente del hecho que yo conociera o que yo ignorara tal o cual acto, del hecho que yo tomara o no una participación directa en tal o cual acto, porque respondo como uno de los líderes de esta organización contrarrevolucionaria y no como agitador” (pág. 391).

<sup>16</sup> “Debo sufrir el castigo más severo, y estoy de acuerdo con el ciudadano procurador, que varias veces repitió que yo estaba en el umbral de la muerte” (pág. 815). “Un veredicto riguroso será justo porque por tales cosas se puede hacer fusilar diez veces” (pág. 823).

¿Es posible creer en las confesiones sin creer en las denegaciones? Unas y otras están yuxtapuestas, particularmente en la declaración final. Acompañadas de confesión las denegaciones no pueden hacer que el castigo sea atenuado. ¿Es posible creer en las denegaciones y retirar toda confianza a las confesiones? ¿Cómo hubiera podido esperar Bujarin, después de las sentencias de los dos primeros procesos, salvar su vida por la confesión? Si le hubiese sido impuesta por la tortura física o moral, no se concibe que fuese incompleta. Quedan las hipótesis fantásticas de los periodistas. Bujarin las prevé y las rechaza en su última declaración. “A menudo se explica el arrepentimiento por todo tipo de cosas absolutamente absurdas, como el polvo del Tibet, por ejemplo, etcétera. En cuanto a mí, diré que en la prisión en la cual estuve cerca de un año, he trabajado, he estado ocupado, conservé la lucidez de mi espíritu (. . .). Se habla de hipnosis. Pero en este proceso yo asumí mi defensa jurídica, me orienté durante la discusión, y polemice con el procurador. Y cualquier persona, aun si no es muy experta en las diferentes ramas de la medicina, estará obligada a reconocer que no podría haber hipnosis. A menudo se explica el arrepentimiento por un estado de espíritu a lo Dostoievski, por las cualidades específicas del alma (el “alma eslava”). Esto es verdad, por ejemplo, para personajes tales como Aliocha Karamazov, para los personajes de novelas como *El Idiota* y otros tipos de Dostoievski. Esos están prontos a clamar en la plaza pública: ‘Golpéenme, ortodoxos, soy un infame. Pero la cuestión no está allí. En nuestro país el ‘alma eslava’ y la psicología de los héroes de Dostoievski son cosas desaparecidas hace mucho tiempo: pertenecen a lo pluscuamperfecto. Esos

tipos no existen más entre nosotros, a menos que se encuentren en los patios traseros de las casas de provincias, ¡y no estoy muy seguro tampoco!”<sup>17</sup>. Durante el curso de los debates tanto como en su última declaración, Bujarin no se nos aparece *quebrado*. Ya hemos visto que no es un culpable que maniobra con la verdad, pero tampoco es un inocente aterrorizado. Se tiene la impresión de un hombre consciente ejecutando una tarea precisa y difícil.

¿Cuál? Bujarin se propone mostrar que sus actos de opositor, basados en una determinada apreciación del curso de la Revolución en la U.R.S.S. y en el mundo, podían ser utilizados, sea fuera de la U.R.S.S. o en su interior, por todos los adversarios de la colectivización; les daba una plataforma ideológica y cobraba así figura de contrarrevolucionario sin que, naturalmente, él mismo se haya puesto nunca al servicio de ningún estado mayor extranjero. Pero todo esto no puede decirlo él; decirlo con sus propios términos sería separar la honestidad personal y la responsabilidad histórica, y finalmente recusar el juicio de la historia. Pero entre Bujarin y el poder judicial, aun cuando no haya un contrato expreso, hay al menos ese contrato tácito que consiste en que uno y otro son marxistas. Bujarin no podrá, pues, matizar, polemizar, dar a entender. La única arma que se permite es la ironía. Por lo demás, que se lo condene, él está de acuerdo. Nuestra tarea ahora es decir lo que él no pudo sino sugerir.

En el punto de partida de los “crímenes” no hay más que conversaciones entre los adversarios de la colectivización forzada y de la dirección autoritaria del Partido.

<sup>17</sup> *Ibid.*, págs. 824-825.



La colectivización es prematura. El socialismo no es posible en un solo país. En Rusia, la Revolución llegó antes que el desarrollo económico, de tal modo que la política rusa tiene necesariamente un carácter estrechamente nacional y que el movimiento revolucionario mundial no puede ser orientado sobre las solas necesidades de la Unión Soviética. Hay una estabilización del capitalismo en el mundo y no, como lo habían esperado los hombres de 1917, un contagio revolucionario. Inútil ir contra el curso de las cosas, imposible violentar la historia, es necesario prolongar y amplificar la NEP. Esta política no es contrarrevolucionaria *por sí misma*. Lenin, que no tenía miedo de las palabras, defendía en 1922 la NEP como política de “retirada” sobre la línea del “capitalismo de Estado”. Y agregaba: “. . . esto parece muy extraño a todo el mundo, que un elemento no socialista, en una República que se proclama socialista, sea preferido, es decir, reconocido superior al socialismo. Pero resulta comprensible cuando se recuerda que no considerábamos la estructura económica de Rusia como homogénea: por el contrario, sabíamos muy bien que debíamos afrontar a un tiempo una agricultura patriarcal, es decir, la forma social más primitiva y las formas socialistas”.

“En mil novecientos veintiuno, cuando ya habíamos atravesado la mayor etapa de la guerra civil, estalló una grave crisis interior, la más grave, creo, desde el nacimiento de la República: grandes masas no sólo de campesinos, sino más aún de obreros, manifestaron su descontento. Era la primera vez y será la última, espero, que en la historia de la Rusia soviética tengamos las masas campesinas contra nosotros, si no conscientemente, al menos instintivamente. ¿Cuál era la causa de esta situa-

ción extremadamente desagradable? La causa era que, en nuestro avance económico, habíamos ido demasiado lejos sin haber asegurado nuestras bases; las masas sentían lo que nosotros no podíamos formular conscientemente pero que reconocimos, transcurridas unas pocas semanas, a saber, que el pasaje directo hacia una forma económica puramente socialista, hacia la distribución puramente socialista de las riquezas estaba por encima de nuestras fuerzas. Si no estábamos en condiciones de efectuar nuestra retirada y limitarnos a tareas fáciles, podíamos considerarnos perdidos. Fue en febrero de 1921, creo, que comenzó la crisis. Desde la primavera del mismo año decidimos por unanimidad —comprobé grandes divergencias entre nosotros sobre eso—, la nueva política económica”<sup>18</sup>. Luego de la experiencia de la NEP —y, por otra parte, conforme a la visión de la oposición de izquierda—, la dirección del Partido encuentra que es indispensable poner término a las concesiones. Pasa a la ofensiva por todos los medios. Em prende la colectivización forzada, y en una atmósfera de guerra civil, Bujarin y sus amigos mantienen el punto de vista de la NEP. “Esta etapa, dice Bujarin en el proceso, la considero como una transición a la ‘contabilidad por partida doble sobre toda la línea del frente’”.<sup>19</sup> Es decir, que a partir de ese momento, al haberse comprometido a fondo la dirección stalinista en la colectivización, de buen grado o de mal grado los opositores juegan el papel de contrarrevolucionarios. Es preciso saber que hablaban un lenguaje rudo. La plataforma de Riutin, de la cual Bujarin reconoce haber tenido conoci-

<sup>18</sup> LENIN, *Discurso del IV Congreso Mundial de la Internacional Comunista*, noviembre 13 de 1922.

<sup>19</sup> *Memoria Taquigráfica de los Debates*, págs. 413 y 415.

miento, definía a Stalin como el “gran agente provocador”, el “enterrador de la Revolución y del Partido”. Siendo así, ¿por qué Bujarin, en el lenguaje de los stalinistas, no sería un provocador? Trotsky sostenía un programa de industrialización, pero por medio de métodos más suaves. “En presencia de la colectivización forzada, dice Bujarin, Trotsky toma, de hecho, partido por el *kulak*. (. . .) Trotsky tuvo que sacarse su uniforme izquierdista. Cuando las cosas llegaron a la formulación precisa de lo que debía hacerse al fin de cuentas, se reveló de pronto su plataforma de derecha, es decir, que le fue preciso hablar de descolectivización, etc.<sup>20</sup>. La violenta política de la dirección stalinista había creado una crisis tal que sólo dos partidos eran posibles: estar a favor o estar en contra, y discutir los medios era de hecho diferir la colectivización y la industrialización.” ¿Hemos *querido* restaurar el capitalismo?, pregunta en substancia Bujarin. No es ésta la cuestión. No se trata de lo que queríamos, sino de lo que hacíamos. “Yo quería tocar otro aspecto de la cuestión, en mi parecer mucho más importante, *el lado objetivo de este asunto, porque aquí se plantea el problema de la imputabilidad y de la apreciación desde el punto de vista de los crímenes revelados en el proceso* (. . .) los contrarrevolucionarios de derecha representaban en un comienzo, según parece, una “desviación”, una de esas desviaciones que principian por ser un descontento con motivo de la colectivización, con motivo de la industrialización, bajo el pretexto de que la industrialización arruina la producción. A primera vista era lo esencial (. . .). Cuando toda la máquina del Estado, todos los

<sup>20</sup> *Memoria Taquigráfica de los Debates*, págs. 413 y 415.

medios, las mejores fuerzas fueron movilizadas para la industrialización del país, para la colectivización, nosotros nos encontramos con los *kulaks*, los contrarrevolucionarios, nos encontramos con los restos capitalistas que existían todavía en esa época en el dominio de la circulación de mercaderías (. . .). En esa época, nuestra psicología de conspiradores contrarrevolucionarios se afirmaba cada vez más en ese sentido: el *koljós* era la música del futuro. Es preciso multiplicar los ricos propietarios. Tal era el giro formidable que se había operado en nuestra manera de ver (. . .). En 1917 no se le hubiese ocurrido a ninguno de los miembros del Partido, yo incluido, lamentarnos por alguno de los guardias blancos ejecutados; pero en el período de la liquidación de los *kulaks*, en 1929-1930, nos lamentábamos por los *kulaks* despojados (. . .). ¿A quién de nosotros se le hubiera ocurrido, en 1919, imputar la ruina de nuestra economía, imputar esa ruina a los bolcheviques en lugar de imputarla al sabotaje? Nadie. Eso hubiese parecido abiertamente una traición. Y sin embargo, desde 1928, yo mismo dí una fórmula relativa a la explotación militar-federal de los campesinos, es decir, que yo imputaba las costas de la lucha de clases no a la clase hostil al proletariado, sino justamente a la dirección del mismo proletariado. Este es un giro de 180° Significa que sobre ese punto las plataformas políticas e ideológicas se han transformado en plataformas contrarrevolucionarias (. . .). La lógica de la lucha llevaba a la lógica de las ideas y nos conducía a modificar nuestra psicología, a contrarrevolucionar nuestros fines”<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Págs. 405-406. (Los subrayados son nuestros. Es visible que Bugarin dice aquí lo que piensa y da su propia versión de los “crímenes” de la oposición, como lo confirma la interrupción del Presidente del Tribunal (“Usted nos está dando una conferencia”, pág. 406).

Sobre todos los puntos de la acusación, el punto de vista de Bujarin es el mismo: coloca en el origen de su actividad una cierta apreciación de las perspectivas y muestra que en la situación dada, y por la lógica de la lucha, las consecuencias de esta apreciación eran de hecho contrarrevolucionarias, que él tiene pues que responder por una traición histórica. Evidentemente no, Bujarin no era fascista. Hasta tomó precauciones contra las tendencias bonapartistas que sospechaba en los medios militares. Lo cierto es que, en la batalla de la colectivación, la oposición no podía apoyarse más que sobre los *kulaks*, sobre los elementos mencheviques y socialistas revolucionarios que podían quedar y sobre ciertos elementos del ejército —no podía derribar la dirección del Partido sino con ellos—, que la oposición debía dividir el poder con ellos y que así, en el límite, se encuentran allí “elementos de cesarismo”<sup>22</sup>. Evidentemente no, Bujarin no había hecho causa común con los medios cosacos de guardias-blancos que se encontraban en el extranjero. Pero, políticamente, la oposición *kulak* le interesaba. Se informó sobre las revueltas *kulaks* por medio de amigos que venían del Cáucaso del Norte o de Siberia, quienes a su vez se habrían informado en los medios cosacos. Acepta pues la responsabilidad por esas revueltas<sup>23</sup>. Una política marxista no es en primer lugar un sistema de ideas, es la lectura de la historia efectiva, y Bujarin, como marxista, no buscaba tanto poner en pie un *plan* como descubrir en el interior de la U.R.S.S. las fuerzas que él creía activas. Dentro de ese espíritu comprobaba que “el Cáucaso del Norte era uno de los lugares en donde el descontento de

<sup>22</sup> Pág. 7.

<sup>23</sup> Pág. 424.

los campesinos se manifestaba y continuaría manifestándose con mayor fuerza”<sup>24</sup>. Si luego de eso se ponen, como se dice, “los puntos sobre las íes”, si se transforma la espera en complicidad, hay un agrandamiento y falsificación de los hechos, pero la interpretación sigue permitida históricamente, porque el hombre de Estado se define no por lo que él mismo hace, sino en base a las fuerzas con que cuenta. El papel del fiscal es exponer sobre el plano de la historia y de lo objetivo la actividad de Bujarin. Bujarin considera legítima la interpretación; sólo quiere que se sepa que es una interpretación y que él no está unido a los cosacos sino en la perspectiva. Vishinsky pregunta:

—¿Sí o no, sus cómplices del Cáucaso del Norte estaban en relación con los medios cosacos de emigrados blancos en el extranjero?

—Yo no sé nada —dice Bujarin.

—Rykov lo dice.

—Si Rykov lo dice debe ser verdad.

—Pero usted ¿lo niega?

—Yo no lo niego, no sé nada.

—Conteste por sí o por no.

—Es posible, es probable, pero yo no sé nada.

Vishinsky se coloca en las cosas donde nada hay indeterminado. Quisiera borrar ese lugar de la indeterminación, la conciencia de Bujarin, donde existían cosas no *sabidas*, zonas de vacío, y no dejar ver sino las cosas que hizo o dejó de hacer.

Una oposición consecuente no puede ignorar a los países extranjeros que hacen presión sobre las fronteras de la U.R.S.S. Le es necesario “utilizar los antago-

<sup>24</sup> Pág. 146.

nismos entre las potencias imperialistas”<sup>25</sup>, es decir, tomar partido por ciertos Estados burgueses contra otros, o al menos “neutralizar”<sup>26</sup> a los adversarios. El gobierno soviético había neutralizado en Brest-Litovsk a Alemania al precio de un desmembramiento parcial, y la oposición, puesto que también cree estar en el sentido de la historia, tiene evidentemente los mismos derechos. También tiene las mismas responsabilidades: realizar contactos directamente con el enemigo ya es ayudarlo. En esos sondajes es evidente que cada uno trata de engañar al otro. “Método poco seguro”, dice Vishinsky. “Siempre es así”,<sup>27</sup> contesta Bujarin. Y efectivamente, en un mundo donde, más allá de los contratos establecidos, el poder de cada uno de los contratantes queda como una cláusula tácita, cada pacto significa otra cosa que lo que en él se encuentra estipulado, una apertura diplomática es un signo de debilidad, siempre existe un riesgo al hacerla, y en particular el riesgo de que la neutralización de Alemania sea un día reprochada a Bujarin como una traición, mientras que para el gobierno de 1917 (que por otra parte no podía elegir) es un título de gloria. En lo que a él respecta, Bujarin estaba en contra de las concesiones territoriales; pero le era preciso contar con aquellos amigos suyos que las juzgaban necesarias en esa ocasión. Naturalmente nunca fueron precisadas y la oposición no vendió Ucrania por el poder. Pero ciertos opositores juzgaban que sería preciso terminar por ceder. En esta apreciación de ciertos hechos eventuales, todo se presenta como ya dado. Bujarin, por su cuenta, no era un derrotista. Pero muchos hombres en la oposición creían a la U.R.S.S.

<sup>25</sup> Pág. 818.

<sup>26</sup> Págs. 436 y 450.

<sup>27</sup> Pág. 466.

incapaz de resistir sola una agresión del extranjero <sup>28</sup>. Si se considera la derrota inevitable, es preciso tomarla como un elemento del problema. Toda acción supone un cálculo del futuro, lo que ya contribuye a tornarlo inevitable. Aun suponiendo que exista, en el verdadero sentido de la palabra, una ciencia del pasado, nadie sostuvo nunca que existiese una ciencia del futuro, y los marxistas son los últimos en hacerlo. Existen *perspectivas*, pero, la palabra lo expresa suficientemente, no se trata sino de un horizonte de probabilidades, comparable al de nuestra percepción, que puede, a medida que nos aproximamos y que se convierte en presente, revelarse bastante diferente del que esperábamos. Sólo las grandes líneas son ciertas, o más exactamente ciertas posibilidades están excluidas: una estabilización definitiva del capitalismo por ejemplo está excluida. Pero cómo y por qué caminos el socialismo se convertirá en realidad, eso queda para una estimación de la coyuntura cuya dificultad subraya Lenin al señalar que el progreso no es recto como la perspectiva Nevsky. Esto quiere decir no solamente que ciertos cambios pueden imponerse, sino más aún que ni siquiera *sabemos*, al comenzar una ofensiva, si ella deberá ser proseguida hasta el fin o si por el contrario será preciso pasar a la retirada estratégica. Sólo se podrá decidir en el curso del combate y de acuerdo con el comportamiento del adversario <sup>29</sup>. Todo esbozo es sin embargo una elección y ex-

<sup>28</sup> Es sabido que Trotsky formuló categóricamente ese pronóstico en *La Revolución traicionada*.

<sup>29</sup> "Nosotros no debemos solamente saber lo que haremos si comenzamos directamente la ofensiva y si alcanzamos la victoria; en una época revolucionaria eso no es muy difícil. Pero no es lo más importante o al menos lo más determinante. Durante la revolución hay siempre momentos en que el adversario pierde la cabeza. Si lo atacamos durante uno de esos momentos podemos vencerlo fácilmente. Pero todavía no



presa, al mismo tiempo que ciertas posibilidades objetivas, el vigor y la justeza de la conciencia revolucionaria de cada uno. *Aquel que traza perspectivas de ofensiva puede ser tratado siempre como provocador, aquel que traza perspectivas de repliegue puede ser tratado siempre como contrarrevolucionario.* Los amigos de Bujarin contaban con la derrota y actuaban en consecuencia. Pero contar *con* la derrota es, en cierto modo basarse *en* la derrota.

Toda la polémica entre Vishinsky y Bujarin está basada sobre dos palabras tan cortas como éstas. “Cuando le pregunté a Tomski, declara Bujarin, cómo concebía el mecanismo del golpe de Estado, me respondió que eso correspondía a la organización militar que debía abrir el frente”. Vishinsky traduce: “¿Usted proyectaba abrir el frente a los alemanes?” “No, repite Bujarin, Tomski me había dicho que los militares debían abrir el frente”.

*Bujarin:* El había dicho “debían”, pero el sentido de esa palabra es *müssen* y no *sollen*.

*Vishinsky:* Deje, por favor, su filología. “Debía” quiere decir “debía”.

*Bujarin:* Eso quiere decir que en los medios militares existía la idea de que, en ese caso, los medios militares...

*Vishinsky:* No, no se trata de ideas, pero ellos *debían*. Eso quiere decir...

*Bujarin:* No, eso no quiere decir.

es nada, porque si nuestro adversario se rehace, si concentra sus fuerzas, puede muy fácilmente provocarnos para que lo atacemos y rechazarnos por años. Pienso pues que la idea de que tenemos que preparar la retirada es muy importante, no solamente desde el punto de vista teórico sino sobre todo desde el punto de vista práctico. Todos los partidos que piensan iniciar la ofensiva contra el capital deben también pensar en su retirada.” (Discurso de Lenin al *IV Congreso de la Internacional Comunista*, noviembre 13 de 1922).

*Vishinsky:* ¿Eso quiere decir que ellos no debían abrir el frente?

*Bujarin:* ¿Pero desde el punto de vista de quién? Tomski hablaba de lo que los militares le habían dicho, de lo que le había dicho Enukidzé. . .

*Vishinsky:* Permítame citar las declaraciones de Bujarin, tomo 5, folios 95-96 (. . .). Está escrito más abajo: “A eso respondí que en ese caso sería oportuno pasar a la justicia a los responsables de la derrota sobre el frente. Eso nos permitirá arrastrar detrás nuestro a las masas jugando con lemas de orden patriótico (. . .)”.

*Bujarin:* Eso no quiere decir “jugar” en el sentido despectivo de la palabra. . .

*Vishinsky:* Acusado Bujarin: el hecho de que usted siguió, en esa ocasión, el procedimiento jesuítico, el procedimiento de la perfidia, está atestiguado igualmente por lo que viene después. Permítame leer la continuación: “Tenía presente que, por eso mismo, es decir, por medio de la condena de los responsables de la derrota, podríamos librarnos, de paso, del peligro bonapartista que me inspiraba inquietudes”<sup>30</sup>.

El escenario aparece claro: existe el patriotismo de las masas, existe en ciertos militares un espíritu derrotista; abatiremos la dictadura por la derrota y liquidaremos a los militares apoyándonos sobre las masas. El objetivo de Bujarin no es patriótico, pero menos aún antipatriótico. Se trata de utilizar la coyuntura para establecer una nueva dirección del régimen. No es Bujarin quien creó el derrotismo de los militares. “*Ciudadano procurador, yo digo que se trataba de un hecho político*”<sup>31</sup>. La historia no es una continuación de com-

<sup>30</sup> Pág. 461.

<sup>31</sup> Pág. 434.

plots o de maquinaciones en la cual voluntades deliberadas orientarían el curso de las cosas. En realidad los complots mismos sincronizaban las fuerzas existentes <sup>32</sup>. El político se equivocaría si declinara la responsabilidad de los movimientos que utiliza, como sería equivocado imputarle sus proyectos particulares. La filosofía de la historia tendría mucho que aprender del vocabulario comunista. Una política comunista no elige fines, *se orienta* sobre fuerzas que están obrando. Se define menos por sus ideas que por la posición que ocupa en la dinámica de la historia. La responsabilidad de un movimiento está determinada por el papel que desempeña en la coexistencia, así como el carácter de un hombre reside en su proyecto fundamental mucho más que en sus decisiones deliberadas. Es posible tener que responder pues por actos de traición sin haber querido realizar ninguno. Diez veces, en el curso de los procesos de 1938, los acusados, apurados por confesar, contestaban: “Efectivamente es la fórmula” <sup>33</sup>, “Se podría contestar que sí” <sup>34</sup>, “No valgo mucho más que un espía” <sup>35</sup>, “Se podría formular así” <sup>36</sup>. Para un lector apresurado es el equivalente de un reconocimiento (pero ¿qué importa pasar por un espía ante los ojos de la gente apurada?). Para los marxistas del futuro esas fórmulas preservan el honor revolucionario de los que son acusados.

<sup>32</sup> “Discúlpeme, ciudadano procurador —dice una vez Bujarin—, pero usted plantea la cuestión de una manera demasiado personal. Esa corriente tuvo nacimiento...” y Vishinsky lo interrumpe: “Yo no pregunto en qué momento esa corriente tuvo nacimiento, yo le pregunto en qué momento fue organizado ese grupo.” (pág. 540).

<sup>33</sup> Bujarin, pág. 430.

<sup>34</sup> Bujarin, pág. 441.

<sup>35</sup> Rykov, pág. 441.

<sup>36</sup> Bujarin, pág. 148.

¿Habría habido conversaciones entre la oposición y el gobierno alemán? ¿Las conocía Bujarin? No, pero “en general” consideraba útiles las conversaciones. ¿Las aprobó o las desaprobó cuando las conoció? No las desaprobó, por lo tanto las aprobó. “Le pregunto, insiste Vishinsky, si usted las aprobó o no”.

*Bujarin:* Le repito, ciudadano procurador: desde el momento en que yo no las desaprobé, luego quiere decir que las aprobé.

*Vishinsky:* Por consiguiente ¿usted las aprobó?

*Bujarin:* Si yo no las desaprobé, por consiguiente las aprobé.

*Vishinsky:* Eso es lo que le pregunto: luego ¿usted las aprobó?

*Bujarin:* Por consiguiente equivale a luego.

*Vishinsky:* ¿Luego?

*Bujarin:* Luego, las aprobé <sup>37</sup>.

Y Rykov, para terminar, da la fórmula: “Ninguno de los dos somos niños. Si no se aprueba una cosa es preciso combatirla. En esas cuestiones no se puede jugar a ser neutral” <sup>38</sup>. Sólo los niños imaginan que sus vidas son separables de la de los otros, que su responsabilidad se limita a lo que ellos mismos han hecho, que existe una frontera entre el bien y el mal. Un marxista sabe bien que cada iniciativa humana polariza intereses, no todos confesables. Trata simplemente de hacer las cosas de tal manera que, en esa confusión, las fuerzas progresistas salgan a la luz. En un mundo en lucha nadie puede vanagloriarse de tener las manos puras. Bujarin no desaprobó las relaciones establecidas con los alemanes. Stalin firmó el pacto germano-soviético. ¿Qué

<sup>37</sup> Págs. 434-435.

<sup>38</sup> Pág. 435.

importa cuando se trata de salvar la revolución, es decir, el porvenir humano? Todos los marxistas (y supongo que algunos otros) conocen bien esta ambigüedad de una historia desgarrada. Es por eso que sus polémicas son tan violentas, por eso que “traidor” y “provocador” son términos clásicos en sus discusiones, por eso también que se los ve, luego de las peores polémicas, reconciliarse. Es que no se trata de un juicio sobre la persona, sino de una apreciación del papel histórico. Es por eso que, en los mismos procesos, los acusados hablan con los jueces de igual a igual y a veces más parecen colaboradores que adversarios.

Pero en fin, si la oposición corría el riesgo de volverse contrarrevolucionaria y lo sabía, ¿por qué mantenía esta línea? Y si la mantuvo, ¿por qué la abandona el día del proceso? Porque han intervenido nuevos hechos que trastornan las perspectivas y transforman a la oposición en aventura. La amenaza extranjera de guerra se hizo precisa. “. . . Me acuerdo y no lo olvidaré nunca mientras viva, dice Rakovski, una circunstancia que me condujo definitivamente por el camino del reconocimiento de mi culpabilidad. Una vez, durante la instrucción, era en verano, me enteré primeramente del desencadenamiento de la agresión japonesa contra China, contra el pueblo chino; supe de la agresión sin disfraz de Alemania, de Italia, contra el pueblo español. . . Conocí los preparativos afiebrados de todos los Estados fascistas en vista de la declaración de la guerra mundial. Lo que habitualmente el lector conoce día a día por cuentagotas a través de los telegramas, yo lo supe todo de golpe, en dosis fuerte y masiva. Quedé literalmente aterrado. . .”<sup>39</sup>. Y Bujarin: “Hace ya más de un año que

<sup>39</sup> Pág. 333.

estoy en la prisión. Ignoro, por consiguiente, lo que pasa en el mundo; pero a juzgar por algunas briznas de realidad que me llegan por casualidad, veo, siento y comprendo que los intereses que hemos traicionado tan criminalmente entran en una nueva fase de su desarrollo gigantesco: que aparecen ahora sobre la escena internacional como el más grande, el más poderoso factor de la etapa proletaria internacional”<sup>40</sup>. La colectivización forzada, el ritmo de la industrialización o el de los planes quinquenales dejan de ser materia de discusión a partir del momento en que se torna claro que se trabaja a corto plazo y que la existencia del Estado soviético va a ser puesta en juego. La inminencia de la guerra aclara retrospectivamente los años pasados y hace ver que pertenecían ya a esta “nueva etapa de la lucha de la U.R.S.S.”<sup>41</sup>, en la cual no puede entrar en discusión la consolidación de un frente. Detenido algunos años antes<sup>42</sup>, hasta juzgado algunos meses antes, tal vez Bujarin se hubiera negado a capitular. Pero en la situación mundial de 1938 el aplastamiento de la oposición no puede ser tomado ya por un accidente: Bujarin y sus amigos han sido derrotados; esto quiere decir que tenían contra sí una policía ejercitada, una dictadura implacable, pero su fracaso significa algo más esencial: significa que el sistema que los ha destrozado era una necesidad de la fase histórica. “La historia mundial es un tribunal universal”, dice Bujarin<sup>43</sup>.

Existe, pues, un drama de los procesos de Moscú, del cual Koestler está lejos de dar la verdadera fórmula.

<sup>40</sup> Pág. 814.

<sup>41</sup> Pág. 827.

<sup>42</sup> Bujarin no fue detenido antes, y es preciso señalar que la represión no ataca a la cabeza del Partido sino en los años de la preguerra.

<sup>43</sup> *Ultima declaración*, pág. 826.

