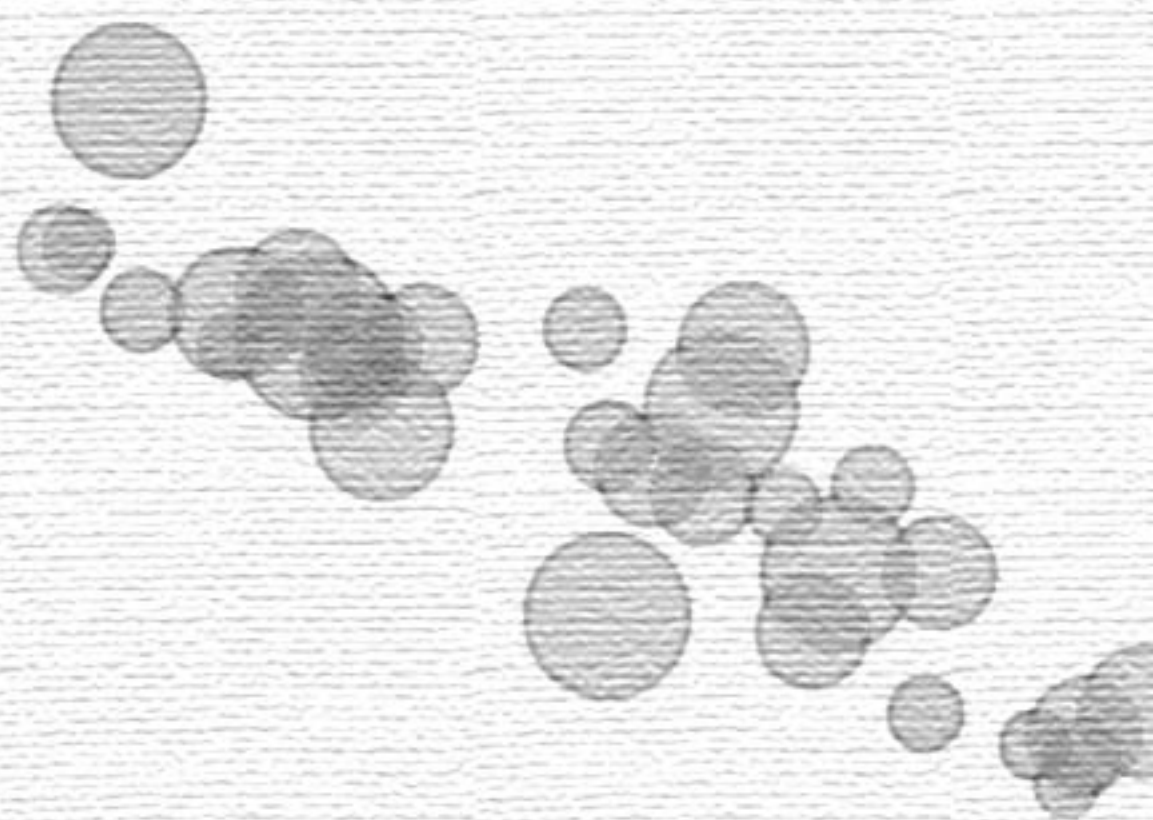


# Marxismo y socialismo libertario



Daniel  
Guérin

# Marxismo y socialismo libertario

Daniel Guérin

Traducido por Elbia Leite  
Editorial Proyección, Buenos Aires, 1964

Título original:  
*Jeunesse du socialismo libertaire*  
Marcel Rivière & Cie, París, 1959

La paginación se corresponde  
con la edición impresa. Se han  
eliminado las páginas en blanco

letrale

## ADVERTENCIA

*Cuando este libro se editó en francés, en 1959, Daniel Guérin lo dedicó a la juventud. “Sin la participación y sin la aprobación de la juventud —escribió entonces—, sería en vano tratar de reconstruir el mundo”*

*¿Pero con qué métodos y con qué orientación los jóvenes estarían dispuestos a participar en esa gran tarea?*

*Guérin constata que la juventud se aparta de las ideologías y que el socialismo, “traicionado con tanta frecuencia y tan vilmente pisoteado por quienes se proclaman sus adalides”, despierta en ella un justo escepticismo.*