No se trata del Yogi en lucha con el Comisario, la conciencia moral en lucha con la eficacia política, el sentimiento oceánico en lucha con la acción, el corazón en lucha con la lógica, el hombre “sin lastre” en lucha con la tradición: entre esos antagonistas no hay un terreno común y por consiguiente no hay encuentro posible. Cuanto más puede suceder que en un mismo hombre las dos actitudes alternen según las circunstancias. Es patético, pero no se trata más que de un caso de psicología: se lo ve pasar de una actitud a la otra sin que siga siendo el mismo en los dos momentos. A veces es el Yogi, y entonces olvida la necesidad en la cual nos encontramos de realizar nuestra vida hacia el exterior para que sea verdadera, a veces se vuelve Comisario y entonces está pronto a confesarse cualquier cosa. Pasa del cientificismo a los desarreglos de la vida interior, es decir, de una tontería a otra. Por el contrario, lo verdaderamente trágico comienza cuando *el mismo hombre* comprendió al mismo tiempo que no podría negar la figura objetiva de sus acciones, que él es lo que es para los otros en el contexto de la historia, y que sin embargo el motivo de su acción sigue siendo el valor del hombre tal como él lo siente inmediatamente. Entonces, entre lo interior y lo exterior, la subjetividad y la objetividad, el juicio y el aparato, ya no tenemos sólo una serie de oscilaciones, sino una relación dialéctica, es decir, una contradicción fundada en verdad, y el mismo hombre trata de realizarse en ambos planos. No tenemos sólo un Rubashov que capitula sin condiciones cuando siente los lazos de camaradería del Partido y que desaprueba su pasado cuando escucha los gritos de Bogrov, tenemos un Bujarin que acepta mirar en la historia y motiva históricamente su

condena, pero defiende su honor revolucionario. Bujarin, como todo hombre, se presta a una explicación psicológica. Lenin decía de él: “Se fía de todos los comadreríos y es endiabladamente *inestable* en política”. Y además: “La guerra lo empujó hacia ideas semi-anarquistas. En la conferencia donde fueron adoptadas las resoluciones de Berna (primavera de 1915) presentó una tesis . . . el colmo de la ineptitud, de la vergüenza, un semianarquismo”. Opositor, unido a la dirección stalinista, nuevamente opositor, unido a ella una vez más, puede ser y debe ser comprendido como un intelectual arrojado a la política. Si el papel y el hábito del intelectual es el de descubrir, para un conjunto dado de hechos, varias significaciones posibles y confrontarlas metódicamente, mientras que el político es aquel que, tal vez con menos ideas, percibe con mayor seguridad la significación efectiva y algo así como la configuración de una situación dada, es posible explicar la inestabilidad de Bujarin por la psicología del profesor. Sin embargo, dentro del cuadro del marxismo es donde varía, hay allí una constante de su carrera, y los hábitos del profesor por lo tanto no lo explican todo en su caso. En el proceso de 1938 lo patético personal se borra para transparentar un drama que está unido a las estructuras más generales de la acción humana, una tragedia verdadera que es la de la contingencia histórica. Sea cual fuere su buena voluntad, el hombre emprende la acción sin poder apreciar exactamente su sentido objetivo, se construye una imagen del porvenir que no se justifica sino por su probabilidad, que en realidad solicita al porvenir y sobre el cual entonces puede ser condenado, pues sólo el acontecimiento no es equívoco. Una dialéctica cuyo curso no es completamente pre-



visible puede transformar las intenciones de los hombres en lo contrario, y sin embargo es preciso tomar partido en seguida. En resumen, como lo dijo Napoleón y como Bujarin lo repitió antes de callarse: “El destino es la política”<sup>44</sup>, por lo tanto el destino no es aquí un “*fatum*” escrito anticipadamente sin nuestro conocimiento, sino la colisión, en el corazón mismo de la historia, de la contingencia y del acontecimiento, de lo eventual que es múltiple y lo actual que es único, y la necesidad en la cual nos encontramos, en la acción, de dar como realizado uno de los posibles, como ya presente uno de los futuros. El hombre no puede suprimirse a sí mismo como libertad y como juicio —lo que llama el curso de las cosas no es nunca más que el curso de las cosas visto por él—, ni negar la competencia del tribunal de la historia, puesto que, al actuar, comprometió a los demás y, poco a poco, la suerte de la humanidad. Ir en el sentido de la historia sería una fórmula simple si el sentido de la historia fuese evidente en el presente. ¿Pero es preciso pensar, con la oposición de la derecha, que la historia va hacia una estabilización del capitalismo en el mundo, que la U.R.S.S. no puede, en ese contexto, realizar en su territorio el socialismo, y por consiguiente que debe replegarse y acentuar su NEP? ¿Es preciso pensar, por el contrario, con la oposición de izquierda, que al dar por realizada la estabilización del capitalismo se la fortificaría y que es necesario preparar simultáneamente el socialismo por la industrialización y la colectivización y tomar la ofensiva hacia afuera por intermedio de los partidos comunistas nacionales? ¿Es preciso en fin pensar con el cen-

<sup>44</sup> Pág. 826.

tro stalinista que en el corto plazo que precede a la guerra, la historia exige que se gane tiempo en el exterior por medio de una política oportunista y que se apresure el equipamiento económico de la U.R.S.S. por todos los medios? La historia nos ofrece líneas de hechos que se trata de prolongar hacia el futuro, pero no nos hace conocer con una evidencia geométrica la línea de los hechos privilegiados que finalmente dibujará nuestro presente cuando éste se haya cumplido. Más aún, al menos en ciertos momentos nada es definitivo en los hechos, y la historia espera justamente nuestra abstención o nuestra intervención para tomar forma. *Esto no quiere decir que podamos hacer cualquier cosa*: hay grados de semejanza que no dejan de significar algo. Pero esto quiere decir que cualquier cosa que hagamos, la haremos arriesgándonos. Esto no quiere decir que se deba dudar y rehuir la decisión, sino que ésta puede conducir al hombre de Estado a la muerte y la Revolución al fracaso. Lenin se puso a bailar cuando la Revolución rusa sobrepasó el tiempo que había durado la Comuna. Hay una tragedia de la Revolución y el revolucionario eufórico pertenece a las imágenes ilusorias. Esa tragedia se agrava cuando se trata de saber, no sólo si la Revolución triunfará de sus enemigos, sino, lo que es más, quién de entre los revolucionarios ha leído mejor la historia. Finalmente llega al colmo en el opositor persuadido que la dirección revolucionaria se equivoca. Entonces no solamente existe la fatalidad —una fuerza exterior que quiebra una voluntad—, sino verdaderamente la tragedia —un hombre en lucha con fuerzas exteriores *cuyo cómplice es el secreto*—, porque el opositor no puede estar a favor, ni completamente en contra de la dirección en el poder. Deja de

existir la división entre el hombre y el mundo, y queda planteada entre el hombre y sí mismo. Este es todo el secreto de las confesiones de culpabilidad en los procesos de Moscú.

Bujarin sabe que, a pesar de todo, la infraestructura de un Estado socialista se construye, reconoce en lo que se está haciendo sus propias intenciones, sus propios lemas de antes. Y sin embargo no puede formar bloque con la dirección, puesto que piensa que va hacia un fracaso. El famoso *ni contigo ni sin ti*, que era la fórmula de un sentimiento, se convierte, en los momentos ambiguos de la historia, en la de toda acción humana, porque ésta se transforma en las cosas, no se reconoce en lo que ha producido, y sin embargo no puede negarse a sí misma sin contradicción.

En política, como en el orden de los sentimientos, unos rompen entonces el pacto, otros sobrepasan el desacuerdo a fuerza de abnegación o por una conducta totalmente voluntaria, otros, en fin, no quieren separarse ni callarse, porque su fidelidad y su crítica vienen de un mismo principio: son fieles al partido porque creen en la revolución, que es un proceso en las cosas, y critican al partido porque creen en la revolución, que es también una idea en los espíritus. Es lo que expresa muy bien Bujarin en un lenguaje de circunstancias: "(...) cada uno de nosotros (...) tenía un singular desdoblamiento de conciencia, una fe incompleta en su trabajo contrarrevolucionario. No diré que esta conciencia fuese un defecto, pero era incompleta. De allí esta especie de semiparálisis de la voluntad, esta disminución de los reflejos (...). Esto no provenía de la ausencia de ideas consecuentes, sino de la grandeza objetiva de la edificación socialista (...). Se creó allí

una doble psicología (...). A veces yo mismo me entusiasmaba glorificando en mis escritos la edificación socialista; pero al día siguiente me retractaba por mis acciones prácticas de carácter criminal. Se formó allí lo que en la filosofía de Hegel se llamaba una conciencia desdichada (...). Lo que constituye el poder del Estado proletario, no radica sólo en que haya aplastado las bandas contrarrevolucionarias, sino también en que ha descompuesto interiormente a sus enemigos, desorganizado su voluntad”<sup>45</sup>. Es verdad que al término de la historia la conciencia debía, según Hegel, reconciliarse consigo misma. La conciencia desdichada era la conciencia alienada, colocada frente a una trascendencia que no podía abandonar ni asumir. Cuando la historia dejara de ser historia de los señores y se convirtiera en historia humana, cada uno debía encontrarse en la obra común y realizarse en ella. Pero el país de la Revolución no está todavía al término de la historia: la lucha de clases no se termina, por un toque de varita mágica, con la Revolución de Octubre<sup>46</sup>, la conciencia desdichada no desaparece por decreto. La revolución, especialmente cuando sobreviene en un país donde las premisas económicas del socialismo no están dadas todavía, no hace más que comenzar con la insurrección victoriosa, es un porvenir. Mientras las infraestructuras no hayan sido construidas podrá haber conciencias desdichadas, opositores que se le unen, que pasan a la oposición, que vuelven a tomar su sitio en el trabajo común por un esfuerzo voluntario más que por un movimiento espontáneo. Las confesiones en los

<sup>45</sup> *Última declaración*, pág. 824.

<sup>46</sup> LENIN, *La Enfermedad Infantil del Comunismo*, edición del P. C. F., 1945, pág. 23.

procesos de Moscú no son más que el caso límite de esas cartas de sumisión dirigidas al Comité Central que formaban parte de la vida cotidiana de la U.R.S.S. en 1938. Sólo son misteriosas para quienes ignoran la relación de lo subjetivo y lo objetivo en una política marxista. “La confesión de los acusados es un principio jurídico medieval”, dice Bujarin <sup>47</sup>. Y sin embargo se confiesa responsable. Quiere decir que la edad media no terminó, que la historia no ha dejado de ser diabólica, que no ha expulsado todavía de sí su genio maligno, que sigue siendo capaz de mistificar la buena conciencia o conciencia moral y convertir la oposición en traición. En la medida en que la alienación y la trascendencia persisten, el drama del opositor en el Partido es, al menos formalmente, el drama del herético en la Iglesia, no porque el comunismo sea, como se lo dice vagamente, una religión, sino porque en un caso como en el otro el individuo admite por anticipado la jurisdicción del acontecimiento y, al haberle reconocido a la Iglesia una significación providencial, al proletariado y a su dirección una misión histórica, al admitir que todo lo que sucede está permitido por Dios o por la lógica de la historia, no puede hacer valer hasta el fin su propio sentimiento contra el juicio del Partido o de la Iglesia.

Como la Iglesia, el Partido rehabilitará tal vez a quienes condenó cuando una nueva fase de la historia cambie el sentido de sus conductas. Así es que se colocan los jalones para una justificación personal: la *Memoria Taquigráfica de los Debates* está allí. Entre otras cosas se ve en ella a Rykov y Bujarin batallando para que se

<sup>47</sup> *Última declaración*, pág. 826.

atengan a las declaraciones que hicieron durante la instrucción, como si un contrato (expreso o tácito) les diese el derecho de no ir más allá <sup>48</sup>. Escuchamos declarar a Bujarin que a algunos de sus coacusados los ve por primera vez en su vida <sup>49</sup>, que otros, antes amigos suyos, son ahora irreconocibles <sup>50</sup>, y que “las personas sentadas en ese banco de acusados no forman un grupo” <sup>51</sup>. Si esas palabras, traducidas a todos los idiomas, han sido lanzadas a través del mundo y propuestas a la atención de todos, es porque el Comisariado del Pueblo de la Justicia lo decidió así. Lo trágico de los procesos y el sacrificio de Bujarin pueden ser medidos mediante la comparación de dos textos. Vishinsky decía en 1938: “La importancia histórica de ese proceso estriba en primer lugar en que descubrió hasta el fin la naturaleza de los bandidos del bosque de derechistas y trotskistas privado de toda ideología; descubrió que ese bloque (. . .) era una agencia de mercenarios de los servicios de espionaje fascista” <sup>52</sup>. Ocho años más tarde y después de una guerra victoriosa, Stalin declaraba: “No se puede decir que la política del Partido no haya tropezado con contradicciones. No solamente gente atrasada que evita siempre todo lo nuevo, sino también muchos miembros notables de nuestro Partido han empujado sistemáticamente al Partido hacia atrás y se esforzaron por todos los medios posibles de encaminarlo sobre la vía capitalista ‘habitual’ del desarrollo. Todas esas maquinaciones de los trotskistas y de los elementos de derecha dirigidas contra el Partido, toda su actividad de

<sup>48</sup> Págs. 438 y 445.

<sup>49</sup> Pág. 816.

<sup>50</sup> Pág. 529.

<sup>51</sup> Pág. 817.

<sup>52</sup> Págs. 665-666.

sabotaje hacia las medidas de nuestro gobierno no han perseguido más que un solo fin: tornar vana la política del Partido y frenar la obra de industrialización y de colectivización”<sup>53</sup>. Que en lugar de “no han perseguido más que un solo fin”, se diga “no podían tener más que un solo resultado”, o “un solo sentido”, y la discusión está cerrada.

<sup>53</sup> Discurso publicado por *Scanteia*, órgano central del P. C. rumano. 13 de febrero de 1946.





### CAPÍTULO III

## EL RACIONALISMO DE TROTSKY

Si se convierte a los procesos de Moscú en un drama de la responsabilidad nos alejamos ciertamente de la interpretación que les da Vishinsky, pero también de la interpretación izquierdista. De acuerdo al menos por una vez, Vishinsky y Trotsky admiten ambos que los procesos de Moscú no plantean ningún problema; el primero porque los acusados son pura y simplemente culpables, el segundo porque son pura y simplemente inocentes. Para Vishinsky es preciso creer en las confesiones de los acusados y no se debe creer en las restricciones que las acompañan. Para Trotsky es preciso creer en las restricciones y dar como nulas las confesiones. Han confesado bajo la amenaza del revólver y porque esperaban salvar sus propias vidas o sus familias, han confesado sobre todo porque no eran verdaderos bolcheviques-leninistas sino opositores de derecha, prontos a la capitulación. Faltos de una plataforma marxista verdaderamente sólida, debían sentirse tentados a unirse a la dirección stalinista cada vez que la situación se distendía en el país, y por el contrario tentados a pasar a la oposición en los períodos de crisis o de guerra civil encubierta, como por ejemplo en la época de la colectivización forzada. Eran inestables porque tenían ideas

confusas y más emoción que pensamiento. Pero todo nuevo acto de plegarse se hacía cada vez más oneroso. Para volver a encontrar sus lugares en el Partido debían negar cada vez más completamente sus propias tesis de la víspera. De allí que hayan terminado por tener un espíritu escéptico y cínico que se traducía tanto por medio de la crítica frívola como por la obediencia sin vergüenza. Estaban “destrozados”. El caso de esos inocentes prontos a la capitulación no es más que un caso psicológico. En la historia no existe la ambivalencia, sólo hay hombres irresolutos.

Trotsky conocía mejor que nosotros el carácter de los hombres de los cuales habla. Justamente es por eso que abusa de la explicación psicológica en lo que concierne a las capitulaciones. Su conocimiento de los individuos le oculta la significación histórica del hecho. Es preciso buscar más allá de la psicología, unir las “capitulaciones” a la fase histórica en la cual aparecen y finalmente a la estructura misma de la historia. Los opositores que han aceptado capitular y que han sido juzgados públicamente son precisamente los más conocidos, los que habían desempeñado el papel más importante en la Revolución de Octubre (con excepción, naturalmente, de Trotsky mismo), por lo tanto probablemente los marxistas más conscientes. A partir de este hecho no resulta razonable explicar las capitulaciones únicamente por la debilidad del carácter y del pensamiento político; es forzoso creer que son motivadas por la fase presente de la historia. En su fase stalinista la U.R.S.S. se encuentra en tal situación que, para la generación de Octubre, se hace igualmente difícil adaptarse como oponerse hasta el fin. Es un hecho indiscutible que los procesos de Moscú liquidan a los princi-

pales representantes de esta generación. Zinoviev, Kamenev, Rykov, Bujarin, Trotsky componían junto con Stalin el Comité Político de Lenin. Los dos primeros han sido fusilados como consecuencia del proceso de 1936, el tercero luego del proceso de 1937, el cuarto luego del proceso de 1938. Rykov y Bujarin eran todavía miembros del Comité Central de 1936. Piatakov y Radek, miembros igualmente del Comité Central, fueron ejecutados en 1937. El que dirige el juicio contra ellos entró tardíamente al Partido, después de la Revolución. Entre los seis hombres de primer orden que mencionaba el testamento de Lenin sólo queda Stalin. Todos estos hechos son indiscutibles, y también resulta evidente que Lenin se habría rodeado muy mal si todos sus colaboradores, salvo uno, hubiesen tenido un carácter tal como para pasar al servicio de los estados mayores capitalistas. Una oposición tan general debe traducir un cambio profundo en la línea del gobierno soviético. Todo el problema consiste en saber de qué cambio se trata y si Trotsky lo interpreta bien. Para él se trata del paso de la Revolución a la contrarrevolución. Sin embargo, como la dirección stalinista tomó por su cuenta la plataforma izquierdista de la industrialización y la colectivización, Trotsky se ve obligado a atemperar su crítica. Que vaya hacia la izquierda o hacia la derecha, la dirección stalinista procede por una serie de zigzags y no según una verdadera línea marxista. A veces se bate en retirada (sobre el terreno de la política extranjera y de la revolución mundial, o en el interior cuando se acentúa la diferenciación social), a veces dirige contra los restos de la burguesía una ofensiva terrorista (como durante el período de la colectivización forzada), pero en los dos casos hace violencia

a la historia; por esa misma razón fracasará y, con el pretexto de salvar la Revolución, la habrá liquidado como Thermidor y Bonaparte han liquidado la Revolución Francesa. Pero nosotros encontramos justamente aquí esta ambigüedad de la historia que Trotsky no quiere reconocer. Pues constituye un problema saber si históricamente Thermidor y Bonaparte han liquidado la Revolución o más bien no han consolidado los resultados. Se podría decir que, en la coyuntura, el compromiso preserva el porvenir de la Revolución rusa mejor que una política radical, como en la historia del pensamiento político el compromiso hegeliano tenía mayor porvenir que el radicalismo de Hölderlin.

Cuando trata de comprender, como marxista consecuente, su propio fracaso y la consolidación de Stalin, Trotsky se ve llevado a definir la fase presente como una fase de reflujó revolucionario en el mundo. En la dinámica mundial de las clases, el empuje revolucionario es seguido inevitablemente de una pausa; luego de cada ola de marea parece detenida por un tiempo. No se trata de un hecho contingente, explicable por las concepciones personales de un hombre o de varios, o por los intereses de una burocracia establecida, sino de un momento que tiene su lugar en el desarrollo de la revolución. Con ese espíritu analizan la situación presente los mejores textos de Trotsky. *Pero, o bien no quieren decir nada, o quieren decir que la teoría de la Revolución permanente —la idea de un esfuerzo revolucionario continuo, de una estructura social sin inercia y siempre vuelta a poner en duda por la iniciativa de las masas, de una historia transparente o sin espesor—, expresa, mucho más que la marcha efectiva del proceso revolucionario, los postulados racionalistas del trots-*

*kismo*. Para una conciencia revolucionaria abstracta —que se aparta del acontecimiento y se aferra a sus fines—, Napoleón liquida la Revolución. De hecho las armas de Napoleón han llevado a través de Europa, con las violencias de la ocupación militar, una ideología que debía hacer posible seguidamente una recuperación revolucionaria. Muchos volúmenes serían necesarios para establecer el sentido histórico de Thermidor y del bonapartismo. Aquí bastará con mostrar que Trotsky mismo caracteriza el “Thermidor” soviético de tal modo que aparece como una fase ambigua de la historia y no como el fin de la Revolución. Podría representar, dentro de la escala de la historia universal, un período de latencia durante el cual algo adquirido se estabiliza. El mismo Trotsky escribe a propósito de Stalin: “Cada una de las frases de sus discursos tiene un fin práctico; nunca se eleva el discurso en su totalidad a la altura de una construcción lógica. Esta debilidad constituye su fuerza. Existen ciertas tareas históricas que no pueden ser realizadas a menos de renunciar a las generalizaciones; existen épocas en las que las generalizaciones y la previsión excluyen el éxito inmediato”<sup>1</sup>. En otras palabras: Stalin es el hombre de nuestro tiempo, que no es (suponiendo que ningún tiempo lo sea nunca completamente) el de las “construcciones lógicas”. Precisamente la formación y las cualidades que habían calificado a la generación de Octubre para emprender su trabajo histórico, la descalifican para la fase en la cual hemos entrado. En esa perspectiva los procesos de Moscú serían el drama de una generación que perdió las condiciones objetivas de su actividad política.

<sup>1</sup> *Los crímenes de Stalin*, págs. 116-117.

Seguramente Trotsky nunca hubiera aceptado esta interpretación. Las “condiciones objetivas” de la fase presente, hubiera dicho, son en parte el resultado de la política stalinista. Respetándolas se agravaría la situación. Por el contrario, es posible mejorarla constituyendo una nueva dirección revolucionaria. Y es sabido que a partir de 1933 Trotsky renunció a modificar desde el interior la dirección del Partido Comunista y sentó las bases de una Cuarta Internacional. Pero en 1933 Trotsky había sido despojado de la nacionalidad soviética y exiliado. Podemos preguntarnos si fuera del medio soviético, obligado en el exilio a una vida de intelectual aislado, no subestimó las necesidades de hecho y cedió a la tentación de los intelectuales, que es la de construir la historia según su esquema, porque no viven enfrentados con sus dificultades. Hay en esto algo más que una hipótesis. El testimonio de Trotsky, cuando todavía estaba comprometido en la vida soviética, puede ser confrontado con el de un Trotsky aislado y cortado de la historia. Si hubo un momento en que la dirección stalinista no estaba todavía consolidada, fue en 1929, cuando Zinoviev y Kamenev dejaron de constituir un bloque con Stalin. Pero, en esa fecha, Trotsky estimaba que la situación en la U.R.S.S. y fuera de la U.R.S.S. prohibía a la oposición tomar el poder. “Cuando a comienzos de 1926, la nueva oposición (Zinoviev-Kamenev) comenzó las conversaciones con mis amigos y conmigo sobre una acción común, Kamenev me dijo en el curso de la primera conversación que tuvimos frente a frente: ‘El bloque no será posible, es evidente, a menos que usted tenga la intención de luchar por el poder. Nos hemos preguntado varias veces si usted no estaría fatigado y decidido a limitarse de ahora en ade-

lante a la crítica escrita sin comenzar esta lucha'. En esa época, Zinoviev, el gran agitador, y Kamenev, el 'político avisado', según la expresión de Lenin, estaban todavía completamente bajo el imperio de la ilusión de que les sería fácil recobrar el poder. 'Cuando se lo vea a usted en la tribuna al lado de Zinoviev —me decía Kamenev—, el partido exclamará: ¡He ahí el Comité Central de Lenin! ¡He ahí el gobierno! Todo consiste en saber si usted se dispone a formar un gobierno'. Saliendo de tres años de lucha en la oposición (1923-1926), yo no participaba de ningún modo de esas esperanzas optimistas. Nuestro grupo ("trotskista") se había formado ya una idea bastante acabada del segundo capítulo de la Revolución —Thermidor—, y del desacuerdo creciente entre la burocracia y el pueblo, de la degeneración nacional-conservadora de los dirigentes en trance de convertirse en nacional-conservadores, de la profunda repercusión de las derrotas del proletariado mundial sobre el destino de la U.R.S.S. El problema del poder no se planteaba a mí aisladamente, es decir fuera de esos procesos esenciales. El papel de la oposición en los tiempos venideros se convertiría necesariamente en papel preparatorio. Era preciso formar nuevos cuadros y esperar los acontecimientos. Es lo que le contesté a Kamenev: 'No estoy de ningún modo *fatigado*, pero mi parecer es que debemos armarlos de paciencia por un tiempo bastante largo, por todo un período histórico. No se trata hoy en día de luchar por el poder, sino de preparar los instrumentos ideológicos y la organización de la lucha por el poder en vista de un nuevo impulso de la Revolución. Cuando vendrá ese impulso, no lo sé.'<sup>2</sup> Por lo tanto, al menos

<sup>2</sup> *Los crímenes de Stalin*, pág. 110.

una vez, Trotsky se inclinó frente al stalinismo considerado como situación de hecho y frente a la dirección existente considerada como la única posible. Pero ¿puede entonces hablar de “cobardía política” cuando otros se unen a ellas? El retrato que traza de Radek es muy verosímil, y nadie pensará en comparar a Trotsky negándose en 1926 a luchar por el poder con Radek cuando éste quemaba en 1929 lo que adoraba algunos meses antes. La calidad humana de una y otra parte no es comparable, y al mismo tiempo que el mal humor, existe algo así como la envidia y una especie de estima en estas palabras de Bujarin al finalizar su última declaración: “Es necesario ser Trotsky para no ceder”<sup>3</sup>. Pero la historia hace posible que existan oponentes irresolutos porque ella misma es ambigua, y esta ambigüedad, que no determina pero al menos motiva la cobardía de Radek, la reconoció Trotsky el día en que renunció a reemplazar una dirección que desaprobaba.

Se responderá que él nunca adhirió a ella. Y en efecto, frente al dilema de Zinoviev (gobernar o adherirse) Trotsky esboza una tercera solución: preservar la herencia revolucionaria, proseguir en el país la agitación a favor de una línea clásica hasta que las condiciones objetivas se tornen nuevamente favorables y que un nuevo impulso de las masas lo manifieste; en una palabra, emprender un trabajo de oposición. ¿Pero si las circunstancias fuesen tales que la oposición desorganizaría la producción, si el plazo acordado a la U.R.S.S. para construir su industria fuese demasiado corto para que pueda hacerlo sin obligar al trabajo por la fuerza? ¿Si en el contexto de la obra emprendida la política “hu-

<sup>3</sup> *Memoria Taquígráfica de los Debates*, pág. 826.



mana” fuese impracticable y sólo el Terror fuese posible? ¿Si el dilema de Zinoviev y Kamenev —obedecer o mandar— expresara las exigencias de la fase presente? ¿Si la tercera solución de Trotsky estuviese excluida en principio por la situación? Ella lo ha sido de hecho y Trotsky fue desterrado. En ese momento deja de pensar “en situación”. Se ve predominar en él un elemento de racionalismo y de moralidad kantiana que se expresa literalmente en una frase del *Boletín de la Oposición*: “Jugar a las escondidas con la Revolución, ser astutos con las clases sociales, hacer diplomacia con la historia es absurdo y criminal. . . Zinoviev y Kamenev caen por no haber observado la única regla válida: haz lo que debas, suceda lo que sucediere”<sup>4</sup>. Naturalmente, el deber del cual habla no es el deber hacia sí mismo y hacia los demás en general; es el deber marxista hacia la clase que tiene una misión histórica. Naturalmente también el “suceda lo que sucediere” debe entenderse referido al porvenir inmediato: para Trotsky como para todos los marxistas es en la historia donde el hombre puede realizarse. Piensa simplemente que la historia inmediata no es la única que cuenta, que ningún sacrificio se pierde puesto que se incorpora a la tradición proletaria y que en condiciones objetivas desfavorables el revolucionario puede servir siempre, muriendo por sus ideas: “Si nuestra generación reveló ser demasiado débil para construir el socialismo sobre la tierra, legaremos al menos a nuestros hijos una bandera sin manchas”. “. . .Bajo los golpes implacables de la suerte, me sentiría feliz como en los mejores días de mi juventud si contribuyera al triunfo de la verdad.

<sup>4</sup> Octubre, 1932.

Pues la más alta felicidad humana no se encuentra de ningún modo en la explotación del presente, sino en la preparación del porvenir”<sup>5</sup>. Aprehendemos tal vez aquí el fondo de los pensamientos de Trotsky, este apuntar inmediato hacia el porvenir o este afrontamiento de la muerte que son el equivalente existencial del racionalismo y, como Hegel lo había visto, la tentación de la conciencia. Sabemos que Trotsky ha hecho lo que decía, no se trata de palabras. Este tipo de hombres es sublime en el orden de lo individual. Nos queda por preguntarnos si son ellos los que hacen la historia. Tanto creen en la racionalidad de la historia que si por un tiempo deja de ser racional se arrojan hacia el porvenir antes de sostener compromisos con la incoherencia. Pero vivir y morir por un porvenir establecido por la voluntad antes que pensar y obrar en el presente es exactamente lo que los marxistas han llamado siempre utopía. Para el presente el precio de esta intransigencia puede ser pesado. ¿Si los planes quinquenales no hubieran sido ejecutados, si la disciplina militar y la propaganda patriótica de tipo tradicional no hubiesen sido reimplantadas en la U.R.S.S., estamos seguros que el ejército rojo hubiera vencido? Afirmarlo es postular que las exigencias de la verdad y las de la eficacia, las necesidades de la guerra y las de la revolución, la disciplina y la humanidad no solamente se encuentran al fin, sino más aún, que son idénticas a cada instante, es negar el papel de la contingencia en la historia, que Trotsky, sin embargo, como historiador y como teórico siempre admitió<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Los crímenes de Stalin*.

<sup>6</sup> Sería absurdo imputar a Trotsky las opiniones de cada uno de los trotskistas. Bajo esta reserva, he aquí una anécdota: Recuerdo haber

Ciertas tesis fundamentales del troskismo muestran a las claras que para Trotsky como para los marxistas, la política no es solamente un asunto de conciencia, una simple ocasión para la subjetividad de poder expresar hacia afuera ideas o valores, sino el compromiso del sujeto moral abstracto asumido en los acontecimientos ambiguos. Bien sabía que en ciertas situaciones-límites no existe otra elección fuera del estar por o contra, y es por eso que hasta el fin sostuvo la tesis de la defensa incondicional de la U.R.S.S. en tiempo de guerra. “Sobre ese punto, y la compilación publicada recientemente en Nueva York (*L. Trotsky: In defense of the Soviet Union*) dan fe de ello, yo he combatido invariable e inflexiblemente toda duda. Más de una vez he debido romper con mis amigos por ese problema. Expongo en *La Revolución traicionada* que la guerra pondría en peligro, al mismo tiempo que la burocracia, las nuevas bases sociales de la U.R.S.S. que representan un inmenso progreso en la historia de la humanidad. De allí el deber, para todo revolucionario, de defender la U.R.S.S. contra el imperialismo a pesar de la burocracia soviética” <sup>7</sup>. Esta defensa de la U.R.S.S. se distingue

discutido, durante la ocupación, el problema de la eficacia con un amigo trotskista, deportado más tarde y muerto en un comando. Me dijo que tal vez, sin Stalin, la U.R.S.S. hubiera tenido menos artillería y menos tanques, pero que al penetrar en un país donde la democracia de los trabajadores y la iniciativa de las masas habrían sido visibles a cada paso, los nazis hubieran perdido en seguridad lo que ganaban en territorio y que todo hubiera terminado en soviets de soldados dentro del ejército alemán. Ejemplo de lo que podría llamarse historia abstracta. Preferimos, como más consciente, el “suceda lo que sucediere” de Trotsky. Pero si es preciso elegir entre una U.R.S.S. que es “astuta con la historia”, que se mantiene dentro de la existencia y detiene a los alemanes, y una U.R.S.S. que conserva su línea proletaria y desaparece en la guerra, dejando a las generaciones futuras un ejemplo heroico y cincuenta años o más de nazismo, ¿es cobardía política preferir la primera?

<sup>7</sup> *Los crímenes de Stalin.*

de una adhesión en esto: en que Trotsky esperaba proseguir en plena guerra la agitación a favor de sus planteos, así como Clemenceau había hecho oposición hasta que la conducción de la guerra le fue confiada. ¿Pero esta restricción es compatible con la tesis de la defensa de la U.R.S.S.? Tal vez resulte posible que en un país adelantado y en una democracia la dirección de la guerra sea fácilmente compatible con la existencia de una oposición. En un país que apenas sale de la colectivización y la industrialización forzadas, la existencia de una oposición organizada que se propone derribar la dirección revolucionaria plantea problemas completamente diferentes. Dar por sentado que es posible buscar los matices, que nunca estamos obligados a contestar por sí o por no, a estar por o contra en bloque, que siempre queda un cierto margen de libertad. La tesis de la defensa de la U.R.S.S. está basada sobre el principio contrario. Pero ¿cómo circunscribir la urgencia? El peligro comienza antes de la declaración de guerra. Existen pues todas las transiciones entre la tesis de la defensa de la U.R.S.S. y la adhesión de los “capitulantes”. Al negarse a seguir a la ultraizquierda, al admitir que la violencia revolucionaria y el elemento subjetivo no pueden disociarse de las estructuras económicas establecidas por la Revolución de Octubre, Trotsky reconoce que el radicalismo sería aquí contrarrevolucionario y reencuentra a Bujarin. La diferencia es de grado, no de naturaleza. Es verdad que pasado cierto punto la cantidad se convierte en calidad y que formar bloque no es capitular. Pero la última declaración de Bujarin muestra a su manera tanto orgullo como los escritos de

Trotsky exiliado. La izquierda tiene su ultraizquierda que la acusará también de “cobardía política”<sup>8</sup>.

A medida que se alejaba de la acción y del poder y veía a la U.R.S.S. no ya desde el punto de vista de quien gobierna sino a través de los testimonios de la oposición perseguida y desde el punto de vista de quien es gobernado, Trotsky estaba inclinado a idealizar la historia pasada —la que había contribuido a hacer—, y a oscurecer la historia presente, aquella que él sufría. Nos entran deseos de releer a los opositores de izquierda los brillantes textos que escribía en 1920 para defender la dictadura. Contestarían que en 1920 existía la dictadura del proletariado, de la cual el Partido no era sino su fracción consciente, y los jefes los representantes elegidos, y que por lo tanto, al menos en el interior del Partido, había lugar para la fraternidad revolucionaria. Al actuar, si no en virtud de un mandato expreso de la humanidad existente, al menos por delegación del proletariado, núcleo de la humanidad futura, la dictadura tenía motivos para utilizar la violencia contra el proletariado y sus representantes políticos. Esta concepción teórica requeriría todo un examen. Sería preciso preguntarse si la dictadura del *proletariado* existió alguna vez más allá de la conciencia de los dirigentes y de los militantes más activos. Al lado de los militantes estaban las masas no conscientes. La dictadura *para sí misma* podía bien ser dictadura del proletariado,

<sup>8</sup> Aun recientemente los elementos de la IV Internacional daban a los electores la consigna de votar a los comunistas en todos los lugares donde no presentaban candidatos propios, porque los candidatos comunistas seguían siendo para ellos los candidatos del proletariado. En principio, los votos trotskistas corren el riesgo de llamar al poder a un aparato político que, según Trotsky, sabotea la Revolución, pero que, en las condiciones dadas, debe sin embargo ser preferido. No existe una diferencia *esencial* entre esta técnica y la adhesión de Bujarin.

el obrero apolítico o el campesino atrasado no pudieron reconocerse en ella sino durante algunos breves episodios de la Revolución. El Partido es la conciencia del proletariado, pero como todo el mundo admite que el proletariado no es totalmente consciente, eso quiere decir que una fracción de las masas piensa y quiere por procuración. Está fuera de duda que en muchos momentos decisivos de la Revolución rusa, las resoluciones del Partido sobrepasaban las voluntades del proletariado de hecho (como por otra parte en otros momentos el Partido moderaba a las masas). En esta medida el Partido substituía a las masas y su papel consistía más bien en explicar y justificar frente a ellas las decisiones ya elaboradas y no sólo en recoger sus opiniones. Lenin decía más o menos que el Partido no debe estar detrás del proletariado ni al lado, que debe estar adelante, pero solamente un paso. Esta frase famosa muestra bien hasta qué punto estaba lejos de una teoría de la revolución por los jefes. Pero también muestra que la dirección revolucionaria ha sido siempre una dirección, y que si debía ser seguida por las masas, le era preciso entonces precederlas. El Partido conduce al proletariado de hecho en nombre de una idea del proletariado que toma prestada a su filosofía de la historia y que no coincide a cada instante con las voluntades y los sentimientos del proletariado de hecho. Lenin y sus compañeros hacían lo que las masas querían en su voluntad profunda y en la medida en que ellas eran conscientes de sí mismas, pero obrar según la voluntad profunda de alguien tal como uno mismo lo definió, significa precisamente ejercer sobre él una violencia, como el padre que prohíbe a su hijo realizar un casamiento tonto "por su bien". El proletariado no puede ejercer él mismo la dictadura:

delega sus poderes. O bien se quiere hacer una revolución, y entonces es preciso pasar por eso, o bien se quiere a cada instante tratar a cada hombre como un fin en sí, y entonces no se hace absolutamente nada. No le reprochamos pues a Trotsky el haber utilizado en su tiempo la violencia sino que lo haya olvidado, que retome contra la dictadura que él sufre los argumentos del humanismo formal que le parecieron falsos cuando los dirigían a la dictadura que él ejercía. ¿La dictadura de antes utilizaba la violencia contra el enemigo de la clase, la de ahora la utiliza contra viejos bolcheviques? Puede ser que la oposición, en la situación presente, haya hecho el juego del enemigo de clase. Formalmente, la dictadura es la dictadura. Y sin duda el contenido varió —volveremos a hablar de eso—, pero el pasaje de la dictadura de 1920 a la de 1935 se hace por transiciones insensibles y nunca inmotivadas. Esto es lo que hay que comenzar por ver.

Trotsky escribía en 1920: “Sin las formas de coerción gubernamental que constituyen el fundamento de la militarización del trabajo, el reemplazo de la economía capitalista por la economía socialista no sería más que una palabra hueca”<sup>9</sup>. Defendía el principio de una dirección autoritaria de las fábricas contra el de una dirección colectiva por los obreros, la idea de un “frente de trabajo”, la obligación para los obreros de trabajar en el puesto que les era asignado. Los refractarios se verían privados de su ración. “La verdad es que en un régimen socialista si no hubiera aparato de coerción no habría Estado. El Estado se disolvería en la comunidad de producción y de consumo. La vía del socialismo no

<sup>9</sup> *Terrorismo y Comunismo*, pág. 176.

deja de pasar por la tensión más alta de la estatización (...). Antes de desaparecer, el Estado reviste la forma de dictadura del proletariado, es decir, del más despiadado gobierno que exista, de un gobierno que abarca imperiosamente la existencia de todos los ciudadanos”<sup>10</sup>.

¿La libertad política? De observarla escrupulosamente se la convertiría en su contrario. Una asamblea constituyente con mayoría conciliadora fue elegida en 1917. Si se hubiera tenido el tiempo de dejar que las cosas maduraran se habría visto al cabo de dos años, dice Trotsky, que los socialistas-revolucionarios y los mencheviques, en último análisis, habrían formado bloque con los minoritarios y que el proletariado y los bolcheviques eran los únicos capaces de llevar adelante la Revolución. Pero “si nuestro Partido se hubiese remitido, para todas las responsabilidades, a la pedagogía objetiva del curso de las cosas, los acontecimientos militares hubiesen bastado para determinarnos. El imperialismo alemán podía apoderarse de Petrogrado cuya evacuación había comenzado el gobierno de Kerensky. La pérdida de Petrogrado hubiera sido mortal entonces para el proletariado ruso cuyas mejores fuerzas eran en ese entonces las de la flota del Báltico y de la capital roja. No se puede pues reprochar a nuestro Partido haber querido remontar el curso de la historia, sino más bien haber saltado algunos grados de la evolución política. Pasó por encima de los socialistas-revolucionarios y de los mencheviques para no permitir al militarismo alemán pasar por encima del proletariado ruso y concluir la paz con la Entente en detrimento de la Revolución”<sup>11</sup>. Pero

<sup>10</sup> *Ibid.*, págs. 48-49.

<sup>11</sup> *Ibid.*, págs. 48-49.



entonces puede decirse que Stalin salta por encima de la oposición para no permitir al militarismo alemán saltar por encima del único país donde las formas socialistas de producción han sido establecidas.

¿La libertad de prensa? Kautsky la reclamaba en nombre de esta idea incontrovertible de que no hay verdad absoluta, ni hombre o grupo que pueda vanagloriarse de poseerla, que los mentirosos y los fanáticos de (lo que ellos creen ser) la verdad se encuentran en todos los campos. A lo cual Trotsky contestaba vigorosamente: “Así, para Kautsky, la revolución en su fase aguda, cuando se trata para las clases de vida o de muerte, sigue siendo como antes una discusión literaria con vistas a establecer... la verdad. ¡Qué profundo es! Nuestra ‘verdad’ no es ciertamente absoluta. Pero por el hecho que en la hora actual vertemos sangre en su nombre, no tenemos ninguna razón, ninguna posibilidad de comenzar una discusión literaria sobre la relatividad de la verdad con todos los que nos “critican” esgrimiendo cualquier argumento. Nuestra tarea no consiste tampoco en castigar a los mentirosos y alentar a los justos de la prensa de todas las tendencias, sino únicamente ahogar la mentira de clase de la burguesía y asegurar el triunfo de la verdad de clase del proletariado, independientemente del hecho que existen en los dos campos fanáticos y mentirosos”<sup>12</sup>. Las ideas por las cuales se vive y se muere son, por ese mismo hecho, absolutas, y no se puede al mismo tiempo tratarlas como verdades relativas que podrían ser confrontadas tranquilamente con otras y “libremente criticadas”. Pero si en nombre de su absoluto Trotsky considera como relativo

<sup>12</sup> *Ibid.*, págs. 70-71.

el absoluto de los mencheviques, ¿cómo podría sorprenderse que un día otros a su vez consideren como relativo el absoluto de Trotsky en nombre de sus propias convicciones? Trotsky pone en evidencia el elemento de subjetividad y de Terror que contiene toda revolución, aun marxista. Pero a partir de esto, toda crítica al stalinismo que enjuicie formalmente al Terror, puede aplicarse a la Revolución en general.

Estando en el poder, Trotsky sentía vivamente que la historia, aun cuando en su conjunto puede ser considerada en perspectiva como historia de la lucha de clases, tiene necesidad en todo momento de ser pensada y deseada por los individuos para llegar a su solución revolucionaria, que hay momentos privilegiados, que las ocasiones perdidas pueden modificar por largo tiempo el curso de las cosas, que por consiguiente es preciso aprehenderlas a medida que se presenten aunque no tengamos tiempo de convencer primeramente a las masas y que, en definitiva, la historia debe ser hecha en la violencia y no se hace por sí misma. Cuenta en algún lado que un día, trabajando junto a Lenin, le preguntó: "Si nos fusilaran, ¿qué sucedería con la Revolución". Lenin pensó un momento, sonrió y contestó simplemente: "Tal vez, después de todo, ni nos fusilen". Aun cuando una revolución va "en el sentido de la historia", tiene necesidad de la iniciativa de los individuos. Kautsky decía: "Rusia es un país atrasado en el cual la revolución proletaria sucedió demasiado temprano; mejor hubiera sido dejarla madurar antes que forzar a la historia y comprometer al proletariado ruso sobre un camino dentro del cual no puede triunfar si no es por la violencia. Es necesario conocer una locomotora antes de ponerla a andar". A lo cual contestaba Trotsky con fuer-

za: “Si se espera conocer el caballo para montar a caballo, nunca se sabrá hacerlo. El prejuicio bolchevique fundamental es creer que para aprender a montar a caballo es preciso hacer el primer ensayo sin preparación”<sup>13</sup>. La historia no es pues comparable a una máquina sino a un ser vivo. Existe una ciencia de la revolución, pero existe también una práctica de la revolución que la ciencia no reemplaza aun cuando la aclare. Existe un movimiento espontáneo de la historia objetiva, pero existe también una intervención humana que quema etapas y que no puede ser prevista a partir de esquemas teóricos. Esto lo sabía bien Trotsky, como todos los que *hicieron* en 1917 una revolución cuya posibilidad percibieron día a día, mientras que las previsiones comunes estaban a favor de una fase intermedia de tipo democrático-liberal. Pero entonces no puede criticar la violencia de la colectivización a no ser que retome frente a Stalin las posiciones que Kautsky tomaba frente al bolcheviquismo. No hay siquiera un átomo de marxismo, decía en otra época, en las concepciones de Kautsky, que no cree en la lucha de clases, sino en el “racionalismo anticuado del siglo XVIII”<sup>14</sup>, es decir en un progreso continuo y sin violencia hacia la sociedad sin clases. “La historia no es más que el desarrollo de una cinta de papel impreso y vemos, en el centro de ese proceso humanitario, la mesa de trabajo de Kautsky”<sup>15</sup>. Trotsky en ese entonces sabía bien que la historia no está hecha por anticipado, que depende de la voluntad y de la audacia de los hombres en ciertas ocasiones, que comporta un elemento de contingencia y de riesgo. “Los políticos ru-

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 125.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 28.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 28.

tinarios, incapaces de abarcar el proceso histórico en la complejidad de sus contradicciones y de sus discordancias interiores, imaginaron que la historia preparaba, simultánea y racionalmente, desde todas partes a la vez, la consumación del socialismo, de tal manera que la concentración de la industria y la moral comunista del productor y del consumidor hubieran podido evolucionar y madurar con los arados eléctricos y las mayorías parlamentarias”<sup>16</sup>. Es verdad que Trotsky nunca se hizo ilusiones sobre las mayorías parlamentarias. Pero creyó que el socialismo se preparaba en todas partes a la vez, centró toda su política sobre la coordinación de los movimientos revolucionarios, se negó a admitir como un hecho la revolución en un solo país, se negó en todo caso a sacar sus consecuencias, consideró el estancamiento revolucionario en el mundo como un accidente que no debía modificar sensiblemente la línea del partido, actuó, en suma, en la segunda parte de su vida, como si no existiera la contingencia y como si la ambigüedad de las ocasiones, la táctica y la violencia estuviesen eliminadas de la historia. En 1920, escribía: “Quien renuncia en principio al terrorismo<sup>17</sup>, es decir a las medidas de intimidación y de represión frente a la contrarrevolución armada, debe renunciar también a la dominación política de la clase obrera, a su dictadura revolucionaria; quien renuncia a la dictadura del proletariado renuncia a la revolución social y hace la cruz sobre el socialismo”<sup>18</sup>. Pero si la propaganda es un arma y si el izquierdismo es a veces contrarrevolución, enton-

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 15.

<sup>17</sup> ¿Es necesario decir que no se trata aquí del terrorismo “individual” —atentados contra personajes políticos—, reprobados siempre por Trotsky en nombre mismo de la acción de masas y de la lucha de clases?

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 24.

ces resulta difícil marcar los límites del Terror permitido. Existen todas las transiciones desde la dictadura, según Trotsky, a la dictadura, según Stalin, y no hay, entre el camino leninista y el camino stalinista, una diferencia que sea *absoluta*. Nada permite decir con precisión: aquí termina la política marxista y comienza la contrarrevolución.

El terror culmina en la revolución, y la historia es terror porque existe una contingencia. Cada uno encuentra sus motivos en los hechos y los plantea en una perspectiva del futuro que en rigor no puede demostrarse. Trotsky concibe la dirección revolucionaria en función de la lucha de clases y de las grandes líneas de la historia universal. Stalin establece su política en función de las circunstancias particulares a nuestro tiempo: revolución en un solo país, fascismo, estabilización del capitalismo en Occidente y, al decir que el camino stalinista comienza con el fracaso de la revolución alemana de 1923,<sup>19</sup> Trotsky reconoce al menos que se adaptó a la historia inmediata. En esas condiciones cada uno puede acusar al otro de ser el “enterrador de la revolución”. Trotsky habla de la contrarrevolución stalinista. Pero al considerar el uso que la burguesía hace de la crítica trotskista, Bujarin dice en su última declaración: “El destino de Trotsky es la política contrarrevolucionaria”. Habría una verdad absoluta que desempatará a los adversarios si el mundo y la historia estuviesen terminados. Cuando todo haya sido consumado, entonces, y sólo entonces, lo actual igualará lo posible porque no

<sup>19</sup> “Si a fines de 1923 la revolución hubiese salido victoriosa en Alemania —lo cual era perfectamente posible—, la dictadura del proletariado en Rusia hubiera sido depurada y consolidada sin sacudidas interiores...” *La Defensa de la U.R.S.S. y la Oposición* (1929), páginas 28-29.

existirá nada más que lo pasado. En ese momento ya no tendrá sentido decir que la historia, conducida por los hombres en forma diferente, hubiera podido ser diferente: en la hipótesis de una historia acabada, de un mundo totalizado, esas otras posibilidades se convierten en imaginarias y todo ser concebible se reduce al ser que ha sido. Pero, precisamente, somos actores en una historia abierta, nuestra praxis reserva la parte de lo que no es para ser conocido, sino para ser hecho, la praxis es un ingrediente del mundo y es por eso que el mundo no existe sólo para ser contemplado, sino también para ser transformado. La hipótesis de una conciencia sin porvenir y de un fin de la historia resulta para nosotros irrepresentable. Siempre, en tanto haya hombres, el porvenir estará abierto, no habrá en lo que le concierne más que conjeturas metódicas y no un saber absoluto. En consecuencia siempre “la dictadura de la verdad” será la dictadura de alguno, y aparecerá, a quienes no adhieren, como algo puramente arbitrario. Una revolución, aun basada sobre una filosofía de la historia, es una revolución forzada, es violencia, y correlativamente la oposición conducida en nombre del humanismo puede ser contrarrevolucionaria. Esto podía escapársele a Trotsky, jefe y exiliado. Los militantes que quedaban en sus sitios lo veían. “Correríamos el riesgo de cometer un crimen levantando a los trabajadores hambrientos, atrasados, inconscientes, contra su propia vanguardia organizada, la única que tienen, por más desfalleciente y gastada que esté. Correríamos el riesgo, al buscar la renovación de la Revolución, de desencadenar las fuerzas enemigas de las masas campesinas”<sup>20</sup>.

20 VICTOR SERGE, *S'il est minuit dans le siècle*, pág. 231.

La ironía de la suerte nos hace hacer lo contrario de lo que pensábamos hacer, nos obliga a dudar de nuestras evidencias, a recusar nuestra conciencia como siendo capaz de mistificaciones, y pone en el orden del día no solamente el Terror que ejerce el hombre sobre el hombre, sino en primer término este terror fundamental que en cada uno de nosotros es la conciencia de sus responsabilidades históricas.

Plegarse o negarse: el problema de Rubashov existe, puesto que Bujarin y Trotsky tienen razones para discutir la línea del Partido; razones tiene Bujarin para volver al Partido; razones tiene Stalin para pasar por encima de la oposición si quiere darle un porvenir a la Revolución, sin que pueda reconocerse a cualquiera de esas posiciones el privilegio de una verdad absoluta en nombre de una ciencia de la historia. Las divergencias políticas en el interior de una misma filosofía marxista no son sorprendentes, puesto que la acción marxista quiere a la vez el movimiento espontáneo de la historia y transformarla, puesto que nada indica en los hechos, de una manera *evidente*, en qué momento es preciso inclinarse ante ellos, en qué momento por el contrario es preciso hacerles violencia, puesto que nuestro planteo en perspectiva y la “única solución posible” que ella indica expresan una decisión ya tomada, así como nuestras decisiones traducen alrededor nuestro el aspecto del pasaje histórico, y puesto que en definitiva este *conocimiento operante* cuya fórmula general dio el marxismo, debe reconsiderarse sin cesar y buscar difícilmente su camino manteniéndose a la misma distancia tanto del oportunismo como de la utopía. La historia es terror porque necesitamos avanzar dentro de ella, y no siguiendo una línea recta, siempre fácil de trazar, sino eleván-

donos a cada momento sobre una situación general que cambia, como un viajero que avanzara dentro de un paisaje inestable que se modifica a sus propios pasos, donde lo que era obstáculo puede convertirse en pasaje y donde el camino recto puede convertirse en sinuoso. Una realidad social que nunca está separada de nosotros, que no está determinada en sí, como un objeto, y que depende de nuestra praxis en toda la extensión del presente y del porvenir, no nos ofrece a cada momento un único posible, como si Dios hubiera fijado ya el porvenir en el anverso del mundo. Aun el éxito de una política no podría probar que únicamente esa política podía triunfar. Tal vez otra línea se hubiese presentado como posible si al menos se la hubiera escogido y seguido. Parece entonces que la historia ofrece más enigmas que problemas.

•

Pero esto es sólo un comienzo y una verdad a medias. Fijar la ambigüedad y la contingencia en el corazón de la historia, “comprender”, pues, todos los personajes del drama, referir todas las opiniones sobre la historia a decisiones en rigor facultativas, concluir, en fin, que no se trata de tener razón puesto que el presente y el porvenir no son objetos de ciencia, sino de *hacer* o de *actuar*, consiste en un irracionalismo que no puede sostenerse por la razón decisiva que *nadie lo vive, ni siquiera el que lo profesa*. El filósofo abstracto que considera las opiniones una tras otra, no encuentra la instancia última que dé razón a una de ellas y concluye que la historia es terror, adopta por su cuenta una actitud de espectador en la que se encuentra a lo sumo un terror bastante literario, olvida decir que ese género de pensa-



miento está unido a una situación muy precisa, la del conocimiento separado, a un “parti pris” muy especial, el de no quedar ubicado en ninguna perspectiva y visitarlas todas, una a una. Al hacer esto él también se da una visión de la historia y lo comprende todo, salvo que tanto él como los otros puedan tener una. Stalin, Trotsky y aun Bujarin, en medio de la ambigüedad histórica, tienen cada uno su perspectiva y juegan sus vidas en ella. El porvenir no es sino probable, pero no es como una zona de vacío en la cual construiríamos proyectos inmotivados; se dibuja frente nuestro como el fin de la jornada comenzada, y ese dibujo somos nosotros mismos. También las cosas sensibles no son más que probables puesto que estamos lejos de haber terminado su análisis; esto no quiere decir que se nos aparezcan, en su existencia y en su naturaleza, como si estuviesen totalmente en nuestro poder. Ese probable es para nosotros la realidad; no es posible desvalorizarlo sino refiriéndose a una quimera de certidumbre apodíctica que no está basada sobre ninguna experiencia humana. No debemos decir “todo es relativo” sino “todo es absoluto”; el simple hecho que un hombre perciba una situación histórica investida de una significación que él cree verdadera, introduce un fenómeno de verdad del cual ningún escepticismo puede darnos cuenta y nos impide eludir las conclusiones. La contingencia de la historia no es más que una sombra al margen de una visión del porvenir de la cual no podemos abstenernos como tampoco podemos abstenernos de respirar. Nuestra ubicación en perspectiva depende de nuestros deseos y de nuestros valores, pero lo contrario también es verdadero; queremos u odiamos no de acuerdo con valores preestablecidos, sino en la experiencia, según lo que vemos, en contacto

con la historia efectiva, y si toda elección histórica es subjetiva, toda subjetividad a través de sus fantasmas toca a las cosas mismas y pretende ser verdadera. Si se describiera la historia como el enfrentamiento de elecciones injustificables se omitiría el hecho de que cada una de las conciencias se siente comprometida con las otras en una historia común, que argumenta para vencerlas, pesa y compara sus probabilidades y las de ellas y, al percibirse unida a ellas a través de la situación exterior, inaugura un terreno de presunta racionalidad en la cual sus debates puedan tener lugar y tener sentido. La dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo no es una simple contradicción que deja separados los dos términos entre los cuales se juega: atestigua más bien nuestro arraigamiento en la verdad.

En términos más concretos: que la contingencia del futuro y el papel de la decisión humana en la historia tornan irreductibles las divergencias políticas e inevitables la astucia, la mentira y la violencia; ésta es la idea común a todos los revolucionarios. Al respecto, Trotsky, Bujarin y Stalin están unidos contra la moral del liberalismo, porque supone a la humanidad como cosa dada, mientras que ellos quieren hacerla. Una vez abandonada la concepción anarquista del respeto incondicional a los demás (por otra parte impracticable), es difícil marcar los límites de la violencia legítima; en particular, existen todas las transiciones entre el leninismo y el stalinismo. Esto quiere decir que frente al problema de la violencia, no encontramos entre los políticos marxistas una diferencia *absoluta*. Esto no quiere decir que los identifiquemos, que los justifiquemos a todos o, siquiera, que justifiquemos a alguno. Hemos delimitado hasta aquí nuestro terreno de discusión: sabemos ahora que no se

trata de oponer simplemente al revolucionario la no-violencia absoluta, que reposa al fin de cuentas sobre la idea de un mundo *hecho y bien hecho*. Al retomar las discusiones de la derecha, de la izquierda y del centro comunistas nos hemos vuelto a colocar en el mundo inacabado de los revolucionarios, hemos reconocido que para todos es un mundo del terror y que, bajo esa relación, no podrían existir diferencias de principio entre sus políticos. Pero una vez hecho esto, y ubicándonos ahora en el terreno de lo relativo, el único donde tienen lugar las discusiones humanas, nos queda por preguntarnos si la violencia, común a todas las políticas marxistas, tiene aquí y allá el mismo sentido, y si ese sentido es bastante evidente como para que nosotros asumamos uno de ellos. Pues es muy claro que ni para Bujarin, ni para Trotsky, ni para Stalin el terror es válido en sí. Cada uno de ellos piensa realizar, a través de él, la verdadera historia humana, que no ha sido comenzada, y es eso lo que justifica según ellos la violencia revolucionaria. Más concretamente, los tres, como marxistas, reconocen el hecho de la contingencia y del Terror, pero también como marxistas admiten que esta violencia tiene un sentido, que es posible comprenderla, leer en ella un desarrollo racional, sacar de la violencia un futuro humano. El marxismo no nos da una utopía, un porvenir conocido por anticipado, una filosofía de la historia. Pero descifra los hechos, les descubre un sentido común, obtiene así un hilo conductor que sin eximirnos de volver a comenzar el análisis para cada período, nos permite discernir una orientación de los acontecimientos. A la misma distancia de una filosofía dogmática de la historia que impondría a los hombres, por medio del hierro y del fuego, un porvenir vi-

sionario, y de un terrorismo sin perspectivas, ha querido procurar una *percepción de la historia* que haga aparecer a cada momento las líneas de fuerza y los vectores del presente. Si el marxismo es pues una teoría de la violencia y una justificación del Terror, hace surgir sin embargo la razón de la falta de razón, y la violencia que legitima debe llevar un signo que la distinga de la violencia retrógrada. Seamos marxistas o no, no se puede vivir ni profesar con consecuencia la violencia pura, que sólo está considerada en función de un nuevo futuro. Está excluida, finalmente, por las perspectivas teóricas del marxismo, como lo está en lo inmediato por los anhelos de las minorías selectas. Nos queda, pues, la tarea de ubicar las crisis del Partido Comunista ruso dentro de las perspectivas que son comunes al gobierno soviético y a los opositores, y descubrir si la violencia es allí la enfermedad infantil de una nueva historia, o solamente un episodio de la historia inmutable.