*Sin embargo, este escepticismo no es global, ni general, ni invariable, y en todo caso está referido a aspectos y tendencias particulares de una corriente mucho más amplia y profunda, genéricamente denominada Socialismo. Los jóvenes europeos, víctimas de un acontecer histórico caótico y tremendo, víctimas del crimen y la tragedia, se orientan en busca de nuevos derroteros.*

*Prueba de ello son las respuestas que en Francia hizo llegar la juventud a la encuesta sobre la Nouvelle Vague. De las mismas, Guérin recoge apreciaciones como éstas: “El capitalismo está condenado.” “Pienso que viviré para ver el derrumbe de esta civilización.” Pero los jóvenes también respondieron: “No nos parece deseable la perspectiva de un futuro socialista, debido a la subordinación absoluta del individuo a una idea política, al Estado.”*

*Desde luego, no son los objetivos de justicia y de libertad del Socialismo los que provocan el alejamiento y el rechazo conte-*

*nidos en esta última frase. En el socialismo auténtico “está el secreto del porvenir —dice Guérin—, no sólo porque es el único sustituto posible (racional y humano a la vez), para un régimen económico históricamente condenado, sino también porque responde a las aspiraciones profundas, aunque todavía confusas, de la juventud de hoy”.*

*Por ello este libro ha sido dedicado a los jóvenes.*

*Por ello es un alegato claro, erudito y apasionado a la vez, contra el falso socialismo.*

EDITORIAL PROYECCIÓN

## INTRODUCCIÓN

Un historiador libertario de la Revolución Rusa, Volin, que fue también testigo y actor de dicho acontecimiento, escribe:

“Las revoluciones precedentes nos han legado un problema importante, sobre todo las de 1789 y 1917: iniciadas extensamente contra la opresión, animadas por el poderoso aliento de la libertad y proclamando a ésta como fin esencial, ¿por qué degeneraron en una nueva dictadura de otras clases dominantes y privilegiadas y en una nueva esclavitud del pueblo? ¿Cuáles serían las condiciones que permitirían a una revolución evitar tan deleznable resultado? ¿Sería este fin, todavía por mucho tiempo, una especie de fatalidad histórica o sería el efecto de factores accidentales o sencillamente de errores y faltas que pueden corregirse en adelante? En este último caso, ¿qué medios podrían eliminar el peligro que amenaza ya a las futuras revoluciones?”<sup>1</sup>

Pienso, con Volin, que las dos grandes experiencias históricas de la Revolución Francesa y la Revolución Rusa están indisolublemente ligadas. Pese a las diferencias de época, de circunstancias, de “contenido de clase”, el problema que plantean, los escollos contra los cuales chocaron son, en esencia, los mis-

<sup>1</sup> *La Révolution inconnue. 1917-1921.* París, 1917. pág. 19. En *L'Unique et sa Propriété* (1845), Max Stirner enunciaba ya, como “principio de la Revolución”, este axioma pesimista: “Siempre se coloca a un nuevo amo en el lugar del antiguo, y la destrucción es una reconstrucción... El amo resucita en forma de Estado y el esclavo, en forma de ciudadano”, (Versión francesa, S. L. I. M., 1948. págs. 139, 172-173.)

mos. A lo sumo, se manifestaron en la primera revolución de manera más embrionaria que en la segunda. Por ello, los hombres de hoy no pueden alentar la esperanza de encontrar el camino de su emancipación definitiva si no saben distinguir en ambas experiencias lo que fue progreso y lo que fue fracaso, a fin de extraer las lecciones necesarias para el porvenir.

La causa fundamental del fracaso *relativo* de las dos mayores revoluciones de la historia no reside, a mi entender, ni en la “fatalidad histórica” ni en simples “errores” subjetivos de los protagonistas. La revolución lleva en sí una grave contradicción (contradicción que, felizmente, no es irremediable y se atenúa con el tiempo, como veremos más adelante): sólo puede surgir y vencer si nace de la entraña de las masas populares, de su irresistible y espontánea rebelión; pero, si bien es verdad que el instinto de clase las empuja a romper sus cadenas, también lo es que carecen de educación y conciencia. Y como en su formidable aunque ciego y tumultuoso impulso hacia la libertad se dan de bruces contra las clases sociales privilegiadas —conscientes, instruidas, organizadas y experimentadas—, sólo pueden derribar la resistencia que éstas les oponen si logran adquirir, en el fuego de la lucha, la conciencia, la ciencia, la organización y la experiencia de que carecen. Mas el propio hecho de forjar las armas que sumariamente acabamos de enumerar, las cuales constituyen el único medio capaz de asegurarles la superioridad sobre el adversario, comporta un riesgo enorme: el de matar la espontaneidad, nervio de la Revolución; el de comprometer la libertad en aras de la organización; el de enajenar el movimiento en manos de una “*élite*” minoritaria de militantes más instruidos, más conscientes, más experimentados, los cuales empiezan ofreciéndose como *guías* para terminar imponiéndose como *jefes* y sometiendo al pueblo a una nueva forma de opresión del hombre por el hombre.