*Segunda Parte*

**LA PERSPECTIVA HUMANISTA**



## CAPÍTULO PRIMERO

### DEL PROLETARIO AL COMISARIO

Los fundamentos de la política marxista deben ser buscados *simultáneamente* en el análisis inductivo del funcionamiento económico y en una cierta intuición del hombre y de las relaciones interhumanas. “Ser radical, dice un célebre texto de Marx <sup>1</sup>, es tomar las cosas por la raíz. Pero la raíz, para el hombre, es el hombre mismo”. Lo novedoso de Marx no consiste en reducir los problemas filosóficos y los problemas humanos a los problemas económicos, sino en buscar en estos últimos el equivalente exacto y la figura visible de los primeros. Se pudo decir sin paradoja que *El Capital* es una “*Fenomenología del Espíritu* concreta”, es decir, que se trata tanto del funcionamiento de la economía como de la realización del hombre. El nudo de los dos órdenes de problemas se encuentra en la idea hegeliana de que cada sistema de producción y de propiedad implica un sistema de relaciones entre los hombres, de tal manera que nuestras relaciones con los demás se descubren en nuestras relaciones con la naturaleza, y nuestras relaciones con la naturaleza en nuestras relaciones con los demás. No se puede aprehender en defi-

<sup>1</sup> *Critica de la Filosofía del Derecho de Hegel.*

nitiva toda la significación de una política marxista sin volver a la descripción que da Hegel de las relaciones fundamentales entre los hombres.

“Cada conciencia”, dice, “persigue la muerte de la otra”. Nuestra conciencia, al ser la que da sentido y valor a todo objeto aprehensible para nosotros, se encuentra en un estado natural de vértigo, y constituye para ella una constante tentación el afirmarse a expensas de las otras conciencias que le disputan ese privilegio. Pero la conciencia nada puede sin su cuerpo, y sólo puede algo sobre los demás actuando sobre sus cuerpos. Los reducirá a la esclavitud haciendo de la naturaleza un anexo de su cuerpo, apropiándose de ella y estableciendo allí los instrumentos de su poder. La historia es, pues, esencialmente lucha —lucha del señor y del esclavo, lucha de clases—, y esto por una necesidad de la condición humana y en razón de esa paradoja fundamental que hace que el hombre sea conciencia y cuerpo, infinito y finito. En el sistema de las conciencias encarnadas, cada una de ellas no puede afirmarse si no es reduciendo a objetos a las otras.

Lo que hace que exista una historia humana es el hecho de que el hombre es un ser que se exterioriza, que tiene necesidad de los otros y de la naturaleza para realizarse, que se particulariza al tomar posesión de ciertos bienes y que, por eso, entra en conflicto con los otros hombres. Que la opresión del hombre por el hombre se manifieste sin máscara, como en el despotismo donde la subjetividad absoluta de uno solo transforma a los otros en objetos, que se disfraza de dictadura de la verdad subjetiva en los regímenes que aprisionan, queman o cuelgan a los ciudadanos para su solución (y el disfraz es vano puesto que una verdad impuesta no es



más que la verdad de algunos, es decir, el instrumento de su poder), o que en fin, como en el Estado liberal, la violencia sea puesta fuera de la ley y suprimida en forma efectiva en el comercio de las ideas, pero mantenida en la vida real bajo la forma de la colonización, de la desocupación y del salario, se trata en todos los casos sólo de diferentes modalidades de una situación fundamental. Lo que se propone el marxismo es resolver radicalmente el problema de la coexistencia humana más allá de la opresión de la subjetividad absoluta, de la objetividad absoluta, de la seudosolución del liberalismo.

En la medida en que da un cuadro pesimista del comienzo de nuestra situación —conflicto y lucha a muerte—, el marxismo guardará siempre un elemento de violencia y de terror. Si es verdad que la historia es una lucha, si el racionalismo mismo es una ideología de clase, no hay ninguna posibilidad de reconciliar inmediatamente a los hombres haciendo uso de la “buena voluntad”, como decía Kant, es decir, de una moral universal por encima de las luchas. “Es preciso saber consentirlo todo, decía Lenin, todos los sacrificios, hasta utilizar, en caso de necesidad, todas las estratagemas, utilizar la astucia, los procedimientos ilegales, el silencio, la disimulación de la verdad para penetrar en los sindicatos, y permanecer en ellos, y proseguir a cualquier precio la acción comunista”<sup>2</sup>. Y Trotsky mismo comentaba: “La lucha a muerte no se concibe sin tácticas de guerra, en otros términos, sin mentira y engaño”<sup>3</sup>. Decir la verdad, proceder con conciencia, son las coartadas de la falsa moralidad; la verdadera moralidad no

<sup>2</sup> *La Maladie infantile du Communisme*, ed. citada, pág. 31.

<sup>3</sup> *Leur morale et la notre*, pág. 71.

se ocupa de lo que pensamos o queremos, sino de lo que hacemos; nos obliga a asumir de nosotros mismos una visión histórica. El comunista desconfiará entonces de la conciencia en sí mismo y en los demás. La conciencia no es buen juez de lo que *hacemos* porque estamos comprometidos en la lucha histórica y hacemos más, menos u otra cosa de lo que pensábamos hacer. El comunista se niega por método a creer a los otros bajo palabra, a tratarlos como sujetos razonables y libres. ¿Cómo habría de hacerlo puesto que están como él mismo expuestos a la mistificación? Detrás de lo que dicen y piensan deliberadamente, quiere encontrar lo que son, el papel que representan, tal vez a pesar de ellos, en la colisión de los poderes y en la lucha de clases. Debe aprender a conocer el juego de las fuerzas antagonistas, y los escritores, aun reaccionarios, que la han descrito, son para los comunistas más preciosos que aquéllos, aun progresistas, que la han ocultado bajo las ilusiones liberales. Maquiavelo cuenta más que Kant. Engels decía de Maquiavelo que era “el primer escritor de los tiempos modernos digno de ser mencionado”. Marx decía de la *Historia de Florencia* que era una “obra maestra”. Contaba a Maquiavelo, junto con Spinoza, Rousseau y Hegel en el número de quienes han descubierto las leyes del funcionamiento del Estado<sup>4</sup>. Como la vida social en general determina en cada hombre, más allá de los pensamientos o de las decisiones deliberadas, la manera misma de ser en el mundo, la revolución en el sentido marxista no se agota en las disposiciones legislativas que toma y es preciso mucho tiempo para que ascienda sus infraestructuras

<sup>4</sup> *Kölnische Zeitung*, Nº 179.

económicas y jurídicas hasta las relaciones vívidas de los hombres; mucho tiempo, pues, para que sea verdaderamente indiscutible y esté asegurada contra los retornos ofensivos del viejo mundo. Durante este período transitorio, la aplicación de la regla según la cual “el hombre es para el hombre el ser supremo” (Marx), significaría volver a la utopía y hacer que el Estado, tal como lo conocemos, es el instrumento de una clase, se puede presumir que “se echará a perder” al mismo tiempo que las clases. Pero Lenin se toma el cuidado de precisar que “ni un solo socialista osó prometer el advenimiento” de la fase superior del comunismo<sup>5</sup>. Esto quiere decir que el marxismo es, mucho más que la afirmación de un necesario futuro, el enjuiciamiento del presente como contradictorio e intolerable. Es en la dimensión del presente donde se actúa, y con los medios de acción que ofrece ese presente. El proletariado no destruirá el aparato de represión de la burguesía más que anexándose primero y utilizándolo luego contra ella. De esto resulta que la acción comunista niega por anticipado las reglas formales del liberalismo burgués. “Mientras el proletariado hace todavía uso del Estado, no lo hace en el interés de la libertad, sino para derrotar a su adversario, y desde que se pueda hablar de libertad, el Estado como tal dejará de existir”<sup>6</sup>. “Es claro que allí donde existe el aplastamiento, allí donde existe la violencia, no hay libertad, no hay democracia”<sup>7</sup>. No se trata de observar las reglas del liberalismo frente a la burguesía, ni siquiera frente a la totalidad del proletariado. “Las clases subsisten y subsistirán por

<sup>5</sup> LENIN, *L'Etat et la Révolution*, E.S.I., pág. 21.

<sup>6</sup> Engels a Bebel, 18-28 de marzo de 1875.

<sup>7</sup> LENIN, *ibid.*, pág. 514.

todas partes durante años después de la conquista del poder por el proletariado (...). Aniquilar las clases no consiste solamente en echar a los propietarios y a los capitalistas, lo cual nos resultó relativamente fácil, sino también aniquilar los pequeños productores de mercaderías, y es *imposible echarlos*, es imposible aplastarlos, es preciso hacer buenas migas con ellos. Solamente se puede (y se debe) transformarlos, reeducarlos por un trabajo de organización muy largo, muy lento y muy prudente. Ellos rodean al proletariado por todas partes de una atmósfera de pequeñoburguesía, lo penetran, lo corrompen, suscitan constantemente en el interior del proletariado la reaparición de tendencias pequeñoburguesas: falta de carácter, disgregamiento, individualismo, pasaje del entusiasmo a la desesperación. El partido político del proletariado debe tener una centralización y una disciplina rigurosa para poder ponerles un obstáculo (...). La dictadura del proletariado es una lucha encarnizada, sangrienta y no sangrienta, violenta y pacífica, militar y económica, pedagógica y administrativa, contra las fuerzas y las tradiciones del viejo mundo. La fuerza de la tradición en millones y decenas de millones de hombres es la fuerza más temible. Sin un partido, sin un partido de hierro y endurecido en la lucha, sin un partido poderoso por la confianza de *todos los elementos honestos* de la clase en cuestión, sin un partido hábil en seguir la mentalidad de la masa e influirla, es imposible sostener esta lucha con éxito”<sup>8</sup>. Se comprende que en el sistema del “centralismo democrático” la dosificación de democracia y de centralismo pueda variar según la situación y

<sup>8</sup> LENIN, *La Maladie infantile du Communisme*, pág. 24. (Los subrayados son nuestros).

que en ciertos momentos el aparato se aproxime al centralismo puro. El partido y sus jefes empujan a la masa hacia su liberación real, que está en el porvenir, sacrificando si es preciso la libertad formal, que es la libertad de todos los días. Pero a partir de eso, para todo el período de transformación revolucionaria (y nosotros no sabemos si llegará alguna vez a una “fase superior” en la que el Estado se desintegrará), ¿no estamos muy cerca de la concepción hegeliana del Estado, es decir, de un sistema que, en último análisis, reserva a algunos el papel de *sujetos de la historia*, permaneciendo los otros como *objetos* frente a esta voluntad trascendente?

La respuesta marxista será primeramente: o eso o nada. O bien se quiere hacer algo, pero a condición de utilizar la violencia, o bien se respeta la libertad formal, se renuncia a la violencia, pero sólo se puede hacer esto renunciando al socialismo y a la sociedad sin clases, es decir consolidando el reino del “cuáquero hipócrita”. La revolución asume y dirige una violencia que la sociedad burguesa tolera en la desocupación y en la guerra, y que disfraza bajo el nombre de fatalidad. Pero todas las revoluciones reunidas no han derramado más sangre que la que derramaron los imperios. No hay más que violencias, y la violencia revolucionaria debe ser preferida porque tiene un porvenir de humanismo. Sin embargo ¿qué importa el porvenir de la revolución si su presente queda bajo la ley de la violencia? Aun cuando produzca a continuación una sociedad sin violencia, frente a aquellos que aplasta hoy en día y cada uno de los cuales es como un mundo para sí, ella es el mal absoluto. Aun cuando aquellos que vivirán en el futuro puedan hablar un día de éxito.

los que viven el presente y no pueden saltar por encima de él, comprueban nada más que un fracaso. La violencia revolucionaria no se distingue *para nosotros* de las otras violencias, y la vida social no comporta más que fracasos. El argumento y la conclusión serían válidos si la historia fuese el simple encuentro y la sucesión discontinua de individuos absolutamente autónomos, sin raíces, sin posteridad, sin intercambio. Entonces el bien de unos no podría rescatar el mal de los otros y al ser cada conciencia una totalidad en sí misma, la violencia efectuada a una sola conciencia bastaría, como lo pensaba Péguy, para hacer de la sociedad una sociedad maldita. No tendría sentido preferir un régimen que emplea la violencia para fines humanistas, porque desde el punto de vista de la conciencia que la sufre, al ser lo que la niega, la violencia es absolutamente inaceptable, y porque en semejante filosofía no habría otro punto de vista que el de la conciencia de sí, el mundo y la historia sólo serían la suma de esos puntos de vista. Pero tales son justamente los postulados que el marxismo pone en duda al introducir, siguiendo a Hegel, la perspectiva de una conciencia sobre otra. Lo que encontramos en la vida privada de la pareja, o en una sociedad de amigos o, con mayor razón, en la historia, no son “conciencias de sí” yuxtapuestas. Nunca encuentro frente a frente la conciencia de otro como nunca tampoco encuentra él la mía. Yo no soy para él y él no es para mí pura existencia en sí.

Somos uno para el otro seres situados, definidos por un cierto tipo de relación con los hombres y con el mundo, por una cierta actividad, una cierta manera de tratar a los otros y a la naturaleza. Ciertamente una

conciencia pura estaría en tal estado de *inocencia original* que la violencia que se le haría sería irreparable. Pero, por comenzar, una conciencia pura está fuera de mi acción, no podría hacerle violencia, aun cuando torture su cuerpo. El problema de la violencia no se plantea, pues, frente a ella. Se plantea sólo frente a una conciencia originalmente comprometida en el mundo, es decir, en la violencia, y se resuelve solamente más allá de la utopía. Para nosotros no hay más que conciencias situadas que se confunden a sí mismas con la situación que asumen, y no podrían quejarse de ser confundidas con ella y de que se desdeñe la inocencia incorruptible del fuero interior. Cuando se dice que existe una historia se quiere decir justamente que cada uno en lo que hace no actúa solamente en su propio nombre, no dispone solamente de sí, sino que compromete a los otros y dispone de ellos, de tal modo que, desde el momento en que vivimos, perdemos la estratagema de las buenas intenciones, somos lo que hacemos a los otros, renunciamos al derecho de ser respetados como minorías selectas.

Respetar a quien no respeta a los otros es, finalmente, despreciarlos, abstenerse de la violencia frente a los violentos, es hacerse su cómplice. No podemos elegir entre la pureza y la violencia, sino entre distintos tipos de violencia. La violencia es nuestro mundo en tanto que estamos encarnados. No hay siquiera persuasión sin seducción, es decir, en último análisis, sin desprecio. La violencia es el punto de partida común a todos los regímenes. La vida, la discusión y la elección política se realizan sobre ese fondo. Lo que cuenta y lo que es preciso discutir no es la violencia, es su sentido o su porvenir. Es ley de la acción humana saltar

por encima del presente hacia el porvenir y del yo hacia los demás. Esta intrusión no es sólo un hecho de la vida política, se produce también en la vida privada. Lo mismo que en el amor, en el afecto, en la amistad, no tenemos frente nuestro “conciencias” cuya individualidad absoluta pudiésemos respetar a cada instante, sino seres calificados —“mi hijo”, “mi mujer”, “mi amigo”—, que arrastramos con nosotros en proyectos comunes donde reciben (como nosotros mismos) un papel definido, con poderes y deberes definidos; del mismo modo en la historia colectiva los átomos espirituales arrastran tras sí sus papeles históricos, están unidos entre ellos por el hilo de sus acciones, más aún: se confunden con la totalidad de las acciones, deliberadas o no, que ejercen sobre los otros y sobre el mundo; hay, no una pluralidad de sujetos, sino una intersubjetividad, y por eso existe una común medida del mal que se hace a unos y del bien que se obtiene para los otros. Al condenar toda violencia nos colocamos fuera del dominio donde la justicia y la injusticia existen, maldecimos el mundo y la humanidad; maldición hipócrita, porque quien la pronuncia, desde el momento que ya vivió, aceptó las reglas del juego. Entre los hombres considerados como conciencias puras no habría, en efecto, ninguna razón para escoger. Pero entre los hombres considerados como titulares de situaciones que conforman en conjunto una única *situación común*, es inevitable que se escoja; está permitido sacrificar a quienes, según la lógica de su situación, son una amenaza, y preferir a quienes son una promesa de humanidad. Esto es lo que hace el marxismo cuando establece su política sobre un análisis de la situación proletaria.

Los problemas de la política existen por el hecho de



que somos todos sujetos, que sin embargo vemos y tratamos a los otros como objetos. La coexistencia de los hombres parece, pues, condenada al fracaso. Porque, o algunos de entre ellos ejercen su derecho absoluto de sujeto, y entonces los otros sufren su voluntad y no son reconocidos como sujetos; o el cuerpo social todo entero está condenado a algún destino providencial, a alguna misión filosófica, pero ese caso se remite al primero y la política objetiva a la política subjetiva porque es forzoso que solamente algunos sean los depositarios de este destino o de esta misión. O bien en definitiva se conviene en que todos los hombres tienen los mismos derechos y que no existe una verdad de Estado. Pero esta igualdad de principio sigue siendo nominal; el gobierno, en los momentos decisivos, sigue siendo violento, y la mayor parte de los hombres siguen siendo objetos de la historia. El marxismo quiere destruir la alternativa de la política subjetiva y de la política objetiva sometiendo la historia no a las voluntades arbitrarias de algunos hombres, no a las exigencias de un Espíritu Mundial inaprehensible, sino a las de una determinada condición considerada como humana entre todas: la condición proletaria. A pesar de tantas exposiciones inexactas, el marxismo no somete a los hombres a las voluntades del proletariado o del partido consideradas como una suma de individuos, justificando mal que bien esa nueva arbitrariedad por una predestinación mística según las recetas tradicionales de la violencia. Si concede un privilegio al proletariado es porque según la lógica interna de su condición, según su modo de existencia, que es el menos deliberado, y fuera de toda ilusión mesiánica, los proletarios que “no son dioses” son, y son los únicos, que están en posición

de realizar la humanidad. Reconoce al proletariado una misión, pero no providencial: histórica, y eso quiere decir que el proletariado, considerando su papel en la constelación histórica dada, va hacia un reconocimiento del hombre por el hombre. La violencia, la astucia, el terror, el compromiso, la subjetividad en fin de los jefes y del partido que podrían llegar a transformar en objetos a los otros hombres, encuentran sus límites y su justificación en el hecho de que están al servicio de una sociedad humana, la de los proletarios, núcleo indivisible de voluntades y hecho económico y, más profundamente que todo esto, idea en acción de la verdadera coexistencia a la cual se trata solamente de dar su voz y su lenguaje. Los marxistas criticaron con justeza el humanismo abstracto que querría pasar directamente a la sociedad sin clases o más bien la postula. Lo han hecho en nombre de una universalidad concreta, la de los proletarios de todos los países que se prepara ya en el presente. Los bolcheviques han insistido sobre el papel del Partido y del Centro en la Revolución, han rechazado como demasiado ingenua (y demasiado astuta) la idea socialdemócrata de una revolución por la vía parlamentaria, no han querido librar la revolución a las alternancias del entusiasmo y de la depresión en las masas no organizadas. Pero si su acción no puede seguir a cada momento el sentimiento inmediato de los proletarios, debe en su totalidad y en el conjunto del mundo favorecer el empuje del proletariado, hacer siempre más consciente la conciencia proletaria porque ésta es el comienzo de una verdadera coexistencia humana. Hay en los marxistas mucha desconfianza, pero también una confianza fundamental en la espontaneidad de la historia. "Las masas sentían lo que nosotros no po-

díamos formular conscientemente...”, dice Lenin, en un discurso que hemos citado. El sentimiento de las masas es siempre verdadero para un marxista, no porque las masas tengan siempre una idea clara de la revolución en el mundo, sino porque tienen “instinto”, al ser el motor de la revolución, porque saben mejor que nadie lo que están dispuestas a intentar y constituyen un componente esencial de la situación histórica. El proletariado y el aparato partidario se regulan uno sobre otro, no en el sentido de una demagogia que anularía el aparato, no en el sentido de un centralismo absoluto que paralizaría las masas, sino en la comunicación viva de las masas y de su partido, de la historia en acto y de la historia en idea. La historia del proletariado no es en el marxismo un anexo o un apéndice. Es verdaderamente el centro de la doctrina, pues en la existencia proletaria es donde las concepciones abstractas se convierten en vida, donde la vida se hace conciencia. Los marxistas han comparado a menudo la violencia revolucionaria a la intervención de un médico en un parto. Equivale a decir que la nueva sociedad existe ya y que la violencia se justifica no por fines lejanos, sino por las necesidades vitales de una nueva humanidad ya esbozada. La teoría del proletariado es la que distingue absolutamente una política marxista de toda otra política autoritaria y torna superficiales las analogías formales que a menudo se señaló entre ellas. Si queremos comprender la violencia marxista y situar al comunismo de hoy en día, no es preciso volver a la teoría del proletariado.

Bajo el nombre de proletariado Marx describe una situación tal que quienes se encuentran colocados en ella tienen, y son los únicos que tienen, la *experiencia*

*plena* de la libertad y de la universalidad que definen, para él, al hombre. El desarrollo de la producción, dice, dio origen a un *mercado mundial*, es decir, una economía donde cada hombre depende en su vida de lo que pasa en el mundo entero. La mayor parte de los hombres y hasta algunos proletarios sienten esta relación con el mundo como un destino y no sacan de ella más que resignación. “La fuerza social, es decir, la fuerza productiva multiplicada, que resulta de la colaboración de los diferentes individuos condicionada por la división del trabajo, es considerada por esos individuos por el hecho de que la misma colaboración no es voluntaria sino natural, no como su propia fuerza innata, sino como una fuerza extraña, situada fuera de ellos mismos, cuyo origen y fin no conocen, que no pueden por lo tanto dominar, pero que recorre ahora, por el contrario, toda una serie de fases y de grados de desarrollo particulares, independientes de la voluntad y de la agitación de los hombres, llegando hasta a regular esta voluntad y esta agitación”<sup>9</sup>. El proletario, en tanto que siente directamente esta dependencia, en su trabajo y en su salario, tiene la posibilidad, más que ningún otro, de sentirlo como una “alienación” o una “exteriorización”<sup>10</sup>, en tanto que localiza mejor que nadie el destino, está mejor colocado que nadie para retomar en sus manos su vida y crear su suerte en lugar de soportarla. “La dependencia *universal*, esta forma natural de la colaboración universal de los individuos, es transformada por esta revolución comunista en control y dominación consciente, ejercida sobre esas potencias, que, producidas por la influencia recíproca de unos

<sup>9</sup> *Idéologie Allemande*, ed. Costes, pág. 181 y sgts.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 176.

hombres sobre otros, se les han impuesto hasta ahora y los han dominado como potencias absolutamente extrañas”<sup>11</sup>. Hay, pues, una premisa objetiva de la revolución: la dependencia universal, y una premisa subjetiva: la conciencia de esta dependencia como alienación. Y es perceptible la relación muy particular de esas dos premisas. No se adicionan; no existe una situación objetiva del proletario y una conciencia de esta situación que vendría a agregarse a ella sin motivo. La misma situación “objetiva” solicita del proletario la toma de conciencia; la toma de conciencia está motivada por el ejercicio mismo de la vida. Por su condición el proletario es llevado al punto de separación y de libertad en el cual es posible una conciencia de la dependencia. En el proletario la individualidad o la conciencia de sí y la conciencia de clase son absolutamente idénticas “(...) Un noble sigue siendo siempre un noble, un plebeyo siempre un plebeyo, abstracción hecha de las otras condiciones; hay allí una propiedad inseparable de su individualidad. La distinción entre el individuo personal y el individuo de clase, el azar de las condiciones de vida para el individuo, sólo aparece con la aparición de la clase que es ella misma un producto de la burguesía (...). En los proletarios (...), su propia condición de vida, el trabajo y, por lo tanto, todas las condiciones de existencia de la sociedad actual, se han convertido en algo accidental, sobre lo cual ninguna organización social puede darles el control (...)”<sup>12</sup>. Todo hombre puede, en la reflexión, *concebirse* simplemente como hombre y reencontrar a los otros. Pero será por medio de una abstracción: le es preciso olvi-

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 228.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 228.

dar su situación particular, y cuando vuelve de la reflexión a la vida se conduce de nuevo como francés, médico, burgués, etc. La universalidad no es vivida, es concebida. Por el contrario, la condición del proletario es tal que se separa de las particularidades no por el pensamiento y por un proceso de abstracción, sino en la realidad y por el movimiento mismo de su vida. Sólo él *es* la universalidad que piensa, sólo él realiza la conciencia de sí cuyo esbozo han trazado, en la reflexión, los filósofos. Con el proletario la historia sobrepasa las particularidades del provincialismo y del chauvinismo y *“pone al fin a individuos dependientes de la historia universal y empíricamente universales en el lugar de los individuos locales”* <sup>13</sup>. El proletariado no recibió su *misión histórica* de un *Espíritu Mundial* insondable; es él mismo, manifiestamente, este espíritu mundial, puesto que inaugura el acuerdo del hombre con el hombre y la universalidad. Hegel distinguía en la sociedad la clase substancial (los campesinos), la clase que la refleja (los obreros y los productores), y la clase universal (los funcionarios del Estado). Pero el Estado hegeliano no es universal sino en derecho, porque los funcionarios, Hegel mismo y la historia tal como la conciben, le acuerdan esta significación y este valor. El proletariado es universal de hecho, visiblemente y en su misma vida. Realiza lo que es válido para todos porque es el único que está más allá de las particularidades, el único que está en situación universal. No es una suma de conciencias que elegirían cada una por su cuenta la revolución, ni tampoco una fuerza objetiva como la gravitación o la tracción universal, es la única intersub-

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 177. (Subrayado por nosotros).

jetividad auténtica, porque es la única que vive la unión y la separación de los individuos. Naturalmente el proletariado puro es un caso límite: "el mismo capitalismo no existiría si el proletariado 'puro' no estuviese rodeado de una masa extremadamente abigarrada de tipos sociales que constituyen la transición del proletario al semiproletario (...), del campesino al campesino medio, etc., y si el mismo proletariado no comportara divisiones en estratos más o menos desarrollados, territoriales, profesionales, y a veces religiosos, etc." <sup>14</sup>. De allí la necesidad de un partido que ilustre al proletariado sobre sí mismo y, como decía Lenin, de un partido de hierro. De allí la intervención violenta de la subjetividad en la historia. Pero esta intervención, según el marxismo, perdería su sentido si no se hiciese según la línea de puntos trazada por la misma historia, si la acción del partido no prolongara y no realizara la existencia espontánea del proletariado. Hemos partido de alternativas abstractas: o bien la historia se hace espontáneamente, o son los dirigentes los que la hacen por medio de la astucia y la táctica; o bien se respeta la libertad de los proletarios y la revolución es una quimera; o bien se juzga, en lugar de ellos, qué es lo que ellos quieren y la revolución es entonces terror. El marxismo sobrepasa prácticamente estas alternativas: el casi, el compromiso, el terror son inevitables puesto que la historia es contingente, pero tienen su límite en el hecho de que en esta contingencia se dibujan líneas de fuerza, un orden racional, la comunidad proletaria. Puede resultar necesario ceder a un curso desfavorable de las cosas pero, bajo pena de perder su sentido, el

<sup>14</sup> LENIN, *La enfermedad infantil del comunismo*, pág. 44.

compromiso no puede ser practicado sino “*de manera de elevar y no de hacer descender el nivel general de la conciencia, del espíritu revolucionario, de la capacidad de lucha y de victoria del proletariado*”<sup>15</sup>. Se podría decir lo mismo del terror que, por el contrario, fuerza a la historia. La teoría del proletariado como portador del sentido de la historia es el aspecto humanista del marxismo. El principio marxista consiste en que el partido y sus jefes desarrollan en ideas y en palabras lo que está implicado en la práctica revolucionaria. La dirección revolucionaria puede recurrir desde el proletariado de hecho, cegado por los agentes del desviacionismo, hasta el proletariado “puro”, cuyo esquema teórico hemos reproducido; desde el proletariado “descompuesto” hasta los “elementos honestos del proletariado”. A veces empuja a las masas. Inversamente, puede tener que retenerlas: es un acto de espíritus que piensan mecánicamente —y de provocadores— invitar al comunismo a marchar sobre la línea recta. Los principios generales del comunismo deben ser aplicados a “lo que existe de particular en cada tiempo y en cada país”, “que es preciso saber estudiar, descubrir, presentar”<sup>16</sup>. La historia local y la historia presente no son ciencias y no pueden ser consideradas a “la escala de la historia universal”<sup>17</sup>. Y todavía sucede que el contacto perdido entre la vida espontánea de las masas y las exigencias de la victoria proletaria concebida por los jefes, debe establecerse al fin de un plazo previsible, sin lo cual el proletariado no vería más a qué se sacrifi-

<sup>15</sup> LENIN, *La enfermedad infantil del comunismo*, pág. 44. (Subrayado por nosotros).

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 55.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 55.



ca y volveríamos a la filosofía hegeliana del Estado: algunos funcionarios de la historia que saben por todos y realizan con la sangre de los otros lo que quiere el Espíritu Mundial. La historia local debe tener una relación visible con la historia universal, sin lo cual el proletariado vuelve a caer en el provincialismo que debía imperar.