Desde el momento en que el socialismo fue capaz de formularse este problema, desde el momento en que tuvo conciencia de esa contradicción —vale decir, desde mediados del siglo XIX, aproximadamente—, no ha cesado de oscilar entre los polos extremos de la libertad y el orden. Cada uno de sus pensadores y de sus actores ha tratado —empeñosamente, y a costa de

innúmeros tanteos, vacilaciones y contradicciones— de resolver este dilema fundamental de la Revolución. Proudhon, en su famoso *¿Qué es la Propiedad?* (1840), creyó haber encontrado la síntesis, pues dice, con optimismo: “La más alta perfección de la sociedad encuéntrase en la unión del orden con la anarquía”. Pero un cuarto de siglo después comprueba con melancolía: “Ambas ideas, la de la libertad... y el orden están unidas entre sí... No se puede separarlas ni absorber a la una en la otra; es preciso resignarse a vivir con las dos equilibrándolas... *Ninguna fuerza política ha dado todavía la verdadera solución de te armonía de la libertad con el orden*”<sup>2</sup>.

Aún hoy un inmenso imperio, construido bajo el signo del “socialismo”, intenta penosa, empírica, a veces convulsivamente, sacudir la férrea coyunda de un “orden” fundado sobre la compulsión, para encontrar el camino de la libertad a la cual aspiran sus millones de súbditos, cada día más cultos y lúcidos.

El problema, pues, siempre candente, está aún sin resolver.

Si lo observamos más de cerca veremos que encierra tres aspectos relativamente diferenciados, aunque muy ligados entre sí:

1º *¿Qué papel deben desempeñar, en el período de lucha revolucionaria, la espontaneidad y la conciencia, las masas y la dirección?*

2º *Una vez derribado el régimen opresor, ¿qué forma de organización política o administrativa es preciso instalar en sustitución de la antigua?*

3º *Finalmente, ¿cómo y por quién debe ser administrada la economía luego de la abolición de la propiedad privada? (Problema, este último, que se plantea en toda, su amplitud frente a la revolución proletaria, pero que sólo existió embrionariamente en el caso de la Revolución Francesa.)*

Ante cada uno de estos tres puntos, los socialistas del siglo XIX vacilaron, tergiversaron, se contradijeron, se injuriaron. Pero, ¿qué socialistas?

En general, podemos distinguir entre ellos tres corrientes principales:

<sup>2</sup> *De la capacité politique des classes ouvrières* (1864). Paris, Rivière, 1924, pág. 200.

a) aquellos a quienes yo denominaría los autoritarios, los estatistas, los centralistas, herederos, unos, de la tradición jacobina y blanquista de la Revolución Francesa<sup>3</sup> y otros, de la tradición alemana (mejor dicho, prusiana) de la disciplina y del Estado con E mayúscula;

b) aquellos a quienes yo denominaría los antiautoritarios, los libertarios, herederos, por un lado, de la idea comunista y federalista, y, por otro, del apoliticismo saintsimoniano, que aspiraba a sustituir el gobierno político por la “administración de las cosas”;

c) por último, los socialistas llamados científicos (Marx y Engels), que trataron empeñosamente de conciliar las dos tendencias anteriores, de lograr una conjunción entre la idea autoritaria y la libertaria; esfuerzo no siempre coherente ni exitoso y a menudo dictado por razones puramente tácticas, ya que quienes lo realizaban veíanse obligados a hacer concesiones a las dos alas —la libertaria y la autoritaria— del movimiento socialista.

\* \* \*

Si el lector tiene la paciencia de seguirme, procuraré resumir brevemente las tentativas que hicieron estas tres corrientes para resolver los tres problemas fundamentales de la Revolución:

### 1º *Espontaneidad y conciencia*

Los autoritarios no tienen confianza en la capacidad del pueblo para elevarse a la conciencia; más aún, y aunque pretendan lo contrario, éste les inspira un terror pánico. Las masas están todavía —si hemos de creer a los sostenedores de tal corriente— embrutecidas por siglos de opresión. Necesitan ser guiadas y dirigidas. Su lugar debe tomarlo una pequeña “élite” de jefes, que les enseñarán la estrategia revolucionaria y las

<sup>3</sup> Cfr. el ensayo “La Revolución desjacobinizada”, pág. 27.



conducirán a la victoria. Los libertarios, a la inversa, sostienen que la Revolución debe ser obra de las propias masas, de su espontaneidad, de su libre iniciativa, de sus facultades creadoras, tan insospechadas cuanto formidables. Ponen en guardia contra los jefes, quienes, en nombre de una mayor lucidez, pretenden imponerse a las masas para luego despojarlas del fruto de su victoria. En cuanto a Marx y Engels, ponen el acento ora en la espontaneidad, ora en la conciencia. Pero su síntesis resulta oscilante, insegura, contradictoria. Sin embargo, es preciso señalar que tampoco los libertarios se ven libres de culpa a este respecto. En Proudhon, yuxtaponiéndose a la exaltación optimista de la “capacidad política de la clase obrera”, encontramos pasajes pesimistas donde el autor manifiesta dudas acerca de dicha capacidad, y coincide con la insinuación autoritaria de que las masas deben ser dirigidas desde arriba<sup>4</sup>. Tampoco Bakunin consiguió despojarse por entero del conspirativismo “cuarentaiochesco” de su juventud, y, luego de haber apostado al irresistible instinto primario de las masas, lo vemos preconizando... ¡la “dirección” invisible de éstas por parte de militantes esclarecidos, organizados en sociedades secretas! De ahí que aquellos a quienes acusa de autoritarismo —y a veces no sin fundamento— lo cojan en flagrante delito de maquiavelismo autoritario. Las dos tendencias antagónicas de la I<sup>a</sup> Internacional se acusan recíprocamente —cada una con su poco de razón— de emplear maniobras subterráneas para asegurarse el control del movimiento<sup>5</sup>. Como veremos más adelante, sólo con Rosa Luxemburgo se propondría una síntesis aceptable entre la espontaneidad y la conciencia. Pero Trotsky compromete el equilibrio tan laboriosamente logrado y lleva al colmo la contradicción: en ciertos aspectos es “luxemburguista”; como lo prueban su *1905* y su admirable *Historia de la Revolución Rusa*, posee el sentido y el instinto de la revolución desde abajo; carga el acento sobre la acción autónoma de las masas; pero al final, luego de haberlas combatido brillantemente, se adhiere a las concepciones blanquistas de la organización sustentadas

<sup>4</sup> Proudhon, *Capacité...* cit., págs. 88, 119.

<sup>5</sup> Cfr. *L'Alliance de la Démocratie Socialiste et l'Association Internationale des Travailleurs*, Londres-Hamburgo, julio 21 de 1873.

por Lenin<sup>6</sup>, y, una vez llegado al poder, se comportará en forma aún más autoritaria que su propio jefe. Por último, en el duro combate de su exilio, se escudará en el tabú de Lenin para hacer el proceso de Stalin, y esta contradicción le impedirá, hasta el fin de sus días, dar salida a la parte de luxemburguismo que estaba en su pensamiento...

## 2º *El problema del poder*

Los autoritarios sostienen que las masas populares, dirigidas por sus jefes, deben erigir, en lugar del Estado burgués, su propio Estado, adornado con el epíteto de “proletario”, y que, para asegurar la perennidad del segundo, deben llevar al extremo los medios de compulsión que empleara el primero (centralización, disciplina, jerarquía, policía). Este esquema arranca a los libertarios, desde hace más de un siglo, gritos de espanto y horror. ¿De qué sirve —dicen— una Revolución que se limitaría a reemplazar un aparato de opresión por otro? Adversarios irreductibles del Estado, de toda forma de Estado, esperan de la revolución social la abolición total y definitiva de la coyunda estatal. En vez del viejo Estado opresor quieren implantar la libre federación de comunas asociadas, la democracia directa de abajo hacia arriba. Entre estas dos tendencias extremas, Marx y Engels buscan penosamente su camino. Sufrieron la influencia jacobina, pero el contacto con Proudhon (1844) por un lado, y, por otro, la gravitación de un Moisés Hess, la crítica del hegelianismo, el descubrimiento de la “alienación”, los inclinan un tanto hacia la concepción libertaria. Rechazan por igual el estatismo autoritario del francés Louis Blanc y el del alemán Lassalle. Se declaran partidarios de la abolición del Estado. Pero *no de inmediato*. El Estado, el “batiburrillo gubernamental”, debe subsistir después de la Revolución, aunque por poco tiempo. Cuando se hayan creado las condiciones materiales que permitan prescindir de él, se “extinguirá”. Y, mientras llega ese día venturoso, ¡habrá que esforzarse “por atenuar al