La teoría del proletariado asigna a la dialéctica marxista una orientación general y es ella la que la distingue de la dialéctica de los sofistas o de los escépticos. El escéptico se alegra de ver que cada idea se convierte en su contraria, que “todo es relativo”, que bajo cierta relación lo grande es pequeño y lo pequeño grande, que la religión, salida del corazón, se convierte en Inquisición, violencia, hipocresía, por lo tanto en irreligión, que la libertad y la virtud del siglo xvii, pasadas al gobierno, se convierten en libertad y virtud forzadas, ley de los sospechosos, Terror y por lo tanto tartufería. Que Kant se convierte en Robespierre. La dialéctica marxista no pretende agregar un capítulo más a las ironías de la historia: quiere terminar con ellas. Sí, nuestras intenciones se desnaturalizan al plantearse fuera de nosotros; sí, existen provocadores y lo que parece revolucionario en la forma, puede convertirse, en una situación de momento, en maniobra reaccionaria; sí, “toda la historia del bolcheviquismo, antes y después de la Revolución de Octubre, está llena de casos de contorneos, de conciliación, y de compromiso con los otros partidos, sin exceptuar los partidos burgueses”<sup>18</sup>. Sí, “unirse por anticipado, decirle en voz alta a un enemigo, que por el instante está mejor ar-

<sup>18</sup> LENIN, *La enfermedad infantil del comunismo*, págs. 40-41.

mado que nosotros, si vamos a hacerle la guerra o no y en qué momento, es tontería y no ardor revolucionario. Aceptar el combate cuando manifiestamente no es ventajoso más que para el enemigo, es un crimen, y los que no saben proceder por medio de contorneos, acuerdos y compromisos, para evitar un combate reconocido como no ventajoso, son lamentables dirigentes políticos de la clase revolucionaria”<sup>19</sup>. Hay, pues, rodeos. Pero *el maquiavelismo marxista se distingue del maquiavelismo en el hecho de que transforma el compromiso en conciencia del compromiso, la ambigüedad de la historia en conciencia de la ambigüedad, que realiza los rodeos sabiendo y diciendo que son rodeos, que llama retirada a las retiradas, que sitúa a las particularidades de la política local y las paradojas de la táctica en una perspectiva de conjunto*. La dialéctica marxista subordina los meandros de la táctica en una fase dada a una definición general de esta fase, y da a conocer esta definición. No admite, pues, que cualquier cosa sea cualquier cosa. En todo caso, se sabe adónde va, y por qué se va. Un mundo dialéctico es un mundo en movimiento en el que cada idea comunica con todas las otras y donde los valores pueden invertirse. No es, sin embargo, un mundo hechizado donde la participación de las ideas se realiza sin regla, donde a cada instante los ángeles se transforman en demonios y los aliados en enemigos. En un período dado de la historia y de la política del partido, los valores están determinados y la adhesión es sin reservas porque está motivada por la lógica de la historia. Este absoluto en lo relativo constituye la diferencia entre la

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 46.

dialéctica marxista y el relativismo vulgar. El último discurso de Lenin, ya citado, da un buen ejemplo de esta política flexible y franca a la vez, que no teme el compromiso porque lo domina. Se trata de justificar la NEP. Lenin comienza por describir la crisis de 1921. Las insurrecciones campesinas, dice, “componían hasta 1921, por decirlo así, el cuadro general de Rusia”. Esas insurrecciones era preciso *comprenderlas*: “Las masas sentían lo que nosotros no podíamos formular conscientemente, pero que reconocimos luego de un corto espacio de algunas semanas, a saber: que el pasaje directo a una forma económica puramente socialista, a la distribución puramente socialista de las riquezas, estaba por encima de nuestras fuerzas”. Era preciso entonces atenerse por el momento a objetivos que estuviesen más acá del socialismo<sup>20</sup> y es por lo cual Lenin no titubea en hablar de “retirada”. La estabilización del rublo, que él estima haber casi obtenido en un año, era el primer paso sobre la nueva línea. Cree poder afirmar que sobre esta base el descontento de los campesinos dejó de ser grave y de ser general<sup>21</sup>. La pequeña industria mejora. Para la gran industria la situación es menos buena. No se puede hablar, de 1921 a 1922, más que de una ligera mejora. Pero la cuestión es vital: “Si no salvamos la gran industria, si no la restauramos, sin industria, en una palabra, estamos perdidos como Estado independiente”. “Necesitaríamos

<sup>20</sup> “El capitalismo de Estado, aun cuando no sea una forma socialista, sería, para nosotros y para Rusia, superior a lo que existe actualmente.”

<sup>21</sup> “Los campesinos pueden sentirse descontentos de tal o cual detalle, pueden quejarse, esto es natural e inevitable, pues nuestro aparato político y económico es demasiado malo para evitar las quejas, pero en todo caso no es posible creer seriamente en un descontento grave de todos los campesinos contra nosotros.”

préstamos del extranjero; nos los niegan. Estamos solos. No podemos contar más que con los recursos de nuestro comercio. Los empleamos en levantar la gran industria. Fundamos sociedades mixtas en las cuales una fracción del capital pertenece a los capitalistas privados del extranjero”. “Aprendemos así a comerciar, y tenemos mucha necesidad de hacerlo”. “No hay duda que hemos cometido una cantidad enorme de tonterías y que las cometeremos todavía. Nadie podría juzgar mejor y más directamente que yo”. “Si nuestros adversarios nos detienen para decirnos: el mismo Lenin reconoce que los bolcheviques han cometido una cantidad enorme de tonterías, les contestaré: sí, pero nuestras tonterías son de naturaleza muy distinta que la de ustedes. Es que hemos comenzado a aprender (...)”. “Los comunistas, prosigue, “aprenden y tienen mucho por aprender. Los rusos tanto como los extranjeros. La resolución del Congreso del Partido de 1921 es demasiado rusa. Es necesario que la expliquemos a los extranjeros y que aprendan de nosotros la acción revolucionaria. En cuanto a nosotros, es preciso que aprendamos a leer, a escribir, a comprender lo que hemos leído”. Raramente se ha visto a un jefe de gobierno confesar levantamientos de masas con esta franqueza, dar la razón a esos levantamientos, fundamentar sobre eso una nueva política, indicar él mismo los peligros de fracaso, reconocer sus errores, ubicarse en la escuela de las masas, en la escuela del extranjero, en la escuela de los hechos. Lenin, lo vemos, no tiene miedo de “dar armas a la reacción”. No ignora el uso que puede darse a sus palabras. Piensa, sin embargo, que ese lenguaje franco rinde más de lo que cuesta, pues asocia a los gobernados al gobierno y, al darle el apo-

yo de las masas del mundo entero, le concilia aquello que para un marxista constituye el factor principal de la historia. No es por casualidad ni, supongo, por un prejuicio romántico que el primer diario de la U.R.S.S. recibió el nombre de *Pravda*. La causa del proletariado es tan universal que tolera mejor que ninguna otra la verdad. Lo que le da a Lenin esta libertad de tono, esta simplicidad y esta audacia, lo que lo preserva del pánico y del terrorismo intelectual es, en el mismo momento en que los cambios parecen necesarios, la confianza en la historia como crecimiento y acontecimiento del proletariado. Lo que le conserva a la dialéctica un carácter racional es que, en una fase definida del crecimiento de las masas, las cosas tienen un solo nombre <sup>22</sup>.

El marxismo se distingue radicalmente de toda ideología llamada “totalitaria” gracias a la teoría del proletariado. Naturalmente, la idea de totalidad juega un papel esencial en el pensamiento marxista. Esta idea sostiene toda crítica marxista del pensamiento burgués

<sup>22</sup> Se contestará tal vez que esta política a cielo abierto, esta franqueza y esta racionalidad pertenecen al espíritu del 17 o también al espíritu de la NEP y forman parte de las ilusiones perdidas, que la experiencia, precisamente, enseñó a los comunistas que no es posible combatir con el rostro descubierto ni apostar sobre la conciencia de las masas. Es posible, y nos parece, en efecto, que el comunismo de hoy en día se define por un papel menor de las condiciones subjetivas y de la conciencia de las masas —o, lo que resulta lo mismo, por un papel acentuado de la dirección y de las conciencias de los jefes—, todo esto hecho posible o necesario por el régimen de compromiso generalizado al cual se vio obligado la U.R.S.S. después del fracaso de la revolución en Alemania. Pero —volveremos a ello más adelante—, la cuestión es entonces saber si el combate es todavía un combate marxista, si no asistimos a una disociación de los factores subjetivos y objetivos que Marx quería unir en su concepción de la historia; en otros términos, si tenemos todavía la mínima razón en creer en una lógica de la historia en el momento en que arroja por encima de la borda el regulador de la dialéctica: el proletariado mundial

como pensamiento “formal” y “analítico”, y como pseudoobjetividad. El marxismo muestra que una política basada sobre el hombre en general, la verdad en general, una vez emplazada en la totalidad concreta de la historia, funciona en provecho de intereses muy particulares, y entiende que debe ser juzgada en ese contexto. Del mismo modo hace ver que el hábito de distinguir las cuestiones (económicas, políticas, filosóficas, religiosas, etc.), como el principio de la división de los poderes, disfraza sus relaciones en la historia viva, sus convergencias, su significación común y retarda entonces la toma de conciencia revolucionaria. Los adversarios del marxismo no dejan de comparar este método “totalitario” con las ideologías fascistas que también pretenden pasar de lo formal a lo real, de lo contractual a lo orgánico. Pero la comparación es de mala fe. Pues el fascismo es como una mímica del bolcheviquismo. Partido único, propaganda, justicia de Estado, verdad de Estado, el fascismo retiene todo del bolcheviquismo, salvo lo esencial, es decir la teoría del proletariado. Pues si el proletariado es la fuerza sobre la cual reposa la sociedad revolucionaria, y si el proletariado es esta “clase universal” que hemos descrito de acuerdo con Marx, entonces los intereses de esta clase llevan a la historia los valores humanos, y el poder del proletariado es el poder de la humanidad. La violencia fascista, por el contrario, no es la de una clase universal, es la de una “raza” o de una nación que llegó tarde; no sigue el curso de las cosas, va contra la corriente. No es casualidad, por otra parte, si se pueden encontrar analogías formales entre el fascismo y bolcheviquismo: la razón de ser del fascismo, como miedo frente a la revolución, es burlarla tratando de utilizar

en su provecho las fuerzas que la descomposición del liberalismo deja disponibles. Para jugar su papel de agente de división, es preciso, pues, que el fascismo se parezca formalmente al bolcheviquismo. La diferencia no es notable sino en el contenido, pero en éste es inmensa: la propaganda, que en el bolcheviquismo es el medio de introducir las masas en el Estado y en la historia, se convierte, en el fascismo, en el arte de hacer aceptar el Estado militar por las masas. El Partido, que en el bolcheviquismo concentra los movimientos espontáneos de las masas para dirigirlos hacia una verdadera universalidad, se convierte en el fascismo en la causa eficiente de todo movimiento de masas y lo desvía hacia los fines tradicionales del Estado militar. Nunca podría insistirse demasiado, por lo tanto, en subrayar que el marxismo no critica el pensamiento formal sino en provecho de un pensamiento proletario más capaz que el primero de llegar a la “objetividad”, a la “verdad”, a la “universalidad”, en una palabra, de realizar los valores del liberalismo. En ellos están dados el sentido y la medida del “realismo” marxista. La acción revolucionaria no apunta hacia ideas o valores, sino hacia el poder del proletariado. Pero el proletario, por su modo de existencia, y como “hombre de la historia universal”, es el heredero del humanismo liberal. De modo que la acción revolucionaria no *reemplaza* el servicio de las ideas por el servicio de una clase: los identifica. El marxismo niega por principio todo conflicto entre las exigencias del realismo y las de la moral, porque la pretendida “moral” del capitalismo es una mistificación y porque el poder del proletariado es realmente lo que el aparato burgués sólo es nominalmente. El marxismo no es un inmorales-

mo, es la resolución de considerar las virtudes y la moral no sólo en el corazón de cada uno, sino en la coexistencia de los hombres. La alternativa de lo real y de lo ideal está superada en la concepción del proletariado como portador concreto de los valores.

Asimismo, por la operación histórica del proletariado es como se resuelve en el marxismo el famoso problema del fin y de los medios. Desde que apareció *Darkness at noon*<sup>23</sup> no existe en los países anglosajones o en Francia un hombre cultivado que no se declare de acuerdo con los fines de una revolución marxista, lamentando solamente que el marxismo se dirija a fines tan honorables por medios vergonzosos. En realidad el alegre cinismo del “no importan los medios”, nada tiene en común con el marxismo. Sería preciso señalar en primer lugar, que las mismas categorías de “fines” y “medios” le son totalmente extrañas. Un fin es un resultado por venir que nos representamos y cuya obtención nos proponemos. Debiera resultar superfluo recordar que el marxismo se diferenció, con plena conciencia, de la utopía al definir la acción revolucionaria, no como el planteo por medio del entendimiento y la voluntad de un cierto número de fines, sino como la simple prolongación de una práctica que obra ya en la historia y de la existencia ya comprometida del proletariado. Ninguna representación hay aquí de una “sociedad por venir”. Antes que la conciencia de un fin, existe la comprobación de una imposibilidad, la del mundo actual entendido como contradicción y descomposición; antes que la concepción fantástica de un paraíso sobre la tierra, el análisis paciente de la

<sup>23</sup> *Oscuridad a Mediodía*. En inglés en el original. (N. del T.)



historia pasada y presente como historia de la lucha de clases; y, en fin, la decisión creadora de ir más allá de ese caos, con la clase universal que retomará desde su base a la historia humana. La acción revolucionaria puede darse una perspectiva prolongando hacia el porvenir las líneas del desarrollo proletario, pero los marxistas se resisten visiblemente a darse “fines” —ninguno de ellos, decía Lenin, puede “prometer” la fase superior del comunismo—, porque no se puede pensar en forma válida más que lo que de alguna manera se vive, y porque el resto es imaginario. Precisamente porque no tiene el recurso y la excusa piadosa de los “fines”, el marxismo no podría admitir “cualquier medio”. Puesto que se niega a describir un porvenir edénico y a justificar por él la acción cotidiana, es preciso que se distinga por un estilo socialista, y lo hará si es acción proletaria, si prolonga, precisa y encauza en su propio sentido la práctica espontánea del proletariado. No observará las reglas formales y “universales” de sinceridad, de objetividad, porque éstas son las reglas del juego capitalista y porque tratar como fin a aquel que trata a los otros como medios, significa tratarlo como medio junto con él. Pero, sin apuntar hacia la moralidad, la obtiene en tanto que acción proletaria porque el proletariado, en una concepción marxista de la historia, no es una fuerza elemental de la cual no se sirve en vista de fines que la trasciendan, sino una fuerza polarizada hacia ciertos valores por la lógica misma de la situación que le es dada. Al ser el proletariado al mismo tiempo un factor objetivo de la economía política y un sistema de conciencia, o más bien un estilo de coexistencia, un hecho y un valor, porque la lógica de la historia une en él la fuerza del trabajo

y la experiencia verdadera de la vida humana, lo útil y lo válido se confunden, no porque se mida lo válido con lo útil, como lo hace el Comisario, o lo útil con lo válido, como lo hace el Yogi, sino porque la utilidad proletaria es dentro de la historia lo válido en acción. La acción proletaria comporta el máximo de humanidad posible en una sociedad descompuesta y está menos que ninguna otra constreñida a la mentira porque tiene mayor complicidad que ninguna otra en la sociedad presente y porque une las fuerzas que, de todas partes, tienden a derribar el aparato burgués. El marxista no vive con los ojos fijos en un más allá del presente, absolviendo a tristes obreros en nombre de los fines últimos y excusándose de sus buenas intenciones; es el único, justamente, en prohibirse ese recurso. Trotsky ha podido —lo hemos admitido aquí mismo—, en su discusión de los problemas contemporáneos, ponerse en contradicción con sus propios principios de gobierno, pero expresa como teórico, al menos, una idea esencial al marxismo cuando habla de una “interdependencia dialéctica del fin y de los medios”<sup>24</sup>. Estas dos nociones, en buen marxismo, son “relativizadas”, fin y medio pueden intercambiar sus papeles porque el medio no es más que el mismo fin —el poder del proletariado—, en su aspecto momentáneo. En realidad, no existen el fin y los medios, no hay más que medios o fines, como se quiera decir, en otros términos; hay un proceso revolucionario en el cual cada momento es tan indispensable, tan válido como el utópico momento “final”. “El materialismo dialéctico no separa el fin de los medios. El fin se deduce por sí

<sup>24</sup> *Leur morale et la notre*, pág. 79.

mismo del porvenir histórico. Los medios están subordinados orgánicamente al fin. El fin inmediato se convierte en el medio del fin ulterior (...). Es preciso sembrar un grano de trigo para obtener una espiga de trigo”<sup>25</sup>. El marxismo no acepta la alternativa del maquiavelismo y del moralismo, del Comisario y del Yogi, del “por cualquier medio” y del “hago lo que debo y que pase lo que pase”, porque el hombre moral es inmoral si se desinteresa de lo que hace, y porque el éxito es un fracaso si no es el éxito de una nueva humanidad. No se trata de ir hacia los fines por medios que no tienen esos caracteres; para el partido revolucionario no podría haber conflicto entre las razones de ser y las condiciones de existencia, *porque, más allá de sus accidentes, la historia comporta una lógica tal que los medios no proletarios no podrían conducir a los fines proletarios*, porque la historia, a pesar de sus vueltas, sus crueldades y sus ironías, lleva ya en sí misma, con la situación proletaria, una lógica eficaz que solicita la contingencia de las cosas, la libertad de los individuos, y los convierte en razón.

El marxismo es, en lo esencial, la idea de que la historia tiene un sentido, en otros términos, que es inteligible y que tiene orientación, que va hacia el poder del proletariado, el cual es capaz, como factor esen-

<sup>25</sup> *Ibid.*, págs. 82-83. No vemos claramente por qué André Breton, en un reciente reportaje que se le hiciera adjudica a Trotsky el famoso precepto “el fin justifica los medios”, que Trotsky, por el contrario, ha rechazado, preguntando: “Si el fin justifica los medios, ¿qué es pues lo que justificará el fin?” La verdad es que Trotsky, como todos los marxistas, rechaza toda política de los fines o de las buenas intenciones, porque es una mistificación en un mundo condenado hasta aquí a la violencia, y porque paraliza la acción revolucionaria. Si André Breton abandona a Trotsky desde ese momento y se une a los partidarios de los “medios puros”, no queda gran cosa de su marxismo.

cial de la producción, de superar las contradicciones del capitalismo y de organizar la conquista humana de la naturaleza, y como "clase universal", de superar los antagonismos sociales y nacionales y los conflictos del hombre con el hombre. Ser marxista es pensar que las cuestiones económicas y las cuestiones culturales son una misma cuestión y que el proletariado, tal como la historia lo ha hecho, posee la solución de este único problema. Para hablar un lenguaje moderno, es pensar que la historia es una *Gestalt*, en el sentido que los autores alemanes dan a esa palabra, un proceso total en movimiento hacia un estado de equilibrio, la sociedad sin clases, que no puede ser alcanzada sin el esfuerzo y sin la acción de los hombres, pero que se muestra en las crisis presentes como determinación de esas crisis, como poder del hombre sobre la naturaleza y reconciliación del hombre con el hombre. Del mismo modo que la idea musical exige para tal nota dada en las cuerdas tal nota y de tal duración dada en los cables y en las maderas, del mismo modo que en un organismo tal estado del sistema respiratorio exige tal estado del sistema cardiovascular o del sistema simpático para que el conjunto tenga la mayor eficacia, del mismo modo que en un conductor eléctrico de una configuración dada la carga en cada punto es tal que el conjunto observa una cierta ley de distribución, del mismo modo en una política marxista la historia es un sistema que va, por saltos y por crisis, hacia el poder del proletariado, y el crecimiento del proletariado mundial, norma de la historia, exige en cada dominio soluciones determinadas, pues todo cambio parcial repercute sobre el conjunto. La toma de posesión del aparato económico por el proletariado, la invasión del pro-

letariado en el Estado burgués y la ideología internacionalista por ejemplo, son, para los marxistas, fenómenos concordantes y tan unidos que no sería posible concebir una regresión duradera sobre uno de esos tres puntos que, finalmente, no repercuta sobre el conjunto y no altere el movimiento general de la revolución. Naturalmente cada uno de los tres temas marxistas de la iniciativa de las masas, del internacionalismo y de la construcción de las bases económicas puede, según los momentos y según las necesidades de la táctica, ser acentuado a expensas de los otros, y la acción revolucionaria pronunciarse ya sea sobre un punto, ya sea sobre otro. El crecimiento mundial del proletariado puede exigir que las necesidades de tal proletariado nacional sean por un momento sacrificadas al progreso del conjunto. Pero con todos los giros, con todos los compromisos, con todas las discordancias pasajeras, con todas las asimetrías que se quiera, una concepción marxista de la historia significa que al menos las grandes líneas de los acontecimientos convergen hacia el desarrollo del proletariado en tanto que conciencia y poder. Cien años después del *Manifiesto Comunista* y treinta años después de la primera revolución proletaria, ¿cuál es la situación al respecto?

\*

La revolución proletaria se produjo en un país donde el proletariado no disponía de un aparato económico e industrial moderno. Esto estaba tan poco de acuerdo con las perspectivas, que el mismo Partido y sus jefes dudaron antes de decidirse a “pasar por encima” de la fase democrática del desarrollo. El hecho en

sí mismo no es una refutación del marxismo: el estado atrasado de Rusia en 1916 aparece a la reflexión como una condición favorable a la revolución si se tiene en cuenta que la ideología marxista, elaborada en contacto con la economía occidental, debía adquirir, en un proletariado nuevo y sometido a una explotación casi colonial, un aumento de su fuerza explosiva. Esta acción sobre un país atrasado respecto de la ideología y la técnica elaboradas en los países adelantados, no destruye el cuadro de la dialéctica, y eran los marxistas de antes de 1917 quienes permanecían en lo abstracto cuando omitían la interacción lateral e imaginaban en todos los países del mundo desarrollos paralelos. El solo nacimiento de la revolución en Rusia, con todas las consecuencias que resultan, transforma profundamente el equilibrio de los factores subjetivos en el proceso revolucionario. En Rusia la conciencia se encontraba adelantada sobre la economía y el proletariado tenía que darse la economía de su ideología. Si se recuerda que para Marx el modo de producción de una sociedad —su relación con la naturaleza que transforma—, y la relación de los hombres entre sí en esta sociedad, no son más que dos fases de un fenómeno único, no podía pensarse, mientras Rusia no hubiera recibido el equipamiento económico que le faltaba, en establecer allí relaciones “socialistas” entre los hombres. Por eso, luego de las tentativas abstractas del comunismo de guerra, la paradoja de la NEP, es decir, una revolución socialista que se une “a un elemento no socialista, a saber: el capitalismo de Estado”<sup>26</sup>. El socialismo ruso buscaba de este

<sup>26</sup> LENIN, *discurso citado*.

modo asegurar sus bases, ponerse de acuerdo con el movimiento espontáneo de la historia al que se había adelantado al principio. Se podría decir que “esperaba” la economía. ¿Podía proseguir por este camino sin destruirse a sí mismo? Es preciso creer que no, porque después de la muerte de Lenin, hasta la izquierda (que trató siempre de fundamentar su acción sobre una concepción general de la historia) establece una plataforma de industrialización que debía apresurar la realización del socialismo. Esta vez ya no era la ideología socialista la que “esperaba” a la economía, por el contrario era la economía la que debía unirse a la ideología socialista. El postulado de Trotsky era que este esfuerzo sin precedentes podría ser cumplido únicamente en nombre de los móviles socialistas y que la ideología proletaria —iniciativa de las masas e internacionalismo—, podría animar por anticipado la construcción de una economía moderna de la cual, en el marxismo clásico, es más bien la expresión final y el coronamiento. Es lo que Trotsky expresaba al pedir que la obra de industrialización y de colectivización fuese erigida sobre una “democracia de los trabajadores” que controlaría el aparato y devolvería la iniciativa a las masas. En su opinión, para este período crítico que podía durar años, era preciso apostar todo a la conciencia de las masas, a su voluntad revolucionaria, y establecer permanentemente, en el centro de una economía todavía incapaz de sostenerla, la conciencia proletaria tal como Marx la había descrito. Sin embargo, el mismo Trotsky, en otros dominios, había dado argumentos muy fuertes contra una política proletaria rígida. En 1929, por ejemplo, defendía contra la ultrazquierda el principio de las concesiones rusas en Chi-

na <sup>27</sup> porque Rusia, decía, es el país de la revolución. Era admitir que en el conflicto de los imperialismos, la mejor manera de defender al proletariado chino no era reclamar para él un poder directo y total sobre todos los territorios de China, sino que la presencia del ejército rojo puede ser una garantía más segura para el porvenir del proletariado chino que una Comuna china que no tardaría en ser derribada por los imperialismos. Pero si el internacionalismo del marxismo admite tales variantes, ¿por qué el principio de la iniciativa de las masas no habría de sufrir ninguna? Si el hecho (lamentable en sí mismo) de la revolución en un solo país confiere a ese país un papel particular en la dinámica mundial de las clases, permite condenar como “abstracta” una política que querría respetar la voluntad de los proletarios de cada país y, finalmente, pasar por encima de la conciencia del proletariado chino en el caso de que fuese necesario, ¿por qué las condiciones impuestas por la historia a la Unión Soviética, su atraso histórico, su aislamiento, la amenaza de la guerra, la necesidad de llegar pronto al fin, la fatiga de las masas después de diez años de revolución, no permitirían que se pasara por alto también aquí la conciencia proletaria, que se recurriera a móviles no socialistas y que se condenase como abstracta la “democracia de los trabajadores”? A partir del momento en que se quiere pensar concretamente, es decir tomar en cuenta en la decisión política no solamente la conciencia de los proletarios, sino también los aparatos militares y económicos, los factores objetivos que funcionan en su favor y que los representan en la historia

<sup>27</sup> *La Défense de l'U.R.S.S. et l'Opposition*, 1929.



cotidiana, la conciencia proletaria inmediata ya no puede ser la medida de lo que es revolucionario y de lo que no lo es. La revolución hubiera podido seguir en Rusia la línea recta de la política proletaria si se hubiera desarrollado seguidamente a través de Europa, si otros países hubieran acordado a la economía soviética los créditos de los cuales tenía necesidad y hubieran venido a relevar la vanguardia rusa del puesto que ocupaba desde 1917. Pero nada de esto se produjo. El mismo Trotsky escribió que el reflujó revolucionario era “inevitable en ciertas condiciones dadas de la historia”, y que no existía una fórmula para conservar “el poder revolucionario cuando la contrarrevolución triunfa en el mundo entero”<sup>28</sup>. Esto equivale a decir que la *revolución permanente es imposible justo en el momento en que sería necesaria*. También Lenin definía al socialismo como “el poder de los Soviets más la electrificación”. Pero ¿si el estancamiento revolucionario en el mundo, con todas sus consecuencias —amenaza de guerra exterior a corto plazo de la acción política—, disociaba esos dos principios? ¿Si la iniciativa de las masas, el recurso a los móviles por una parte, la industrialización por otra y el desarrollo de una producción moderna, en una fase donde el proletariado mundial se encuentra debilitado, el proletariado ruso aislado y fatigado, dejaban de ser tareas complementarias, como lo creían Marx y Lenin, y se convertían en tareas distintas y hasta alternadas? De los tres aspectos fundamentales que una filosofía proletaria de la historia ponía a la orden del día —iniciativa de las masas, internacionalismo y construcción de las bases económicas—, al no ha-

<sup>28</sup> *Leur morale et la notre*, págs. 34-35.

ber permitido la historia efectiva que la revolución en un solo país, y en un país que no estaba todavía equipado, el tercero pasa a primer plano y los otros dos entran en regresión. El marxismo concebía la revolución como el resultado combinado de los factores objetivos y de los factores subjetivos. Si no en la teoría, que sigue siendo la misma, al menos en la práctica revolucionaria la fase presente rompe el equilibrio de los dos factores y, comparada con las perspectivas clásicas, sobrestima el factor objetivo de las bases económicas y subestima el factor subjetivo de la conciencia proletaria. La revolución cuenta menos en la actualidad con el crecimiento del proletariado mundial y nacional que con la clarividencia del Centro, con la eficacia de los planes, con la disciplina de los trabajadores. Se convierte en una empresa casi puramente voluntaria. Ya no puede tratarse más para el Centro de percibir a través del mundo y de la U. R. S. S. el empuje revolucionario del proletariado, de descifrar la historia a medida que ésta se hace y prolongar su curso espontáneo. Puesto que no aportó a la revolución de 1917 el socorro esperado, se trata de forzarle la mano y hacerle violencia. De allí surge, hacia el exterior, una política prudente que contiene el empuje de los proletariados nacionales y admite la colaboración de las clases. De allí que hasta en la U. R. S. S. una política de industrialización y de colectivización forzadas que hace uso, si resulta necesario, del móvil de la ganancia, no teme establecer privilegios y liquida las ilusiones de 1917. De allí, en fin, la paradoja del Terror después de veinte años de comenzada la revolución.

Así resulta posible, con hechos exactos en la medida que podemos saberlo, componer un montaje que nos

representa la vida soviética situada en el polo opuesto del humanismo proletario <sup>29</sup>. La significación revolucionaria de la política presente está sumergida en las "bases económicas" del régimen y no aparecerá sino mucho más tarde, como esos granos guardados bajo tierra que germinan después de siglos. No es visible en esta política misma, no se la adivina sino encuadrando el presente en las perspectivas marxistas. Por eso subsiste la enseñanza clásica. Pero los rodeos del presente son tales que la relación se presenta difícil. El cuadro que podemos hacernos de la vida soviética es comparable a esas figuras ambiguas, que aparecen a voluntad en el espacio como mosaico plano o cubo, según la incidencia de la mirada, sin que los materiales en sí mismos impongan una de las dos significaciones. En el dominio técnico de la economía política los sabios rusos intentan a veces dominar y pensar la situación seriamente. Leontiev, por ejemplo, formuló la tesis de una persistencia del valor en el presente período de transición <sup>30</sup>. Pero sobre el punto esencial de las relaciones de lo objetivo y lo subjetivo no se nota ninguna toma de conciencia. No sin razón. Pues una teoría "objetivista"

<sup>29</sup> Es lo que hace Koestler en *El Yogi y el Comisario*. Citamos de acuerdo con el texto original inglés, traducido por nosotros al francés. La traducción francesa, publicada actualmente, no había aparecido cuando este ensayo fue terminado.