6 Cfr. Trotsky, *Défense du terrorisme* (1920), versión francesa 1936, pág. 58.

máximo sus peores efectos”!<sup>7</sup> Esta perspectiva inmediata inquieta, justificadamente, a los libertarios. La supervivencia del Estado —aun cuando sea “provisional”— no anuncia, a su juicio, nada bueno, y vaticinan con acierto que, una vez reinstalado, aquél se negará, con todas sus fuerzas, a desaparecer. La acuciante crítica de los libertarios pone en aprietos a Marx y Engels, quienes llegan a hacer tales concesiones que, en determinado momento, la controversia entablada entre los socialistas acerca del Estado parece no tener ya objeto, o ser tan sólo una disputa por palabras<sup>8</sup>. Pero esta feliz coincidencia duró —¡ay!— lo que dura un lirio...

El bolcheviquismo del siglo XX revela, empero, que no se trataba de una disputa puramente verbal. El Estado transitorio de Marx y Engels conviértese ya, en forma embrionaria con Lenin<sup>9</sup>, y de manera mucho más acentuada con sus sucesores, en un Leviatán monstruoso y tentacular que proclama sin ambages su negativa a extinguirse.

### 3º *La gestión de la economía*

¿Qué régimen de propiedad deberá reemplazar al capitalismo privado?

Los autoritarios responden sin la menor vacilación. Como su defecto principal consiste en *no tener ni pizca de imaginación* y como sienten pánico ante lo desconocido, se apoyan sobre formas de administración y de gestión plagiadas del pasado. El Estado absorberá en su inmensa red toda la producción, el intercambio y las finanzas. El “capitalismo de Estado” sobre-

<sup>7</sup> Prefacio de Engels del 18 de marzo de 1891 a *La Guerre Civile en France*.

<sup>8</sup> Así, numerosos comentaristas han señalado que *La Guerre Civile en France* presenta, sobre el tema de la supresión *inmediata* del Estado, criterios muy diferentes de los sustentados por Marx y Engels, tanto *antes* como *después* de 1871, criterios que, en dicho escrito, coinciden, siquiera por una vez, con los de los libertarios. (Cfr. Mehring, *Karl Marx*, cap. XIV, § 3; Arthur Müller-Lehning, “Marxismus und Anarchismus in der russischen Revolution”, *Die Internationale*, Berlin, 1929; Rabel, *Morceaux choisis de Karl Marx*, 1948, pág. L, nota.)

\* Ver, más adelante, el ensayo “Lenin o el socialismo desde arriba”.

vivirá a la Revolución social. La burocracia, ya gigantesca bajo Napoleón, el rey de Prusia o el Zar, no se conformará, bajo el socialismo, con percibir impuestos, reclutar ejércitos y extender por todas partes su policía; tenderá también sus tentáculos hacia las fábricas, las minas, los bancos, los medios de transporte. Los libertarios lanzan un grito de espanto. En esta ampliación exorbitante de los poderes del Estado ven la muerte de la libertad, Max Stirner es uno de los que primero se rebelan contra el estatismo de la sociedad comunista<sup>10</sup>. Proudhon grita con igual vigor y Bakunin les sigue: “Detesto el comunismo... — declara en un discurso— porque necesariamente conduce a la centralización de la propiedad en manos del Estado, mientras que... yo quiero la organización de la sociedad y de la propiedad colectiva o social de abajo hacia arriba, por la vía de la libre asociación, y no de arriba hacia abajo, por medio de la autoridad, sea ella la que fuere”<sup>11</sup>.