<sup>30</sup> Esta tentativa ha sido oficialmente alentada, al menos en su comienzo. Da lugar a pensar que la dirección del Partido no excluye, en principio, la elaboración teórica y la revisión de las perspectivas. Desconfían solamente en razón de que el revisionismo ha sido a menudo una capitulación disfrazada. Si raramente se intenta precisar y pensar la realidad soviética, sea al nivel de la economía, sea al de la filosofía, es sobre todo porque es difícil hacer la teoría de una situación en la cual las contingencias de la historia son preponderantes y atropellan las previsiones racionales. Naturalmente la economía política burguesa no tiene en esto ninguna ventaja sobre la otra.

de la fase presente que por un tiempo dejara de lado los factores subjetivos de la historia y de la ideología proletaria no sería una teoría marxista: iría contra la tesis central del marxismo, la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo. La mayor parte del tiempo se contentan, pues con una especie de vaivén entre el marxismo teórico y la política impuesta por la historia; los comunistas responden con los textos de Marx a las preguntas que les hacen sobre la U.R.S.S., y a los textos marxistas que se les recuerda, con una crítica del marxismo de biblioteca y una apología del marxismo vivo. Colocados por su educación política en el horizonte del marxismo y de la sociedad sin clases, perciben como meandros hacia ese porvenir socialista las medidas que un espectador desprevenido juzgaría reaccionarias a primera vista. En la fase actual, la relación del presente al futuro, del desarrollo económico a las perspectivas proletarias, se volvió demasiado compleja y demasiado indirecta como para poder ser formulada; pertenece al orden de lo oculto. Existe un revisionismo de hecho; los comunistas de hoy en día no se parecen a los de anteaer, tienen menos ilusiones, trabajan a más largo plazo, esperan cualquier mediación, pero se evita dar la fórmula expresa de ese revisionismo porque pondría en duda la concordancia de la ideología proletaria y del desarrollo económico, es decir, el alcance el valor humano del comunismo.

De creer en ciertas estimaciones norteamericanas<sup>31</sup>, el

<sup>31</sup> Dadas por Koestler, *El Yogi y el Comisario*, págs. 172-173 de la edición inglesa. Desgraciadamente es imposible dirigirse a las fuentes. Koestler toma las cifras de Schwartz, *Heads of Russian Factories* (Social Research New York, September 1942) quien declara que reproduce los informes oficiales de la Comisión de Mandatos de los 17º y 18º Congresos del Partido Bolchevique.

papel del proletariado en el sentido clásico va disminuyendo en el interior del Partido bolchevique. En el 17º Congreso del Partido (1934), el 80 % de los delegados eran viejos comunistas, inscriptos antes de 1919. En el 18º Congreso (1939), el 14,8 %. En el 17º Congreso el 9,3 % de los delegados eran trabajadores manuales. La Comisión de Mandatos del 18º Congreso no da la estadística del origen social de los delegados y los estatutos del Partido se habrían modificado de manera de permitir la eliminación de las cláusulas que conciernen al origen social de sus miembros. Al mismo tiempo se produce una nueva diferenciación social. En junio de 1931, cuatro años después del comienzo del primer plan quinquenal, un discurso de Stalin lanza la consigna de lucha contra la igualdad de los salarios. El móvil socialista de la emulación se ve ahora aumentado por el móvil no socialista de la ganancia. En una mina de la cuenca del Donetz <sup>32</sup>, en 1936 sesenta empleados ganaban de 1.000 a 2.500 rublos por mes; setenta, de 800 a 1.000 rublos; cuatrocientos, de 500 a 800 rublos y los últimos mil, 125 rublos como promedio. Los salarios de los directores, ingenieros en jefe y administradores son mucho más elevados en las empresas más importantes. No han podido mantener el principio sentado por Lenin en *El Estado y la Revolución*, según el cual ningún miembro del Estado debía recibir un salario superior al de un obrero calificado. El artículo 10 de la Constitución de 1936 restablece el derecho de hacer testamento y de la herencia, suprimidos por el decreto del 27 de abril de 1918. Un decreto del 2 de octubre de

<sup>32</sup> *Trud*, 20 de enero de 1936; citado por Koestler, *El Yogi y el Comisario*, pág. 156.

1940, <sup>33</sup> fija los gastos anuales de pensión entre 150 y 200 rublos para la enseñanza secundaria y entre 300 y 500 rublos para la enseñanza superior. Hasta 1932, el 65 % de los estudiantes en la enseñanza técnica debían pertenecer a familias de trabajadores manuales <sup>34</sup>. Un decreto del 19 de septiembre abandona tácitamente el principio del “núcleo de los trabajadores” <sup>35</sup>. Para los hijos de funcionarios son creadas escuelas especiales <sup>36</sup>. Para los niños pobres existen becas de estudio; las mismas son mantenidas a los alumnos cuyas notas de examen son en sus dos tercios “excelentes”, en un tercio “buenas”. La represión de la criminalidad infantil, del aborto, las trabas al divorcio, los impuestos a los solteros y a las familias de menos de tres hijos <sup>37</sup> muestra que la sociedad soviética vuelve a las normas tradicionales. El arzobispo Sergio, reconocido oficialmente como patriarca el 12 de septiembre de 1943; los congresos paneslavos reunidos oficialmente en Moscú desde 1941; Newsky, Kutuzov, Suvorov, son presentados como precursores en el discurso de Stalin para el 24º aniversario de la Revolución; y por último, los “comisarios del pueblo” reemplazados por los “ministros”. Estos detalles, sea cual fuere aquí la parte que corresponde a la táctica y a los miramientos necesarios frente a los aliados burgueses, han tenido como efecto objetivo restaurar las ideologías prerrevolucionarias y marcan en todo caso la regresión de la ideología proletaria. Paralelamente, la vida política está controlada cada vez más por el Centro y la dictadura se ve reforzada. Es sabido que

<sup>33</sup> *Izvestia*, 3 de octubre de 1940; citado por Koestler, *ibid.*, pág. 150.

<sup>34</sup> *Pravda*, 13 de julio de 1928; citado por Koestler, *ibid.*

<sup>35</sup> KOESTLER, *El Yogi y el Comisario*, págs. 150-151.

<sup>36</sup> *Id.*, *ibid.*, Decreto del 23 de agosto de 1943.

<sup>37</sup> *Id.*, *ibid.*, págs. 165-168.

en 1922 el complot de los socialrrevolucionarios, a raíz del cual dos bolcheviques fueron muertos y Lenin herido, no fue seguido de ninguna ejecución. Riutin, cuyo programa clandestino era muy violento, no es condenado a muerte en 1931. De 1934 hasta las vísperas de la guerra la distinción entre divergencias políticas y crímenes de derecho común no es mantenida. Así, al mismo tiempo que deja adormecer afuera el internacionalismo proletario, el régimen disminuye la importancia del proletariado en la vida política del país, se apoya sobre un nuevo estrato cuyo modo de vida es distinto del de las masas, y utiliza para el caso las ideologías clásicamente consideradas como reaccionarias. Los comunistas dicen a veces que han depurado sus “ilusiones”. Nosotros expresaremos lo mismo de manera distinta: ya no pueden creer por el momento en esa lógica de la historia según la cual la construcción de una economía socialista, el desarrollo de la producción, se apoya sobre el crecimiento de la conciencia proletaria y a su vez la apoya. No decimos que la U.R.S.S. cuenta de ahora en adelante con una clase dirigente semejante a la de los países capitalistas, puesto que los privilegios en especies o en naturaleza son conferidos en razón del trabajo y no dan a ningún hombre el derecho de explotar a los otros hombres. Nos parece pueril explicar la orientación presente por la “sed del poder” o por los intereses del aparato estatal. Decimos que la construcción de las bases socialistas de la economía se acompaña de una regresión de la ideología proletaria y que, por razones que dependen del curso de las cosas —revolución en un solo país, estancamiento revolucionario y destrucción de la historia en el resto del mundo—, la U.R.S.S. no constituye el ascenso al pleno día de la his-

toria del proletariado tal como Marx lo había definido. Lo será, se dice. Puede ser. Pero cuando la generación que está en el poder, que recibió la formación clásica y practicó la política marxista, desaparezca con el tiempo, ¿de dónde podrá venir entonces la rectificación? ¿No resultará triunfante el peso específico de los sin partido? Los comunistas dicen con razón que las intenciones de los hombres importan poco en la historia y que únicamente cuenta lo que hacen, la lógica interna de sus acciones. Stalin rectifica las desviaciones de derecha, e *Iván el Terrible* es desaprobado después de ser aprobado. Pero todo reposa ahora en la conciencia de los jefes. ¿Existe la seguridad de que la nueva generación será también vigilante, mientras que el proletariado, recurso permanente y contrapeso de una política marxista, se ve debilitado políticamente en la U.R.S.S. y fuera de la U.R.S.S.? ¿La lógica interna de la nueva política no desencadenará sus consecuencias? Nosotros no afirmamos que la U.R.S.S. hubiera podido sobrevivir de otro modo; sólo nos preguntamos si en lugar de una sociedad humana y abierta a los proletarios de todos los países no veremos aparecer un nuevo tipo de sociedad, que falta estudiar, pero a la cual no es posible reconocer el valor ejemplar de lo que Marx llamaba la "sociedad sin clases". Con mayor razón será preciso estudiar la anastomosis del marxismo y de las ideologías prerrevolucionarias en los países donde la influencia de la U.R.S.S. es predominante. Queda fuera de duda que en Rumania o en Yugoslavia resulta factible por primera vez plantear seriamente y resolver los problemas frente a los cuales retrocedieron los regímenes precedentes. El comunismo del presente es una realidad mixta donde se encuentran a la vez elementos



“progresivos” y aspectos de la más clásica sociología, como ser el culto del jefe. Nos encontramos frente a un fenómeno nuevo. No sólo existen, en el curso del movimiento proletario, giros inesperados, sino que el movimiento proletario mismo, considerado como movimiento consciente y espontáneo y como superación de la sociología eterna, ha dejado de ser el término de referencia del pensamiento comunista.

Lenin afirmaba que no es preciso aplicar las perspectivas de la historia universal a cada episodio local de la historia. El camino que nos parece sinuoso aparecerá tal vez, cuando los tiempos hayan pasado y cuando la historia total se haya revelado, como el único posible y *a fortiori* como el más corto que existió. Dado que el autor de estas líneas no tiene ante sí la historia terminada y está obligado a una perspectiva particular —la de un intelectual francés de 1946—, su apreciación puede ser recusada. Pero ese recurso al juicio del porvenir no se distingue del recurso teológico al Juicio Final a no ser que se trate de algo distinto a una simple transformación de lo positivo en negativo, a no ser que *el porvenir se dibuje de algún modo en el estilo del presente*, que la esperanza no sea solamente fe y que sepamos adónde vamos. Siempre se puede presentar la desigualdad de los salarios como un meandro hacia la igualdad, como la igualdad “concreta”, o una política patriótica como un retorno hacia el internacionalismo, como internacionalismo “concreto”. No se trata, se dirá, más que de una tensión acrecentada entre contenido y forma, entre presente y futuro. Pero esto quiere decir que la dialéctica es ilegible, de ahora en adelante, que es una pura transformación de lo contrario en contrario. La política comunista, dice Pierre Hervé, es

“la elaboración cotidiana de una estrategia y de una táctica (...) adaptada a las condiciones diversas de tiempo, de lugar, de situación, etc., subordinada a la ley fundamental que es la de vigilar los intereses permanentes de los trabajadores”<sup>38</sup>. La ley fundamental y la condición del compromiso válido consistían para Lenin en “elevar (...) el nivel general de conciencia, de espíritu revolucionario, de capacidad de lucha y de victoria del proletariado”<sup>39</sup>.

Para Hervé, consisten en “vigilar los intereses permanentes de los trabajadores”. Se ve que el criterio cambió. Es desplazado de lo subjetivo hacia lo objetivo, de la conciencia del proletariado hacia sus intereses permanentes, es decir, hacia la conciencia de sus jefes, pues, como es evidente, solamente los jefes disponen de los informes necesarios para determinar los intereses de los trabajadores a largo plazo. Tal vez esta revisión del leninismo era inevitable. Pero la nueva política no puede, como la antigua, concordar con los requerimientos de la conciencia. Tal vez exista todavía una dialéctica, pero únicamente frente a un dios que conociera la Historia Universal. Un hombre situado en su tiempo, si lo observa francamente, y no a través de sus recuerdos y de sus sueños, ve una economía colectivizada construyéndose. No ve al proletario en el poder como “hombre de la Historia Universal”.

¿Cómo podría promover en su acción los valores en los cuales cree como individuo? El proletario de Marx alcanza simultáneamente la experiencia de la individualidad y la de la universalidad. Hoy es preciso elegir

<sup>38</sup> *Action*, 15 de febrero de 1946.

<sup>39</sup> LENIN, *La enfermedad infantil del comunismo*, pág. 44; citado más arriba, págs. 135-136.

entre una y otra. Para seguir una dialéctica quebrada es necesario que el mismo individuo esté quebrado. Por ello —volvemos aquí a algunas cosas de las cuales estamos más seguros porque están ante nuestra vista— una especie de neocomunismo bastante próximo al pragmatismo. Cada palabra que pronunciamos, me decía un comunista, no es solamente una palabra, sino también una acción. Debemos preguntarnos entonces primero no si es justa, sino quién sacará provecho. Los marxistas siempre se preocupan del sentido objetivo de sus palabras, pero en otras épocas creían que el curso de las cosas les era favorable, lo cual les daba un margen de libertad. También la verdad era una fuerza. La autocrítica ha sido y sigue siendo de uso oficial en la U.R.S.S. Hoy en día, en Francia, muchos comunistas desconfían hasta tal punto de la historia y de las consecuencias de sus palabras que no admiten la discusión sobre el fondo del problema. Discutir con usted sobre el fondo del problema, me decía uno de ellos (se trataba de una cuestión de filosofía) es rendir las armas. En el límite, en una historia sin estructuras y sin líneas rectoras, no se puede *decir* más nada, porque no hay períodos, ni constelaciones durables, y porque una tesis no es válida sino por un instante. No estamos ya en el universo dialéctico de Platón sino en el fluido universo de Heráclito. Resulta gracioso escuchar a los mismos hombres partir a la guerra contra el irracionalismo, mientras lo practican todos los días. Como el padre Daniélou reprochaba a los comunistas que dieran la mano a los católicos y los atacaran al día siguiente, Hervé responde que no puede hacer nada contra eso, que él mismo, el padre Daniélou, la religión y el partido comunista, son arrastrados todos juntos en una dialéctica que

los sobrepasa y que ordena la decisión política. La respuesta es, en verdad, marxista: la religión tiene muchos lados y es la coyuntura mundial la que aclara a veces una cara, a veces otra, y le confiere según el caso, una significación progresista o reaccionaria. Pero esto mismo puede ser comprendido de dos maneras. O bien se deduce que para un determinado período el marxista puede concluir alianzas francas, porque ellas se encuentran en el sentido que en ese momento tiene la historia. O bien quiere decir que el marxista sólo concluye alianzas sometidas a restricción mental. En el primer caso es siempre sincero; en el segundo caso, nunca. La primera actitud va unida a una concepción racional de la historia; la segunda a una concepción patética y terrorista. El romanticismo político no está del lado de quienes quieren mantener el humanismo marxista y la teoría del proletariado que es su fundamento. No son ellos los que establecen las alternativas: o la moral o la política, o la astucia o el fracaso. Esas elecciones desgarradoras pertenecen al neocomunismo.

Cuando se compara la figura presente del comunismo con su figura clásica, P. Hervé contesta: "No hay Antiguo Testamento sino para los historiadores. Y hay un comunismo vivo que es el que es, y que no puede juzgarse como una desviación en relación a fórmulas históricas" <sup>40</sup>. Sin embargo, a menos de unirse a un movimiento muy bergsonianiano, es necesario formular con precisión, definir bien una *noción* del comunismo, un método y un estilo de acción comunistas, es preciso saber a grandes líneas adónde se va, y por qué, por ejemplo, el comunismo se llama comunismo. No merece su

<sup>40</sup> *Action*, 15 de febrero de 1946.

nombre más que si va (en el mejor sentido de la palabra, robado como tantos otros, por el nazismo) hacia una comunidad y una comunicación, no hacia una jerarquía. Hervé nos reprocha “no reconocer el marxismo en el mismo momento en que anima una política y deja de ser (...) una simple crítica”<sup>41</sup>. Pero entonces corresponde a los comunistas ubicar los desvíos y los compromisos en una línea general, los detalles en un conjunto, y mostrar que el comunismo sigue siendo el comunismo, si no en una identidad muerta, al menos en un crecimiento vivo. Hervé habla de la “fascinación ejercida por los gestos y el lenguaje de un período ido para siempre”. Y agrega estas palabras que pesan mucho: “No habrá más otro Octubre de 1917 (...)”<sup>42</sup>. Si quiere decir que las circunstancias concretas de una revolución nunca son dos veces las mismas, es evidente. Si, por el contrario, quiere decir que esta revolución no está destinada, como la de 1917, a colocar en su sitio una nueva humanidad, una nueva igualdad, una nueva relación del hombre con el hombre, entonces niega el sentido mismo del marxismo y ya no vemos el porqué de su lucha. Lenin improvisaba, sentado en los escalones de la tribuna, la respuesta que va a dar a un orador; la simplicidad por una vez en el poder; la camaradería, en su sentido más bello, convertida en ley del Estado; las relaciones de los hombres basadas sobre lo que verdaderamente son y no sobre los prestigios del dinero, de la influencia o del poder social; los hombres tomando en sus manos la propia historia, comentando el acontecimiento y haciendo frente a “resoluciones” comunes, como también lo hacían los comunistas alemanes de

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*

Buchenwald después de diez años de cautiverio; si se está totalmente de vuelta de esas "ilusiones" se abandona el sentido humano y la razón de ser del comunismo. Al estar la sociedad humana en estado natural de conflicto, puesto que cada conciencia quiere hacer reconocer por las otras su autonomía, Marx había creído encontrar la solución del problema humano en el proletario en tanto que está separado de su contorno natural, despojado de su vida privada y en tanto que existe verdaderamente un destino que le es común con todos los otros proletarios. La lógica de la situación lo conducía a unirse a los otros en la lucha común contra el destino económico secundado por todos los otros destinos, a realizar con ellos una *libertad común*. Del mismo modo que la desigualdad de la edad, de los dones, del amor, la diversidad de las historias individuales son superadas en la pareja humana por la vida común y los proyectos comunes, del mismo modo la diversidad de los proletarios, sus particularidades nacionales, históricas o étnicas debían ser superadas cuando los proletarios de todos los países se reconocieran los unos a los otros frente a los mismos problemas, a los mismos enemigos, y emprendieran juntos la misma lucha contra el mismo aparato de opresión. Lo menos que puede decirse es que la historia no tomó esta dirección.

Pero una cosa es reconocer este hecho, otra cosa es declarar al marxismo superado y buscar la solución del problema humano sobre los caminos que, según demostró perfectamente, vuelven a conducir a los conflictos eternos. No nos hemos sacado de encima los problemas comunistas por haber comprobado que el comunismo del presente está en dificultad frente a ellos. Si, como trataremos de demostrar, lo esencial de la crítica mar-

xista es una adquisición definitiva de conciencia política, y se dirige contra la ideología "laborista" de los anglosajones, las dificultades del comunismo de hoy en día son nuestras dificultades. No nos autorizan, en ningún caso, a tomar frente a él una actitud de guerra, como si su crítica del mundo existente perdiera todo valor por el hecho de que no encontró en la historia los asideros y los apoyos de los cuales tenía necesidad, como si aun la imposibilidad de una solución suprimiera el problema. Nos queda, pues, por definir, frente al comunismo, una actitud práctica de comprensión sin adhesión y de libre examen sin denigramiento, y hacer todo lo que depende de nosotros para evitar una guerra en la cual cada uno, se lo confiese o no, escogería en la obscuridad, y que sería un "combate dudoso".





## CAPÍTULO II

### EL YOGI Y EL PROLETARIO

Con el declinar de la ideología y de la práctica revolucionaria se presenta recién el verdadero problema, en torno al cual gira Koestler sin formulárselo nunca: ¿Puede la Revolución nacer del Terror? ¿Existe una misión histórica del proletariado, fuerza motriz de la nueva sociedad al mismo tiempo que portadora de los valores de humanidad? ¿O por el contrario la Revolución es inevitablemente una empresa completamente voluntaria conducida por jefes y por una categoría dirigente, y sufrida por los otros? Hegel decía que el Terror es Kant puesto en práctica. Partiendo de la libertad, de la virtud, de la Razón, los hombres del 93 llegan a la autoridad pura porque se saben los portadores de la verdad, porque saben que esta verdad, encarnada en los hombres y en el gobierno, es amenazada enseguida por la libertad de los otros y que el gobierno, en tanto que otro, es un sospechoso. La Revolución del 93 es Terror porque es abstracta y en forma inmediata quiere pasar de los principios a la aplicación forzada de esos principios. Siendo así, existen dos soluciones. Una de ellas sería dejar madurar la Revolución, no fundamentarla ya sobre las decisiones de un Comité de Salvación Pública, sino sobre un movimiento de la historia: es

la solución que tal vez Hegel entrevió en 1807, es la que adoptó Marx. Según la *Ideología Alemana*, la Revolución reduce al mínimo el Terror inevitable que existe en las relaciones de los hombres y finalmente sobrepasa al Terror porque constituye el advenimiento de la gran mayoría de los hombres y de un proletariado que es en sí "clase universal". Hegel en su vejez reservaba ese nombre, por el contrario, a los funcionarios de un Estado autoritario que veían por todos el sentido de la historia y que realizan la humanidad por la fuerza y por la guerra. En suma, transforma el Terror en institución, renuncia al universalismo hipócrita del 93, y puesto que, después de todo, la Razón se convierte en violencia al alcanzar el poder, cuenta solamente sobre la violencia para constituir la unidad de los hombres. La cuestión hoy en día es saber si el viejo Hegel tendrá más razón que el joven Marx.

No se puede postergar indefinidamente el momento en el cual será necesario decidir si la filosofía proletaria de la historia es aceptada o no por la historia. El mundo en el cual vivimos se muestra ambiguo frente a esto. Pero aun cuando ni dos granos de arena, ni tres, ni cuatro más hagan un montón de arena, al cabo de cierto tiempo el montón está allí y nadie puede dudar de él. No se puede indicar el instante en el cual los compromisos dejan de ser marxistas y se convierten en oportunistas, las fórmulas de la *Enfermedad infantil del comunismo* casi pueden cubrir cualquier cosa, pero viene sin embargo el momento en el cual el rodeo deja de ser un rodeo, la dialéctica una dialéctica, y se ingresa en un nuevo régimen de la historia que no tiene nada en común con la filosofía proletaria de Marx. Sabemos cómo Trotsky se aferraba a esta filosofía, hasta el pun-

to de deducir directamente de ella su táctica, sin consideración suficiente hacia hechos tan imponentes como la existencia del fascismo o de la U.R.S.S. Para él era la *historia verdadera* la que continuaba, aunque más no fuese que en estado de “proceso molecular”, bajo las desviaciones, las confusiones y los compromisos de la *historia cotidiana*. Sin embargo, en sus últimos años admitió que esa distinción no puede, a la larga, ser mantenida, que si la filosofía proletaria de la historia es verdadera, debe aparecer al fin de cuentas en el acontecimiento, y llegó a *fixar un plazo para la prueba histórica del marxismo*. “La Segunda Guerra Mundial ha comenzado. Ella atestigua sin discusión posible que la sociedad no puede vivir sobre la base del capitalismo. De este modo somete al proletariado a una prueba nueva y tal vez decisiva. . .” Si la guerra provoca una revolución proletaria, el mundo y la U.R.S.S. entran en las perspectivas clásicas del marxismo. Si por el contrario el proletariado “no toma en sus manos la dirección de la sociedad”, el mundo puede evolucionar hacia un capitalismo monopolista y autoritario. “Por más gravosa que pueda ser la segunda perspectiva, si el proletariado mundial se revelara de hecho incapaz de cumplir la misión que le ha sido confiada por el curso del desarrollo histórico, no quedaría otra cosa sino reconocer abiertamente que el programa socialista basado sobre las contradicciones internas de la sociedad capitalista es finalmente una utopía. . .”<sup>1</sup> (*ended as an Utopia*). Si Trotsky viviese ahora ¿podría mantener con toda simplicidad su crítica de la historia actual en nombre del esquema proletario? La plataforma proletaria

<sup>1</sup> *The New International*, noviembre de 1939, citado por D. Macdonald, *Politics*, abril de 1946, págs. 97-98.

le permitió durante largo tiempo ocupar (si no objetivamente y en la lucha mundial, al menos a sus propios ojos) una posición independiente, a igual distancia de la adhesión y de la contrarrevolución. Cuando lo mataron, tal vez se aproximaba el momento en el cual hubiese sido expulsado por la historia de esta posición. No hubiera sido sin embargo consentido en capitular frente al curso de los acontecimientos, ni a plegarse ya sea al capitalismo monolítico, sea al régimen de la U.R.S.S. Sus últimos escritos nos muestran que hubiera tratado de definir contra uno y otro un “programa mínimo” para la defensa de las masas. Pero o bien ese programa no hubiese sido otra cosa que una variante del “socialismo humanista”, y hubiera entonces jugado su papel en la conjuración mundial contra la U.R.S.S., o bien (y casi seguramente), Trotsky hubiera tratado de apoyarla sobre los movimientos de las masas, y hubiera entrado en colisión con los partidos comunistas. A su vez, se hubiera encontrado al pie del muro o frente a un dilema. Al disociar la historia lo que el marxismo había unido —la idea humanista y la producción colectiva—, o bien cabe tomar partido por un humanismo abstracto y contra el único país donde hasta ahora se ha establecido la economía colectiva, o bien cabe tomar partido por la producción colectiva y el país que la representa. O por la U.R.S.S. o por la contrarrevolución. No se puede imaginar una “última declaración” de Trotsky. Desafío al presente, llamado al porvenir, esto queda excluido puesto que consideraba como crucial la experiencia presente. Plegarse al gobierno de la U.R.S.S. es inimaginable, pues era, sobre todo en sus últimos años, un hombre demasiado clásico, demasiado aferrado al racionalismo del mundo

para vivir en las contradicciones y para entrar en el juego romántico de las capitulaciones y de la conciencia desdichada. La vida política se hubiera convertido para él en *imposible*.

Aquí es donde sin duda se dirá efectivamente, no existe una posición política para quien sigue siendo clásico. Pero ¿por qué acordarle una prórroga a esta filosofía? No ha logrado cuajar en los hechos, era sólo una utopía. No debemos pensar más en ella. Esto nos lleva al último punto que nos interesa establecer. La decadencia del humanismo proletario no es una experiencia crucial que anula todo el marxismo. Como crítica del mundo existente y de los otros humanismos, sigue siendo válida. Al menos en ese aspecto *no podría ser superada*. Aun cuando sea incapaz de dar forma a la historia mundial, sigue siendo lo suficientemente fuerte como para desacreditar las otras soluciones. *Considerado de cerca, el marxismo no es una hipótesis cualquiera, reemplazable mañana por otra; es el simple enunciado de las condiciones sin las cuales no habría humanidad en el sentido de una relación recíproca entre los hombres, ni racionalidad en la historia. En ese sentido no es una filosofía de la historia, es la filosofía de la historia, y renunciar a ella es trazar una cruz sobre la Razón histórica. Después de lo cual no hay más que ensueños y aventuras.*

Una filosofía de la historia supone en efecto que la historia humana no es una simple suma de hechos yuxtapuestos —decisiones y aventuras individuales, ideas, intereses, instituciones—, sino que es, en el instante y en la sucesión, una totalidad en movimiento hacia un estado privilegiado que da sentido a la totalidad. No existiría, pues, filosofía de la historia si ciertas catego-

rías de hechos históricos fuesen insignificantes, si por ejemplo la historia estuviese hecha por los proyectos de algunos grandes hombres. La historia no tiene sentido sino en la existencia de una especie de lógica de la coexistencia humana, que no torna imposible ninguna aventura, pero que al menos, como por una selección natural, elimina a la larga las que se desvían de su relación con las exigencias permanentes de los hombres. Toda filosofía de la historia postula, pues, algo así como lo que se llama materialismo dialéctico, es decir la idea de que las morales, las concepciones del derecho y del mundo, los modos de la producción y del trabajo están unidos interiormente y se expresan a otros. Habrá filosofía de la historia si todas las actividades humanas forman un sistema tal que en ningún momento haya problema absolutamente separable, que los problemas económicos y los otros formen un único gran problema, y que al fin las fuerzas productoras de la economía tengan una significación cultural, así como inversamente las ideologías tienen una incidencia económica. De acuerdo, dirán, pero la concepción marxista de la historia afirma más aún: afirma que la historia económica no llegará al equilibrio sino mediante la apropiación colectiva de la naturaleza en manos del proletariado. El proletariado, en esta perspectiva, recibe una misión histórica y su lucha una significación central. ¿No es ésta una hipótesis entre tantas otras, y no es posible imaginar otras filosofías de la historia que unirían la suerte de los hombres a la sabiduría del príncipe, o a la de los ancianos, o a la de los sabios y de los intelectuales, o a la de los funcionarios del Estado, o a la de los santos, o finalmente a un sistema de “contrapesos” en el orden político y económico como

los que conoció la fase media del capitalismo? Pero un grupo de hombres no podrá recibir una misión histórica —la misión de acabar la historia y construir la humanidad—, a no ser que sean capaces de reconocer como tales a los otros hombres y de ser reconocidos por ellos. Ya se trate del príncipe, de los ancianos, de los sabios, de los funcionarios del Estado o aun de los santos, el papel histórico de esos hombres o de esos grupos de hombres consiste, totalmente, en dominar a los otros, por la fuerza o por la bondad. Y si la civilización se define por medio de un correcto equilibrio de los poderes, esta civilización es todavía lucha, violencia, y no reciprocidad. En cuanto a la misión histórica del proletariado, es posible negar que esté en posición de realizarla, o que la situación del proletariado tal como Marx la describió baste para orientar una revolución proletaria hacia un humanismo concreto, o que las violencias de la historia sean todas imputables al aparato capitalista, pero difícilmente se negará que mientras este aparato esté en su sitio y que el proletariado sea proletariado, la humanidad como reconocimiento del hombre por el hombre es un sueño o una mistificación. El marxismo no tiene tal vez la fuerza necesaria para convencernos que algún día y por los caminos que indica, el hombre ha de ser para el hombre el ser supremo, pero conserva la de hacernos comprender que la humanidad no es humanidad más que de nombre mientras la mayor parte de los hombres viven por procuración y mientras unos son los amos, los otros son los esclavos. Decir que la historia es (entre otras cosas) la historia de la propiedad, y que allí donde existe el proletariado no existe humanidad, no es adelantar una hipótesis que luego será preciso probar como se prueba

una ley física, es enunciar simplemente la intuición del hombre como ser situado respecto de la naturaleza y de los demás, que Hegel desarrolla en su dialéctica del amor y del esclavo, y que Marx toma de él. ¿Los esclavos, al despojar a los amos, están en camino de superar la alternativa de la dominación y de la esclavitud? Es otro problema. Pero en el caso en que ese desarrollo no se produjera, esto no significaría que la filosofía marxista de la historia deba ser reemplazada por otra; significaría más bien que la historia no existe si no constituye el advenimiento de una humanidad y la humanidad el reconocimiento mutuo de los hombres como hombres: en consecuencia, que no hay filosofía de la historia y que, finalmente, como lo decía Barrès, el mundo y nuestra existencia son un tumulto insensato. Tal vez ningún proletariado venga a ejercer la función histórica que el esquema marxista reconoce al proletariado. Tal vez la clase universal no se revelará nunca, *pero es evidente que ninguna otra clase podría substituir al proletariado en esta misión*. Fuera del marxismo no hay sino el poder de unos, y la resignación de los otros. Las razones por las cuales se adhiere al marxismo y no resulta fácil separarse de él, cualquiera sean los “desmentidos de la experiencia”, aparecen ahora claramente: es que, vueltas a colocar en las perspectivas de esta única filosofía de la historia, las “sabidurías históricas” se presentan como fracasos. El marxismo posee un primer título, completamente subjetivo, que le permite beneficiarse con una prórroga: consiste en que es el único humanismo que se atreve a desarrollar sus consecuencias.

Pero, por ese mismo hecho, cuenta inmediatamente con otro título, esta vez objetivo. Puesto que en nin-



guna parte del mundo se realiza el poder del proletariado, se concluye que el marxismo está superado por los hechos, que la cuestión no tiene sentido, o que “nadie es ya marxista hoy en día”. Ese razonamiento supone que las cuentas del marxismo están cerradas y que, al no haberse realizado en las instituciones, no tiene nada más que enseñarnos. Sería olvidar numerosos hechos que lo muestran vivo todavía, si no al frente del escenario, al menos en el segundo plano de la historia. La historia presente no está conducida por el proletariado mundial, pero de tiempo en tiempo éste amenaza con retomar la palabra. Los jefes de Estado le temen. Pero cada vez que vuelve a dormirse se duermen con él el universalismo y la esperanza de una transformación social. Esto basta para que la actitud marxista persista como posible no solamente a título de crítica moral, sino también a título de hipótesis histórica. El materialismo histórico resulta comprobado más que desmentido con la revolución de la U.R.S.S., puesto que se ve aparecer juntos la jerarquía estricta y el compromiso patriótico y religioso. Si es verdad que la rivalidad de la U.R.S.S. y los Estados Unidos de América explica gran cantidad de hechos, es preciso hacer notar que en los países de importancia media esta rivalidad utiliza la lucha de clases y es utilizada por ella, los dos fenómenos forman un conjunto ambiguo donde domina a veces uno y a veces otro. Las simpatías hacia la U.R.S.S. y hacia los Estados Unidos se distribuyen bastante regularmente de acuerdo con la línea de división de clases. Se ha visto al gobierno británico, durante la guerra, unir las masas al esfuerzo nacional por medio de proyectos que tenían algo de socialistas, y abandonar esos proyectos tan pronto alejose el peli-

gro, como si tuvieran pleno conocimiento de esa ley marxista de la historia según la cual la conciencia de clase disgrega el patriotismo. Se ha visto a los gobiernos de Madrid y de Vichy, en una época en que los partidos comunistas eran considerados ilegales y perseguidos, denunciar al “comunismo interior” como un peligro más grande que las victorias del ejército rojo. reconociendo así a la lucha de clases como un peligro espontáneo, a despecho de todo cuanto habían intentado para mistificar la conciencia de clase. Tenían sin duda interés en persuadir a los anglosajones que constituían una muralla contra el proletariado, y realmente, al menos a uno de entre ellos no le fue tan mal. Las declaraciones de Hitler sobre los peligros de un trotskismo europeo pertenecen al mismo género de propaganda. Pero como todas las propagandas, ésta expresa en un lenguaje aproximado un aspecto de las cosas, la posibilidad permanente de un movimiento proletario en cada país, bajo la presión de sus propios problemas. Sería erróneo acordar al proletariado y a la lucha de clases, como factores políticos, menos importancia que la que le acuerdan a través del mundo sus adversarios más resueltos. Se ha visto al general De Gaulle, que pedía para su país la gran ola de una revolución, disgregar esta ola, que sin embargo no fue violenta, ni bien puso los pies en Francia, y volver a llamar a un personal político sumamente desacreditado, pero totalmente seguro, para tratar los problemas militares, económicos y judiciales fuera de toda iniciativa popular, además de moderar, desalentar, agotar a quienes lo habían sostenido, como si para él el problema de los problemas fuese volver a colocar a las masas en ese estado de pasividad que constituye la felicidad de los gobier-

nos, como si toda renovación fuese necesariamente revolución, lo cual es exactamente la tesis marxista<sup>2</sup>. La conducta del proletariado francés durante la ocupación alemana es también uno de esos hechos que el marxismo aclara y que lo confirma. Se puede decir que en su conjunto —y en particular el proletariado industrial—, aun cuando trabajó y comerció con el ocupante, resultó notablemente insensible a su propaganda, como por otra parte mostró rebelde al chauvinismo. Los elementos menos politizados le oponían, no actos de heroísmo sin duda, pero sí una especie de certidumbre en bloque, venida de muy lejos: “Todo esto no nos concierne”, “Ese socialismo *européo* no es nuestro socialismo”, como si la condición proletaria llevara en sí un rechazo implícito y definitivo de los temas reaccionarios, aun disfrazados, y una sabiduría espontánea muy de acuerdo con la descripción de Marx. Si se considera la historia contemporánea, no estadísticamente y en sus grandes líneas, sino a nivel de los individuos que la viven, se ven aparecer los temas marxistas que se creían “superados”. Incluso en la física no existe ya esa experiencia crucial en base a la cual una teoría puede ser llamada verdadera o falsa, sino que más bien existe una declinación de las teorías demasiado simples, menos capaces, cada día, de abarcar el conjunto de los hechos conocidos. Con mayor razón sucede esto en historia, donde no se trata de una naturaleza exterior, sino del hombre mismo, donde, por consiguien-

<sup>2</sup> Se dirá que el general De Gaulle no iba contra el proletariado, sino contra el Partido Comunista o la U.R.S.S. Es probable, pero el hecho es que apuntando a uno alcanzaba al otro. Todas las distinciones del mundo no impiden que el gobierno de De Gaulle, en la medida en que se convertía en anticomunista, restringía las libertades, trataba de obrar astutamente con el sufragio y tomaba un aspecto reaccionario.

te, una teoría no deja de contar como factor histórico, y de ser verdadera en ese sentido, sino el día en que los hombres dejan de adherir a ella. Que un francés, a pesar de los “desmentidos de la experiencia”, permanezca adicto a los temas marxistas no es, si se quiere, más que un hecho psicológico, pero multiplicado por varios millones, este “error” se convierte en un hecho sociológico perfectamente objetivo y debe expresar alguna calidad presente de la historia francesa. Aun cuando el Partido comunista contraiga compromisos, es, en razón de su composición social, por ejemplo, el único capaz de sostener eficazmente a los granjeros contra los propietarios y resulta muy difícil demostrar a los campesinos que se equivocan cuando votan por él. Del mismo modo, sea cual fuese su política del momento, el País de la Revolución debe conformarse a la imagen que de sí mismo se construyen las masas, e introducir en los países donde domina las reformas que éstas esperan hace un siglo. En cuanto al proletariado urbano e industrial, al cual la política de compromiso podría desagradar, no es necesario recurrir, con Koestler, a la patología mental para explicar su fidelidad: permanece en el partido porque está en él y mientras esté, el Partido comunista sigue siendo el partido del proletariado. La adhesión tiende a continuarse por sí misma. La política proletaria, decía un anticomunista, quiere decir la política de los rusos. Sí, le contestaron, pero la política de los rusos quiere decir un mínimo de política proletaria que no se encuentra en otra parte, al menos mientras el proletariado no separe su destino del de la U.R.S.S. Tal es la situación ambigua en la cual nos encontramos y que hace que el anticomunismo virulento sea conservador, aun cuando los comunistas hayan dejado dormir

o hasta hayan abandonado la política revolucionaria de tipo clásico.



Muchos ex comunistas cierran los ojos ante esta verdad remanente o permanente del marxismo y adoptan en consecuencia posiciones filosóficas y políticas que los sitúan más acá y no más allá del marxismo. Se han separado de un partido que para sus adherentes es no solamente como otros partidos o como una sociedad de socorros mutuos, el instrumento de una actividad estrictamente delimitada, sino el lugar de todas las esperanzas y el garante del destino humano. La ruptura con el partido ha de ser total, como la ruptura con alguien, y obedecen a la ley del todo o nada. La ruptura no deja intacto el recuerdo de lo que le ha precedido. Los ex comunistas son a menudo menos equitativos hacia el marxismo que quienes nunca hicieron profesión de él, porque para ellos pertenece a un pasado que han rechazado con indudable esfuerzo, y del cual nada más quieren saber. Si en sus períodos comunistas comprendieron mal el alcance del marxismo, no podría pedírseles que vuelvan hacia atrás y planteen ahora las cuestiones, teniendo en cuenta que se trata de una doctrina que rechazaron como se rechaza una amistad o un amor, es decir en bloque. Hasta puede ocurrir que se mantengan adheridos a la imagen indigente que se hacían de él, porque ésta justifica la ruptura. Un hombre que abandonó a su mujer con la que había vivido se muestra incrédulo si ésta resulta preciosa a los ojos de algún otro: la conocía mejor que nadie, por la vida diaria, y esta imagen tan diferente que otro tiene ahora de ella no puede ser nada más que una ilusión. El es el que

sabe, los otros se engañan. No tiene nada de frívolo comparar así la vida política y la vida personal. Nuestras relaciones con las ideas son inevitablemente, y con pleno derecho, relaciones con la gente. A esto se debe que, sobre algunas cuestiones, el ex comunista carece de lucidez por mucho tiempo.

Es lo que demuestra el ejemplo de Koestler. Al escucharlo hablar de la “escolástica marxista” y de la “jerga filosófica”<sup>3</sup> se puede presumir que nunca tomó en serio la elaboración filosófica que desde los poskantianos hasta Marx lleva a ver en la historia la existencia del espíritu. De hecho, partió de lo que él llama la “filosofía del Comisario”: el complejo, considerado como un conjunto de elementos simples, la vida como una modalidad de la naturaleza física, el hombre como una modalidad de la vida, la conciencia como un producto o hasta una apariencia; un mundo homogéneo, ostensible, chato, sin profundidad ni interior; la acción humana explicada por las causas como todos los procesos físicos, la moral, la política referidas a una técnica de lo útil, en una palabra, la afirmación exclusiva de lo exterior. Ahora descubre la libertad en el sentido cartesiano, como experiencia indudable de la propia existencia<sup>4</sup>, la conciencia como verdad primera; se complace en anotar todo cuanto en la física o en la psicología moderna contradice la filosofía del Comisario: discontinuidad de los cuanta, valor únicamente estadístico de las leyes, valor únicamente macroscópico del determinismo<sup>5</sup> y en consecuencia limitación del pensamiento “explicativo” y

<sup>3</sup> *El Yogi y el Comisario* (passim).

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 220.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 225.

rehabilitación del juicio de valor <sup>6</sup>. Es concebible que después de haber respirado durante tanto tiempo la irrespirable filosofía del Comisario se aleje de ella con satisfacción. Lo que es menos concebible es que la ponga a cuenta del marxismo y arroje por la borda, con ella, al mismo marxismo, puesto que, en definitiva, la cualidad irreductible a las diferencias de cantidad, el todo irreductible a las partes y portador de una ley de organización intrínseca, un *a priori* o un interior de la vida y de la historia cuyo despliegue visible y a manera de emergencia son los acontecimientos comprobables y de los cuales el hombre es, en último análisis, su portador, son todas cosas que Koestler podía haber comprendido en Hegel y en Marx considerado como “realizador” de Hegel.

Hubiera logrado, con ello, no cambiar una ingenuidad por otra y el cientificismo por el sentimiento oceánico. Es verdad, no se hizo religioso. Se burla de quienes creen encontrar en el comportamiento del electrón un pasaje para alguna inspiración divina <sup>7</sup>, en el de la célula viva un libre arbitrio comparable con la libertad humana, y generalmente en los límites de la ciencia exacta una prueba de la Inmaculada Concepción <sup>8</sup>. Lo que quiere oponer a la filosofía de lo exterior o filosofía del Comisario no es la filosofía del Yogi o filosofía del interior: ambas son negadas. El Yogi comete el equívoco de descuidar la higiene y los antisépticos <sup>9</sup>. Deja obrar a la violencia y no hace nada <sup>10</sup>. “Suponer que fuera del mecanismo no queda más que la Iglesia

<sup>6</sup> *Ibid.*, págs. 246 y 242-243.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 226.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 27.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 6.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 244.

de Inglaterra y que el único camino hacia lo que no podemos ver ni tocar pasa por el dogma cristiano, es una ingenuidad que desarma. . .”<sup>11</sup>. Lo que él busca es una “síntesis”<sup>12</sup> entre la filosofía del exterior, que nivela al mundo sobre el único plano de la aplicación causal, y la filosofía del interior, que se limita a describir los niveles del ser en sus diferencias y pierde de vista sus relaciones efectivas<sup>13</sup>. “La paradoja fundamental de la condición humana, el conflicto entre la libertad y el determinismo, la moral y la lógica o como quiera decirse, no puede ser resuelto a no ser que, pensando y obrando sobre el plano horizontal, que es el de nuestra existencia, nos mantengamos conscientes, sin embargo, de su dimensión vertical. Tomar conciencia del uno sin perder la conciencia del otro es tal vez la tarea más difícil y la más necesaria que nuestra especie haya encontrado nunca ante sí”<sup>14</sup>. La fórmula es excelente. Pero en los hechos Koestler se inclina hacia el Yogi sin evitar siquiera los accesos de fanatismo que, como él mismo lo indica, alternan en el Yogi con la vida interior<sup>15</sup>. Se lo siente tentado, no digamos por la religión, que posee el sentido de los problemas del mundo, sino por la religiosidad y la evasión: “. . . El siglo de las luces ha destruido la fe en una inmortalidad personal. Las cicatrices de la operación nunca se han curado. Hay un vacío en cada alma humana, una sed ardiente en todos nosotros. . .”<sup>16</sup>. Pone a cuenta del cristianismo, y parece pues unir a las creencias trascendentales, la idea

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 245.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 243.

<sup>14</sup> *Ibid.*, págs. 243-246.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 245.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 217.



de una pluralidad de niveles donde lo inferior no explica lo superior<sup>17</sup>, lo cual también es excesivo si se piensa en Aristóteles. Declara fríamente que la ciencia usurpó el lugar del “otro modo de conocimiento . . . desde hace casi tres siglos”, lo cual es violento si se piensa en el Descartes de las *Meditaciones*, en Kant, en Hegel. A este otro modo de conocimiento “lo llama contemplación” y declara que “no sobrevive más que en Oriente y que, para aprenderlo, tenemos que volvernos hacia el Oriente”<sup>18</sup>. Se tienen ganas, una vez más, de remitirlo a Hegel, que explica tan bien el Oriente como sueño de un Infinito natural, sin mediación histórica, y en la ociosidad de la muerte.

Se tiene la impresión de una filosofía en retirada: Koestler se retira del mundo, se despide de su juventud, no retiene casi nada de ella. Cuando habla, por ejemplo, de Freud, no lo hace para separar las adquisiciones del freudismo de su armazón teórico hoy en día carcomido, y de los prejuicios cientificistas de los que Freud participaba con su generación; lo hace, en verdad, para reservar, más allá de todo condicionamiento corporal e histórico, un puro dominio de los valores. Es preciso que la sonrisa de la Gioconda sea arrancada de todo compromiso con la infancia de Leonardo<sup>19</sup> o el coraje y el sacrificio de toda contaminación con el masoquismo o el “instinto de la muerte”<sup>20</sup>. Cuando en realidad hubiera sido necesario buscar hasta en el masoquismo y en el instinto de la muerte y hasta en los conflictos infantiles el anuncio y el primer esbozo del drama humano que las acciones y las obras

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 236.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 246.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 238.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 241.

del adulto llevarán a su más pura expresión, sin abstraerse nunca de ellos; cuando hubiera sido preciso hacer descender los valores y el espíritu hasta los hechos pretendidamente “biológicos”, Koestler reivindica para ellos un lugar metafísico distinto, prohíbe por consiguiente el análisis y la crítica psicológica de nosotros mismos y nos libra a las mistificaciones de nuestra buena conciencia. Cuando sería preciso retener todas las condiciones psicológicas, o históricas de una obra, o de una vida y simplemente integrarlas dentro de una situación total que se ha de proponer al individuo como el tema de toda su vida, tema que por otra parte es libre de tratar de diversas maneras, pues el hombre lee en los datos de su vida lo que consiente en leer, Koestler desacredita la historia y la psicología. Cuando sería preciso reconocer yendo, si fuese menester, contra las declaraciones de principio de Freud pero de acuerdo con el espíritu de sus estudios concretos, la significación humana de la *libido* como poder indeterminado de “fijación” y de “transferencia”, Koestler reclama públicamente que se coloque el amor al prójimo más allá de los conflictos somáticos<sup>21</sup>. Debido a que durante largo tiempo creyó en una vida sin valores y sin espíritu —y porque aún lo cree—, no puede reintegrarlos ahora sino en el piso superior. Es necesario ver có-

<sup>21</sup> Señala la obra de Sade (pág. 240) como un buen ejemplo de una moral sometida a la “biología” cuando, como es evidente, Sade prueba más bien que a nivel del hombre lo biológico como lo sociológico está cargado de una voluntad absoluta. En las palabras de Kirilov, en *Los endemoniados* (pág. 239), (“Si cree, no cree, si no cree, no cree que no cree”), Koestler no encuentra el eco del genio maligno cartesiano, la expresión de una duda siempre posible sobre la autenticidad de nuestras afirmaciones y de nuestras decisiones, que han de ser superadas, como lo enseña Descartes, por la experiencia del pensamiento en acto. No, para Koestler es necesario olvidar la duda, olvidando la psicología y la historia, y estableciendo de una vez por todas que las trascendemos.

mo en nombre de las “reglas elementales de la lógica”, de la cual algunos ejemplos contemporáneos de “preligaciones colectivas”<sup>22</sup>, de razonamientos “talámicos”<sup>23</sup> y de mentalidad esquizoide nos dan la aterradora contraprueba. Koestler manda a pasear la “dialéctica”<sup>24</sup> y rehabilita el pensamiento pretendidamente claro, como si se pudieran superar las contradicciones de la vida olvidando uno de los dos términos de los cuales está hecha, como si el abuso de la dialéctica tuviese su causa en sí mismo y no en las contradicciones cada vez mayores cuya experiencia hace la humanidad, y como si la regla del pensamiento fuese detenerse en las ideas más simples como si fuesen las más claras, a riesgo de no comprender lo que sucede. Del mismo modo, en fin, en el orden del juicio moral, Koestler la emprende contra la fórmula “comprenderlo todo es perdonarlo todo”, la pulveriza por medio de esa lógica abstracta de cuyo secreto participa con los colaboradores de *Polemic*. O bien, efectivamente dice, comprendo una acción en sí misma, y entonces por comprenderla no puedo menos que condenarla más severamente si es mala, o bien comprender es explicar por medio de causas exteriores como el medio, la herencia, la ocasión, pero entonces trato a la acción como un simple producto natural, lo cual deja intacto mi juicio sobre la acción como acción libre. ¿Y si nuestras acciones no fuesen necesarias, en el sentido de la necesidad natural, ni libres en el sentido de una acción *ex nihilo*? ¿Si la esencia misma de la historia fuese el imputarnos responsabilidades que no son totalmente nuestras? ¿Si

<sup>22</sup> Pág. 118.

<sup>23</sup> Pág. 128.

<sup>24</sup> Pág. 228, nota.

toda libertad se decidiese en una situación que ésta no eligió, aun cuando la asuma? Estaríamos entonces en la penosa situación de no poder condenar nunca con buena conciencia, aun cuando sea inevitable condenar.

Es lo que no quiere Koestler. Por temor de tener que perdonar, prefiere no comprender. Basta de equívocos, piensa, basta de problemas y de rompederos de cabeza. Volvamos a los valores absolutos y a los pensamientos claros. Se trata tal vez, aquí, de una cuestión de salud y nos sentiríamos molestos de interrumpir una cura. Pero que no presente un remedio a sus incertidumbres como una solución a los problemas del tiempo. Quema la filosofía del Comisario que antes adoraba. Esto concede poca confianza a sus afirmaciones del momento. En los ensayos de Koestler reina un estilo de “ida y vuelta” que es el de muchos ex comunistas, y que aburre a los otros. Después de todo, nosotros no tenemos por qué expiar los pecados de juventud de Koestler y si a los veinte años concedió sus bondades al “racionalismo, al optimismo superficial, a la lógica cruel, a la arrogante confianza en sí mismo, a la actitud prometeica”, no es una razón para liquidar con ellos las adquisiciones del siglo XIX, para inclinarse ahora hacia “el misticismo, el romanticismo, los valores morales irracionales y el mediodía medieval”, ni sobre todo, para prestar a las masas, que continuaban durante ese tiempo su sacrificada existencia, una “nostalgia antimaterialista” tan vana como el mismo materialismo”<sup>25</sup>. No nos placen estos bellos sentimientos recién estrenados.

Como decía Montaigne, “entre nosotros, son cosas

<sup>25</sup> Pág. 13.

que siempre vi en singular acuerdo: las opiniones supercelestes y las costumbres subterráneas”<sup>26</sup>. Un cierto culto ostentoso de los valores, de la pureza moral, del hombre interior está secretamente emparentado con la violencia, el odio, el fanatismo, y Koestler lo sabe puesto que nos pone en guardia contra el “misticismo que actúa como un Comisario al revés”<sup>27</sup>. Apreciamos a un hombre que cambia porque madura y comprende hoy más cosas de las que comprendía ayer. Pero un hombre que invierte sus opiniones no cambia, no supera sus errores.

En el terreno de la política es donde Koestler va a mostrar su aspecto de maldad. También aquí, al igual que en otros dominios, no progresa, sólo rompe con su pasado, es decir, sigue siendo el mismo. En un solo pasaje de su libro llega a mencionar, entre el tipo del Comisario y el del Yogi, el tipo del revolucionario marxista tal como lo formó el siglo XIX. “Desde Rosa Luxemburgo, dice, no apareció ningún hombre, ninguna mujer que tuviera al mismo tiempo el sentimiento oceánico y el móvil de la acción”<sup>28</sup>. Esto deja entender que ni Rosa Luxemburgo —ni, agregaremos, los grandes marxistas de ese siglo—, han profesado o, en todo caso, han vivido, la sórdida filosofía del Comisario. Si descubrimos, pues, que el comunismo actual se separa de su inspiración originaria, debemos decirlo, pero *el remedio no consistirá en ningún caso en entrar en el juego de la vida interior* cuyas mistificaciones aclaró, de una vez por todas, el marxismo. De su pasado comunista, olvida lo que debería conservar: el

<sup>26</sup> *Essais*, III, XIII.

<sup>27</sup> *El Yogi y el Comisario*, pág. 245.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 13.

sentido de lo concreto; y conserva lo que debiera olvidar: la disyunción de lo interior y lo exterior. Le es, a un mismo tiempo, demasiado fiel y demasiado poco fiel, como esos sujetos de Freud que permanecían fijados a sus experiencias y que por esa razón, no podían comprenderlas, asumirlas y liquidarlas. Hace, simplemente, el elogio del “socialismo” británico. “El cuadro constitucional de la democracia británica ofrece al menos una posibilidad de transición relativamente suave hacia el socialismo”<sup>29</sup>. “Una de las enseñanzas fundamentales del marxismo consiste en señalar la importancia que tiene para el proletariado el conservar ciertas libertades democráticas en el Estado”<sup>30</sup>. Que el “socialismo” y la democracia británica descansan sobre la explotación de una parte del mundo, es una objeción que ni siquiera se menciona. Más aún, Koestler entiende que deben serle retirados a los socialistas ingleses los escrúpulos que pudieran quedarles, y a los proletarios conscientes, si se encuentra alguno, lo que puedan conservar de universalismo. “La famosa frase del *Manifiesto Comunista*: ‘Los trabajadores no tienen patria’, es inhumana y falsa. El labrador, el minero, el barrendero están unidos a su calle o a su pueblo natal, a las tradiciones del lenguaje y de las costumbres por lazos emocionales tan fuertes como los del rico. Ir contra esos lazos es ir contra la naturaleza humana, como tan a menudo lo ha hecho el socialismo doctrinario con sus raíces materialistas”<sup>31</sup>. Si un proletario emerge del provincialismo o del chauvinismo, podemos contar con Koestler para volver a hundirlo. Y no se ve muy cla-

<sup>29</sup> Pág. 216.

<sup>30</sup> Pág. 215.