Pero los antiautoritarios no se muestran unánimes en la formulación de su contraproposición. Stirner sugiere una “libre asociación” de “egoístas”, demasiado filosófica e imprecisa; Proudhon, más concreto, una combinación retrógrada, pequeñoburguesa, correspondiente a la fase, ya superada, de la pequeña industria, el pequeño comercio, el artesanado: hay que salvaguardar la propiedad privada; los pequeños productores, que seguirán siendo independientes, deberán prestarse mutua ayuda; a lo sumo admite la propiedad colectiva en un restringido número de sectores invadidos ya —así lo reconoce— por la gran industria: los transportes, las minas. Pero de esta manera, Stirner y Proudhon exponen el flanco a los vergajazos que —no con entera justicia— les propina el marxismo.

Bakunin, por su parte, se separa deliberadamente de Proudhon. En cierto instante, hace contra este último un frente único con Marx en el seno de la I<sup>a</sup> Internacional. Rechaza el individualismo proudhoniano. Extrae las consecuencias de la industrialización. Se pronuncia por la propiedad colectiva. No es

<sup>10</sup> *L'Unique et sa Propriété*, cit.

<sup>11</sup> Discurso al Congreso de Berna (1868) de la Liga de la Paz y la Libertad, en *Mémoire a la Fédération Jurassienne*, Sonvillier, 1873, pág. 28.

—según su propia definición— ni *comunista* ni *mutualista*, sino *colectivista*. La producción debe administrarse, ya sea sobre bases locales —por la “solidarización de las comunas”—, ya sea sobre bases profesionales, por compañías (o asociaciones) obreras. Bajo la influencia de los bakuninistas, el Congreso de Basilea de la 13 Internacional (1869) resuelve que en la sociedad futura “*el gobierno será reemplazado por los consejos de los diversos sectores productivos*”<sup>12</sup>. Marx y Engels flotan y zigzaguean entre los dos polos. En el *Manifiesto Comunista* de 1848 habían adoptado la solución, demasiado cómoda, del omnies-tatismo. Pero más tarde, ante la influencia de la Comuna de 1871 y la presión de los anarquistas, atemperarán ese estatismo y consentirán en transferir la producción “a manos de los individuos asociados”<sup>13</sup>. Mas estas veleidades libertarias no les durarán mucho, y casi en seguida retomarán, en la lucha a muerte que entablan contra Bakunin y sus discípulos, una fraseología mucho más autoritaria y estatista. Por ello, no anda descaminado Bakunin —aunque su buena fe deje a veces algo que desear— cuando acusa a los marxistas de querer concentrar en manos del Estado toda la producción industrial y agrícola. En Lenin, superponiéndose a un anarquismo que contradicen y anulan, están ya en germen las ideas autoritarias y estatistas, que con Stalin —convertida la “calidad” en “cantidad”— degeneraron en ese monstruoso capitalismo de Estado profetizado por Bakunin en su crítica, a veces injusta, contra Marx,

\* \* \*

Esta breve reseña histórica sólo tiene interés en la medida en que nos permite orientarnos en el presente. Las enseñanzas de los últimos cuarenta años (pues la Revolución Rusa acaba de celebrar su cuadragésimo aniversario) demuestran de manera tan resonante cuanto dramática que, a despecho de muchas

<sup>12</sup> Cfr. Oscar Testut, *L'Internationale*, 1871, pág. 154.

<sup>13</sup> Prefacio del 24 de junio de 1872 al *Manifiesto Comunista*.

concepciones hoy día envejecidas, infantiles y desmentidas por la experiencia (su *apoliticismo*, por ejemplo), *en lo esencial los libertarios tenían razón frente a los autoritarios*. Éstos arrojaron torrentes de injurias contra aquéllos, calificando su programa de “amasijo de ideas de ultratumba”<sup>14</sup>, de utopías reaccionarias, caducas y decadentes<sup>15</sup>. Pero hoy comprobamos —como lo señala Volin<sup>16</sup> con elocuencia— que es precisamente la idea autoritaria la que, lejos de pertenecer al futuro, configura una secuela del viejo mundo burgués, desgastado y moribundo. Si hay una utopía, ésta es la del “comunismo” estatal, cuyo fracaso resulta tan patente que sus propios beneficiarios (preocupados, ante todo, por salvaguardar sus intereses de casta privilegiada) buscan hoy, empíricamente y sin más brújula que cierto instinto plebeyo rociado con vodka, los medios de modificarlo y soslayarlo.