<sup>31</sup> Pág. 211.

ro por qué, en un reciente reportaje, le hacía al Partido Laborista el reproche (único) de no haber creado una Internacional (sin interrogarse por otra parte sobre las razones de una omisión tan lamentable). Después de los períodos de hambre de Kharkov, se comprende que Koestler aprecie en su valor el clima moral de la bella y melancólica Inglaterra. Es verdad, nadie gusta de las restricciones ni de la policía, nadie que sea sensato ha dudado jamás que resulta más agradable vivir en los países que, favorecidos por sus adelantos históricos, gracias a los recursos naturales ayudados por las rentas de un Estado usurero, aseguran a sus nacionales un nivel de vida y de libertad que una economía colectiva en construcción niega a los suyos. Pero *el problema no está allí*. Aun cuando mañana los Estados Unidos fuesen los amos del mundo, es bastante evidente que ni su prosperidad ni su régimen se extendería, por ese hecho, a todo el mundo. Aun cuando Francia estuviese políticamente unida a los Estados Unidos, no conocería por este motivo la prosperidad relativa que los belgas deben, por ejemplo, a la posesión del Congo. Tendría que pagar sus importaciones con su producción que es la más costosa del mundo. Del mismo modo es preciso apreciar sobre el terreno ruso los problemas y las soluciones soviéticas. El tono de Koestler al hablar del hambre de Kharkov y de los cortes de corriente eléctrica, recuerda el de los periodistas franceses, antes de la guerra, cuando hablaban del racionamiento, de las colas y de las penurias en la U.R.S.S. Desde ese entonces nosotros también hemos conocido todo eso, y para nada. Algunos soldados norteamericanos mostraban, ante el espectáculo de nuestra vida miserable, una especie de desprecio y de es-

cándalo, y de ningún modo compasión, persuadidos probablemente que no se puede ser tan desgraciado sin haber pecado mucho. Algo análogo existía en algunos de nuestros compatriotas que habían residido en los Estados Unidos durante la ocupación. Paralelamente, se encuentra, en muchos de los continentales, una especie de simpatía por los pueblos famélicos y que tienen la experiencia de la necesidad. Con sentimientos no se resolverá el problema que, una vez más, no consiste en saber si estamos mejor aquí que allá, sino en saber si uno de esos sistemas (y cuál) está investido de una misión histórica. Hemos planteado la cuestión en lo que concierne al “socialismo” británico. Es preciso preguntarse si un “socialismo” que abandona el internacionalismo al menos “bajo su forma doctrinaria”, y sin escrúpulos, asume la sucesión de la política de Churchill en el mundo, interesa en algo a los hombres de todos los países y si el “socialismo” así comprendido no es otro nombre de la política imperial. Los electores franceses, dice el anticomunista, votan por el marxismo y hacen el juego a los rusos. ¿Pero cómo no ve, entonces, que el “socialismo humanista” es exactamente el disfraz que deben tomar los imperialistas occidentales si quieren hacerse reconocer una misión histórica? Sensible como es al primer equívoco, nos confunde ver cuán poco lo es Koestler al segundo. Recurre al “humanismo revolucionario del Occidente”<sup>32</sup>, pero, por otra parte, nada reprocha al Partido Laborista en cuanto a la política interior, cuyo espíritu revolucionario hemos podido apreciar desde hace algún tiempo. En cuanto al humanismo, Koestler desea la paz, pero todo

<sup>32</sup> *El Yogi y el Comisario*, pág. 216.



el problema consiste en saber cómo espera obtenerla, y, como se dice en la Escuela, por qué medios nos dirigimos hacia este honorable *fin*. Respecto de esto, *El Yogi y el Comisario* muestra claramente que el anticomunismo y el humanismo tienen dos morales: la que profesan, celeste e intransigente; la que practican, terrestre y hasta subterránea. “¡Qué convincentes resultaban los periodistas de izquierda cuando señalaban, en los días de Munich, que el apaciguamiento no conducía a la paz sino a la guerra, y cuán olvidados están del sermón que predicaban entonces! En el caso de Rusia como en el de Alemania, el apaciguamiento se basaba en el error lógico de considerar que un poder en expansión, si se lo deja hacer, alcanzará su saturación. La historia prueba lo contrario. Un medio que no resiste actúa como un vacío, incita constantemente a una nueva expansión y no indica al agresor hasta dónde puede ir sin arriesgar un conflicto mayor; para éste, se trata de una invitación directa a jugar por encima de su juego y a caer en la guerra por una falta de cálculo. De hecho las dos guerras mundiales han nacido de tales errores de cálculo. El ‘apaciguamiento’ transforma el campo de la política internacional del tablero de ajedrez en mesa de poker: en el primer caso los jugadores saben ambos en qué están, en el segundo no lo saben. Lo contrario del apaciguamiento no es el belicismo sino una política de claros lineamientos y principios firmes que no permite que el contrincante ignore hasta dónde puede ir. Esta política no elimina la posibilidad de la guerra, pero aleja el peligro de caer en ella ciegamente: ahora bien, esto es todo cuanto la sabiduría política puede hacer. Es casi improbable que una gran potencia cometa un acto de agresión contra una pequeña nación si todos los interesados

han comprendido clara y definitivamente que una nueva guerra mundial sería la consecuencia inevitable de este acto”<sup>33</sup>. He aquí pues cómo terminan tantas escrupulosas meditaciones sobre los fines y los medios. Las últimas frases arrojan sobre el conjunto la bendición del *si vis pacem*. . . ¡Ay!, si el pacifismo de los periodistas de izquierda le recuerda hoy en día a Koestler la política de apaciguamiento de los años 1938 y 1939, el *si vis pacem* de Koestler también nos recuerda algo. Asistíamos en 1939 a dos maneras de burlarse del mundo: una era, en efecto, decir que se desarmaría a Alemania mediante concesiones, la otra, que Alemania simulaba y que la firmeza evitaría una guerra. El año 1939 nos enseñó que el “apaciguamiento” conduce a la guerra, pero también que la “firmeza” no es seria sino cuando ya es consentimiento a la guerra, tal vez hasta voluntad de guerra, pues un consentimiento al ser condicional, no es más que una veleidad, y el adversario, que lo siente, actúa en consecuencia. O bien las potencias “firmes” se consagran totalmente a la preparación de la guerra, entonces sus amenazas cuentan, y por más pacíficos que sean sus *fines* permanecen ignorados por el adversario que no ve otra cosa que sus tanques, la artillería, la flota y saca sus conclusiones de esta situación. O bien las potencias sienten repugnancia por los medios belicosos, y entonces la firmeza diplomática carece de efecto. ¿Es preciso entonces que a partir de hoy Inglaterra y los Estados Unidos preparen la guerra como prepararon el desembarco de 1940 a 1944? ¿Es preciso dar desde ahora como hecho definitivo el que la U. R. S. S. no puede coexistir con el resto del mundo? Este es el verdadero

<sup>33</sup> *El Yogi y el Comisario*, pág. 214.

problema, pues es imposible presentar la amenaza de una guerra mundial como un medio de asegurar la paz cuando se ha visto a Alemania en 1941 emprender la guerra hacia el Este sin haber liquidado al Occidente y a los alemanes pelear contra una coalición casi general, e imposible también evocar un frente unido de las potencias que dejarían solo al agresor, puesto que el agresor nunca lo es sin complicidades, dado que los intereses de las potencias son demasiado variados como para que se agrupen todas contra él. La verdadera firmeza exige que se considere el estado de guerra como un hecho. Y, ciertamente, ésa es una política, pero que no podría ser llamada “humanismo” sin abusar de las palabras. Por otra parte, es de temer que también aquí los medios devoren los fines. Cuando los Estados Unidos hayan liquidado a la U.R.S.S. (lo que no ha de suceder fácilmente), Koestler (si sobrevive) no tendrá más que proponer a los pueblos de la Europa Occidental (si queda alguno) una nueva política de “firmeza” frente a los Estados Unidos, “potencia en expansión”. Es fácil imaginar bajo el título de *Anatomía de un Mito* o *El Fin de una Ilusión* un nuevo ensayo de Koestler, esta vez consagrado a los países anglosajones. Establecerá, perentoriamente, que los Estados Unidos, país del antisemitismo, del racismo y de la represión de las huelgas no son más que de nombre el “País de la Libertad” y que las “bases ideológicas” intactas del socialismo laborista no bastarán para justificar la política extranjera del Imperio inglés. Luego de ese doble giro por medios vergonzosos, podrá tal vez el Yogi marchar directamente, al fin, hacia los fines humanistas.

Koestler dirá tal vez que volvemos a tomar contra él el lenguaje del pacifismo radical, que actualmente es el

de la quinta columna soviética como en 1939 lo era de la quinta columna hitlerista. Pero no somos nosotros los que profesamos el humanismo abstracto, la pureza de los medios y el sentimiento oceánico; es él, es su propia divisa la que le oponemos. Nosotros mostramos que si se aplican sus principios sin compromisos, éstos condenan con el mismo título la política anglosajona y la política soviética, y no permiten, en el mundo actual, definir una posición política, y que por el contrario si se quiere expandir esos principios en el mundo por la fuerza, con el poder anglosajón que los sostiene y con los cuales se cubre, entramos y entran en el juego de la historia eterna: se transforman en lo contrario. Mostrar que la violencia es una componente del humanismo occidental considerado en su obra histórica, no implica justificar de golpe al comunismo, porque queda por saber si la violencia comunista es, como lo pensaba Marx, “progresiva”, y menos aún darle ese equívoco asentimiento que el pacifismo, sobre el terreno de la historia, aporta con gusto u obligadamente a los regímenes violentos.

Pero retirarle a la política occidental esta buena conciencia sin vergüenza, tan notable en este momento en muchos de los escritos anglosajones, es volver a colocar en su verdadero terreno la discusión de las democracias occidentales con el comunismo, que no es la discusión del Yogi con el Comisario, sino la discusión de un Comisario con otro. Si los acontecimientos de los últimos treinta años nos autorizan a dudar que los proletarios de todos los países se unan y que el poder proletario en un solo país establezca las relaciones recíprocas entre los hombres, no quitan nada de su verdad a esta otra idea marxista, que expresa que el humanismo de las socie-

dades capitalistas, por más precioso y real que pueda ser para quienes se benefician con él, no suprime la desocupación, ni la guerra, ni la explotación colonial y que, en consecuencia, colocado en la historia de *todos los hombres* es, como la libertad de la ciudad antigua, el privilegio de algunos y no el bien de todos. ¿Qué podemos contestar cuando un indochino o un árabe nos hace observar que ha visto nuestras armas pero no nuestro humanismo? ¿Quién se atreverá a decir que después de todo la humanidad siempre ha progresado sólo por algunos hombres y vivido por delegación, que nosotros somos esta *élite* y que los otros no tienen más que esperar? Sería sin embargo la única respuesta franca. Pero sería también confesar que el humanismo occidental es un *humanismo en comprensión* —algunos montan guardia alrededor del tesoro de la cultura occidental, los demás obedecen—, que subordina, a la manera del Estado hegeliano, la humanidad de hecho a una cierta idea del hombre y a las instituciones que la llevan, y que, en definitiva, no tiene nada en común con el *humanismo en extensión* que admite en cada hombre, no en tanto que organismo dotado de tal o cual carácter distintivo, sino en tanto que existencia capaz de determinarse y de situarse a sí misma en el mundo, un poder más precioso que lo que produce. El humanismo occidental, a sus propios ojos, es el amor hacia la humanidad, pero para los otros no es más que la costumbre y la institución de un grupo de hombres, su santo y seña y a veces su grito de guerra. El Imperio inglés no envió a Indonesia, como tampoco Francia a Indochina, misiones de Yogis para enseñar allí el “cambio de lo interior”. Lo menos que puede decirse es que su acción en esos países ha sido la de un “cambio de lo exterior”, y bastante rudo. Si se

contesta: las armas defienden la libertad y la civilización, significa pues que se renuncia a la moralidad absoluta, se concede a los comunistas el derecho a decir: nuestras armas defienden un sistema económico que hará que cese la explotación del hombre por el hombre. Del Occidente conservador es de donde el comunismo recibió la noción de historia y aprendió a relativizar el juicio moral. Retuvo la lección y al menos buscó en el medio histórico dado las fuerzas que tenían la posibilidad de realizar, con todo, la humanidad. Si no se cree que el poder del proletariado pueda establecerse o que pueda aportar lo que el marxismo espera de él, las civilizaciones capitalistas que tienen el mérito, por más imperfectas que sean, de existir, representan tal vez lo menos terrible que la historia ha producido, pero entre ellas y las otras civilizaciones o entre ellas y la empresa soviética, la diferencia no es la del cielo y del infierno o la del bien y del mal: se trata de distintos usos de la violencia. El comunismo debe ser considerado y discutido como un ensayo de solución del problema humano, y no tratado con el tono de la invectiva. Haber aprendido a confrontar las ideas con el funcionamiento social que ellas animan, nuestra perspectiva con la de los demás, nuestra moral con nuestra política, es un mérito definitivo del marxismo y un progreso de la conciencia occidental. Toda defensa del Occidente que olvide esas verdades primeras es una mistificación.

## CONCLUSION

El marxismo consistía primeramente en esa idea de que la historia tiene dos polos, que de un lado está la audacia, la preponderancia del porvenir, la voluntad de constituir la humanidad; del otro la prudencia, el espíritu de conservación, el respeto por las “leyes eternas” de la sociedad, y que esas dos tendencias distinguen casi infaliblemente y echan mano a lo que les pueda servir. En escala local, esto se verifica todos los días. Pero el marxismo es también la idea que las dos actitudes son asumidas en la historia por dos clases. Y si en los países viejos el espíritu de los medios capitalistas está de acuerdo, en general, con lo que debe ser según el esquema marxista, sucede que el capitalismo norteamericano se ve beneficiado con los recursos naturales y con una situación histórica que le permite representar, al menos por un tiempo, a la audacia, el espíritu de empresa, y que el proletariado mundial, en la medida en que está encuadrado por los partidos comunistas está orientado hacia la sabiduría táctica, y en la medida en que se les escapa, se encuentra demasiado fatigado, o demasiado dividido por el diversionismo de las guerras mundiales para ejercer su función de crítica radical. Así, los primeros papeles de la historia son retenidos por personajes en los cuales difícilmente se reconocería al “capita-

lismo” y al “proletariado” de la descripción clásica, y determina que la acción histórica de los mismos siga siendo ambigua. Un francés, un italiano, un republicano español dirían fácilmente que la cuestión política, planteada bajo la forma de la rivalidad entre los Estados Unidos de América y la U.R.S.S., está mal planteada. La guerra entre esas dos potencias llevaría la confusión al colmo, y si alguna vez una cruzada pura fue posible, no lo es hoy en día. Sin duda las dos potencias encontrarán en su patriotismo las certezas que les hagan falta. Pero las potencias intermedias no podrían participar de esas certezas. No hay porvenir para ellas y no habrá claridad en la historia sino por medio de la paz. Las potencias de segundo orden no pueden mucho y sus intelectuales menos todavía. *Nuestro papel tal vez no es muy importante, pero es preciso mantenerse en él.* Eficaz o no, consiste en aclarar la situación ideológica, en subrayar, más allá de las paradojas y de las contingencias de la historia presente, los verdaderos términos del problema humano, recordar a los marxistas su inspiración humanista, recordar a las democracias su hipocresía fundamental y mantener intactas, contra las propagandas, las posibilidades que tiene todavía la historia de tornarse clara.

Si buscamos sacar de esto una política al menos provisoria, las principales reglas podrían ser las siguientes:

1º Toda crítica del comunismo o de la U.R.S.S. que utilice hechos aislados sin situarlos en su contexto y en relación con los problemas de la U.R.S.S., toda apología de los regímenes democráticos que deje pasar en silencio su intervención violenta en el resto del mundo, o que la realice mediante una doble contabilidad, en una palabra, toda política que no trate de “comprender” a



las sociedades rivales en su totalidad, sólo puede servir para enmascarar el problema del capitalismo, y apunta en realidad a la existencia misma de la U.R.S.S. y debe ser considerada como un acto de guerra. En la U.R.S.S. la violencia y la astucia son oficiales, la humanidad existe en la vida cotidiana; en las democracias, por el contrario, los principios son humanos, la astucia y la violencia se encuentran en la práctica. A partir de esto, la propaganda resulta fácil. La comparación no tiene sentido si no es entre conjuntos y teniendo en cuenta todas las situaciones. Es vano confrontar nuestras costumbres y nuestras leyes con un fragmento de la historia soviética. Una empresa como la de la U.R.S.S., comenzada y proseguida en medio de la hostilidad general, en un país donde los recursos son inmensos pero que no conoció nunca el nivel de cultura y el nivel de vida del Occidente, y que soportó en definitiva más que ningún otro aliado el peso de la guerra, no puede ser juzgada sobre hechos separados de su contexto. El régimen de vida de Dreyfus en la Isla del Diablo, el suicidio del coronel Henry, al que se le había dejado su navaja, el de uno de sus colaboradores, falsificador como él, a quien se le habían dejado intactos los cordones de sus zapatos, son tal vez más vergonzosos en un país favorecido por la historia que la ejecución de Bujarin o la deportación de una familia en la U.R.S.S. Sería falso, naturalmente, imaginar a cada ciudadano soviético sometido a la misma vigilancia y expuesto a los mismos peligros que los intelectuales y los militantes, tan falso como representarse, de acuerdo con el caso Dreyfus, la suerte de los acusados frente a la justicia francesa. La condena a muerte de Sócrates y el *affaire* Dreyfus dejan intacta la reputación "humanista" de Atenas y de Francia. No hay

motivos para aplicarle otros criterios a la U.R.S.S. El gobierno soviético acaba de intensificar la movilización de la juventud para el trabajo. Para una Europa que recuerda el S. T. O.<sup>1</sup> es fácil montar una propaganda sobre esa base. ¿Pero qué puede hacer la U.R.S.S. después de haber perdido siete millones de hombres y de verse obligada a reconstruir el país sin ayuda apreciable? ¿Querrían que tome toda su mano de obra en Alemania? Si debiera satisfacer a todas las críticas no le quedaría otra solución, salvo la de abandonar la partida y abdicar de su independencia. Ese tipo de críticas se dirige pues contra la existencia misma del régimen.

2º Nuestra segunda regla podría ser la de que el humanismo excluye la guerra preventiva contra Rusia. No pensamos aquí en el argumento pacifista: que la guerra es tan grave como los males que pretende evitar. Admitimos la idea de las guerras, si no justas, al menos necesarias. La guerra contra la Alemania nazi era una de ellas, porque la lógica del sistema conducía a la dominación de Europa. El caso de la U.R.S.S., por el contrario, no es claro. Si la sociedad soviética arrastra ideologías reaccionarias junto con el humanismo marxista, si utiliza junto con los móviles socialistas los móviles del provecho, y admite al mismo tiempo la igualdad en el trabajo y la jerarquía del salario y del poder, no está basada, sin embargo, ni sobre la ideología nacionalista, ni obligada a buscar su equilibrio económico en el desarrollo de una producción de guerra o en la conquista de los mercados exteriores. La guerra contra la U.R.S.S. no habría de abatir sólo a una gran potencia amenazadora; abatirá al mismo tiempo el principio de

<sup>1</sup> *Servicio de Trabajo Obligatorio*, que enviaba obreros a Alemania durante la ocupación de Francia. (*N. del T.*)

una economía socialista. Basta recordar en qué tono los republicanos hablan en los Estados Unidos de los “rojos” y de los “radicales” que se habían infiltrado en la administración de Roosevelt para imaginar cuál sería la actitud del capitalismo francés luego de una guerra victoriosa de los Estados Unidos contra la U.R.S.S. Para hacer la guerra a la U.R.S.S. un gobierno francés debería comenzar por hacer callar a un tercio de los electores y de los elegidos franceses, y el mayor número de representantes de la clase obrera. Por estas razones una guerra preventiva contra la U.R.S.S. no puede ser “progresista” y plantearía a todo hombre “progresista” un problema que la guerra contra la Alemania nazi no planteaba.

3º Nuestra tercera regla sería recordar que no estamos en estado de guerra y que no existe una agresión rusa, lo cual constituye una segunda diferencia entre el caso de la U.R.S.S. y el de Alemania. La U.R.S.S. y los comunistas están estratégicamente a la ofensiva. La propaganda nos quiere hacer creer que ya estamos en guerra, y que es necesario estar a favor o en contra, ir a la cárcel o poner allí a los comunistas. Cuando Koesler habla de la expansión rusa se diría que verdaderamente la U.R.S.S. tiene en su mano a Europa luego de una serie de bribonadas comparables a las de Hitler. En realidad la “expansión rusa” en Europa comenzó cierto día en Stalingrado para terminar con la guerra en Praga y en las fronteras de Yugoslavia. Nadie hacía objeciones en ese entonces. ¿Qué es lo que ha cambiado desde entonces? ¿Los rusos no hicieron elecciones libres por todas partes? ¿Pero qué decir de las elecciones griegas? ¿Los rusos deportaron familias polacas o bálticas? Pero hay 15.000 judíos en Bergen-Belsen, y las tropas inglesas

montan guardia en la frontera de Palestina<sup>2</sup>. Por otra parte, ni Roosevelt ni Churchill eran unos niños. Bien sabían que Rusia no luchaba para establecer por todas partes el régimen parlamentario y las libertades. Todavía ignoramos las cláusulas de los acuerdos secretos firmados por Roosevelt. Pero puesto que los republicanos estadounidenses amenazan a los demócratas con publicarlos, es que, sin duda, pondrían en evidencia a un Roosevelt demasiado osado. Es el estado de espíritu de los gobiernos anglosajones lo que ha cambiado a partir de 1945; estamos obligados a comprobar que la U.R.S.S. cedió respecto de Azerbaijón, cedió respecto de Trieste, y cedió en el incidente yugoslavo. ¿Acaso, en el interior de Francia, los comunistas cambiaron tanto a partir de 1944? Un escritor francés, que después combatió vivamente el tripartidismo y al Partido comunista, me decía en ese entonces, pensando en la reconstrucción: “Lo que es cierto, es que nada puede hacerse sin ellos”. ¿Qué pasó desde entonces? ¿No trataron seriamente de gobernar solos con los socialistas cuando podían hacerlo? Cuando su éxito electoral los empujaba al primer plano, anuncian una ofensiva bastante circunspecta, como cuando se votó la primera Constitución. Pero si los electores no los siguen, ellos se repliegan, sin insistir, sobre la posición de la unidad de los franceses. Todavía últimamente buscaban el remedio al tripartidismo mucho menos en un gobierno de combate que en un gobierno más amplio. También aquí se los encuentra, pues, a la defensiva, y tal vez no quieren en Francia otra cosa que garantías sólidas contra una coalición militar. Resu-

<sup>2</sup> El autor se refiere a la política inglesa en Palestina durante el Mandato británico que finalizó en 1948, por la cual se impedía la entrada a dicho país de las víctimas judías del nazismo. (*N. del T.*) .

miendo: en el proceso que los anglosajones siguen a la U.R.S.S. y a los comunistas, no se hace conocer casi ningún hecho nuevo desde 1945, y toda la cuestión consiste, en el fondo, en saber si se ha admitido verdaderamente el hecho de la victoria soviética (posibilitada por las demoras en abrir el segundo frente) o si se busca ahora eludir las consecuencias, sin embargo previsibles, de esta victoria. Hasta nueva orden no se puede hablar de agresión soviética <sup>3</sup>.

Se dirá: sea. La U.R.S.S. está a la ofensiva. Pero lo hace porque es débil. Si mañana llega a ser fuerte aterrorizará a Europa. Los partidos comunistas abandonarán sus vestimentas democráticas; pondrán en prisión a todo aquel que piense mal, comprendidos los ingenuos que hoy en día la defienden desde afuera. Todo alegato por la U.R.S.S., debilitada ahora, significa una complicidad con la U.R.S.S. agresiva de mañana. Las críticas, aun simpáticas, no tienen efecto sobre el comunismo; por el contrario, lo que se dice a su favor le sirve tal cual es. Estamos a favor o en contra. No existe, por lo menos a largo plazo, una tercera posición. Este argumento tiene su peso y ese riesgo existe. Creemos que es preciso correrlo. Postulamos que la guerra no comenzó todavía, que la elección no se plantea entre la guerra contra la U.R.S.S. y la sujeción a la U.R.S.S., entre el a favor y el en contra, que la vida de la U.R.S.S. es compatible con la independencia de los países occidentales, que todavía existe en la marcha de las cosas ese mínimo de juego indispensable para que se

<sup>3</sup> Alemania e Italia han podido enviar a España divisiones enteras sin provocar la intervención anglosajona. La ayuda indirecta e intermitente de Yugoslavia y Bulgaria a los guerrilleros griegos basta para que se proclame la libertad en peligro.

pueda hablar de libertad y para oponer a la propaganda algo distinto a la contrapropaganda, que no se puede en nombre de las verdades posibles de mañana ocultar las verdades comprobables de hoy. Si mañana la U.R.S.S. amenazara invadir Europa y establecer en todos los países un régimen de su agrado, se plantearía otra cuestión y será preciso examinarla. Esa cuestión no se plantea ahora. Lo que aquí objetamos al anticomunismo no es el famoso “una hora de libertad siempre es agradable tomarla”. Es a la verdad a la que entendemos ajustarnos a despecho de todas las propagandas. Si la historia es irracional comporta fases en las que los intelectuales resultan intolerables y donde la lucidez está prohibida. Mientras tienen la palabra, no se les puede pedir que digan otra cosa que lo que ven. Su regla de oro es que la vida humana y en particular la historia son compatibles con la verdad, *siempre que todos los aspectos sean aclarados*. La opinión es tal vez temeraria, pero es preciso ajustarse a ella. Es, por así decirlo, el riesgo profesional de los hombres. Toda otra conducta anticipa la guerra, entra dentro de la propaganda estadounidense para escapar a la propaganda comunista y se arroja ahora en los mitos por miedo de caer en ellos más tarde <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Estas indicaciones no encontrarán una aplicación en política interior a no ser que los partidos admitan francamente la presencia de los comunistas en el gobierno, y a no ser que los comunistas sigan su línea general de acuerdo con las democracias “formales”. Aquí no realizan la revolución proletaria, y sin embargo conservan las formas de la política bolchevique que son evidentemente incompatibles con el funcionamiento de la democracia “formal”. Es necesario elegir entre estas formas y el principio pluralista del Frente Popular. La coexistencia del Partido Comunista y de los otros partidos será difícil mientras éste no haya elaborado y promovido en la práctica esta teoría del “comunismo occidental” que sobrentendían las recientes declaraciones de Thorez a la prensa anglosajona. (Cf. *Prefacio*).

Este género de discusiones desagrada. Hablar por el humanismo sin estar por el “socialismo humanista” a la manera anglosajona, “comprender” a los comunistas sin ser comunista, aparentemente significa situarse muy alto o colocarse en todo caso por encima de la lucha. En realidad, simplemente significa negarse a comprometerse en la confusión y fuera de la verdad. ¿Es culpa nuestra si el humanismo occidental está falseado al ser también una máquina de guerra? ¿Y si la empresa marxista no ha podido sobrevivir sino cambiando su carácter? Cuando se pide “una solución”, se sobrentiende que el mundo y la coexistencia humana son comparables a algún problema de geometría donde existe algo desconocido, pero no algo indeterminado, que lo que se busca está en una relación regulada con lo que está dado y el conjunto de los datos susceptibles de ser ordenados entre ellos. Pero el problema de nuestro tiempo es precisamente saber si la humanidad no es más que un *problema* de este tipo. Vemos perfectamente lo que exige: el reconocimiento del hombre por el hombre, pero también vemos que, hasta el presente, los hombres no se han reconocido entre ellos más que implícitamente, en la caza del poder y en la lucha. Los datos del problema humano forman un sistema, pero un sistema de oposiciones. Se trata de saber si pueden ser superados. Hegel decía: “El principio: en la acción no tener en cuenta las consecuencias, y este otro: juzgar las acciones según su continuidad y tomar a ésta como medida de lo que es justo o bueno, pertenecen los dos al entendimiento abstracto”<sup>5</sup>. Rechazaba el realismo tanto como el moralismo porque suponía un

<sup>5</sup> *Principios de la Filosofía del Derecho*, ed. Gallimard, pág. 106.

estado de la historia donde las buenas intenciones dejarían de promover, hacia afuera, frutos envenenados, donde las reglas de la eficacia se confundirían con las de la conciencia, porque él creía en una Razón situada más allá de las alternativas de lo interior y lo exterior que permitiría al hombre existir simultáneamente en conciencia y en realidad, de ser lo mismo para sí y para los otros. Marx era menos afirmativo, porque supeditaba esta síntesis a la iniciativa humana y le retiraba más resueltamente toda garantía metafísica. Las filosofías actuales no renuncian a la racionalidad, al acuerdo de sí mismo consigo mismo y con los demás, sino solamente a la impostura de una razón que se satisface con tener razón para sí y se sustrae al juicio de los otros. No significa querer a la razón el definirla de una manera que constituya el privilegio de los iniciados de Occidente, la desligue de toda responsabilidad hacia el resto del mundo y en particular del deber de comprender la variedad de las situaciones históricas. Buscar el acuerdo con nosotros mismos y con los otros, en una palabra, buscar la verdad, no solamente en la reflexión *a priori* y en el pensamiento solitario, sino también en la experiencia de las situaciones concretas y en el diálogo con los demás vivientes sin el cual la evidencia interior no puede probar su derecho universal, este método es todo lo contrario del irracionalismo, puesto que toma como definitivos nuestra incoherencia y nuestro desacuerdo con los demás y nos supone capaces de superarlos. En el mismo movimiento excluye la fatalidad de la razón y la del desorden. No favorece el conflicto de las opiniones. Lo comprueba desde la partida. ¿Y cómo podría no hacerlo? No se es “existencialista” por gusto, y hay tanto “existencialismo” —en el sentido de paradoja,



división, angustia y resolución—, en la *Memoria Taquigráfica de los Debates* de Moscú, como en todas las obras de filosofía de Heidegger. Esta filosofía, se dice, es la expresión de un mundo dislocado. Es cierto, y es lo que constituye su verdad. Toda la cuestión radica en saber si tomando en serio nuestros conflictos y nuestras divisiones, nos abrumba o nos cura de ellos. Hegel habla a menudo de una *mala identidad*, entendiendo con ello la identidad abstracta que no integró las diferencias y no sobrevivirá a sus manifestaciones. De una manera análoga se podría hablar de un *mal existencialismo* que se agota en describir el choque de la razón contra las contradicciones de la experiencia y se acaba en la conciencia de un fracaso. Pero eso no es más que una renovación del escepticismo clásico, y una descripción incompleta, puesto que en el mismo momento en que comprobamos que la unidad y la razón no *son*, y que las opiniones son llevadas por opciones discordantes de las cuales no podemos dar totalmente razón, esta conciencia que adquirimos de lo irracional y de lo fortuito en nosotros, los suprime como fatalidad y nos abre a los demás. La vida y el desacuerdo son hechos, pero también esta extraña pretensión de pensar con verdad que todos nosotros tenemos, nuestro poder de colocarnos en el otro para juzgarnos, nuestra necesidad de hacer reconocer por él nuestras opiniones y de justificar frente a él nuestra elección, en una palabra, la experiencia del otro como *alter ego* en medio mismo de la discusión. *El mundo humano es un sistema abierto e inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden y prohíbe desesperar de él*, con la única condición de recordar que los elementos son los

hombres y de mantener y multiplicar las relaciones humanas de hombre a hombre. Esta filosofía no puede decirnos que la humanidad será en acto, como si dispusiera de algún conocimiento separado y no estuviese, también, embarcada en la experiencia, de la cual no es nada más que una conciencia más aguda. Pero nos despierta a la importancia del acontecimiento y de la acción, nos hace querer nuestro tiempo, que no es la simple repetición de una eternidad humana, la simple conclusión de premisas ya sentadas, sino que, como la menor cosa percibida —como una pompa de jabón, como una ola—, o como el más simple de los diálogos, encierra indiviso todo el desorden y todo el orden del mundo.

## I N D I C E

<i>Prefacio</i> .....	7
-----------------------	---

### PRIMERA PARTE

#### EL TERROR

Capítulo	I: Los dilemas de Koestler .....	45
„	II: La ambigüedad de la historia según Bujarin .....	69
„	III: El racionalismo de Trostki .....	117

### SEGUNDA PARTE

#### LA PERSPECTIVA HUMANISTA

Capítulo	I: Del proletario al comisario .....	147
„	II: El yogi y el proletario .....	197
<i>Conclusión</i> .....		227