El porvenir no está ni en el capitalismo clásico, ni, como querría hacernos creer Merleau-Ponty, en el capitalismo revisado y corregido por un “neoliberalismo”; tampoco en el reformismo socialdemócrata. El fracaso de ambos no es menos ruidoso que el del comunismo estatal. El porvenir está siempre, y *hoy más que nunca*, en el socialismo, pero en el socialismo *libertario*. Como proféticamente lo anunciaba Kropotkin en 1896, nuestra época “llevará la impronta del despertar de las ideas libertarias... la próxima revolución no será jacobina”<sup>17</sup>.

Los tres problemas fundamentales de la Revolución, que acabamos de esbozar más arriba, deben y pueden encontrar por fin su solución. Ya hemos dejado atrás los balbuceos, los tanteos del pensamiento socialista decimonónico. Los problemas no se plantean ya en abstracto sino en concreto. Disponemos hoy de una abundante cosecha de experiencias prácticas. La técnica de la Revolución se ha enriquecido enormemente. La idea libertaria no se inscribe ya en el reino de la utopía sino

<sup>14</sup> “Les prétendues scissions de l’Internationale”, marzo 5 de 1872. reproducido en *Mouvement Socialiste*, julio-diciembre de 1913.

<sup>15</sup> Plejanov, *Marxisme et Anarchisme*, fin del cap. VI y prefacio de Eleanor Marx-Aveling.

<sup>16</sup> Volin, *o. cit.*, págs. 218, 229.

<sup>17</sup> *L’Anarchie, sa philosophie, son idéal*, pág. 51.

que se desprende de los hechos mismos, de las aspiraciones más profundas (aunque todavía ahogadas) y más auténticas de las masas populares. El problema de la espontaneidad y de la conciencia es mucho más fácil de resolver hoy que hace un siglo. Si bien es cierto que las masas, por la propia opresión que soportan, están algo a la zaga con respecto a la bancarrota capitalista; si bien es cierto que aún carecen de lucidez y educación política, también es verdad que han subsanado buena parte de su retraso histórico. En todo el mundo —tanto en los países capitalistas avanzados como en los subdesarrollados y en los sometidos al sedicente “comunismo” estatal— han dado un prodigioso salto hacia adelante. Hoy es mucho más difícil embau-carlas. Tienen conciencia de sus derechos. Su conocimiento del mundo y de su propio destino se ha enriquecido en forma considerable. Si las carencias del proletariado francés anterior a 1840, debidas a su debilidad numérica y a su inexperiencia, pudieron engendrar el blanquismo; si las del proletariado ruso antes de 1917 dieron nacimiento al leninismo, y las del nuevo proletariado postrado y desmantelado después de la guerra civil de 1918–1920, o recién desarraigado del campo, originaron el stalinismo, hoy las masas laboriosas tienen mucho menos necesidad de abdicar de sus potestades en beneficio de mentores autoritarios y pretendidamente infalibles. Y, por otra parte, gracias a Rosa Luxemburgo<sup>18</sup>, el pensamiento socialista se ha compenetrado con la idea de que, aun cuando las masas no estén todavía completamente maduras, aun cuando la fusión de la ciencia y la clase obrera —sueño acariciado por Lassalle— no se haya operado totalmente, *el único medio* de obviar este retraso, de remediar esta deficiencia, consiste en ayudar al pueblo a hacer por sí mismo el aprendizaje de la democracia directa, orientada de abajo hacia arriba; en desarrollar, alentar, estimular su libre iniciativa, en inculcarle el sentido de sus responsabilidades, y no, como hace el comunismo estatal (sea desde el poder o desde la oposición) en mantenerlo adherido a las seculares costumbres de pasividad y sumisión, al complejo

<sup>8</sup> Cfr. los escritos de Rosa Luxemburgo, reunidos en *Marxisme contre Dictature*, París, Cahiers Spartacus, 1946.

de inferioridad legado por un pasado de opresión. Aun cuando este aprendizaje resulte a veces trabajoso, aun cuando su ritmo resulte algo lento, aun cuando cobre a la sociedad un precio suplementario, aun cuando sólo pueda efectuarse a costa de cierto “desorden”, estas dificultades, estas demoras, estos precios suplementarios, estos trastornos de crecimiento son infinitamente menos nocivos que el falso orden, el falso brillo, la falsa “eficiencia” del comunismo de Estado, que anula al hombre, mata la iniciativa popular y, por último, desacredita la propia idea del socialismo.

En lo tocante al problema del Estado, ahí está ante nosotros, escrita con una claridad que rompe los ojos, la lección de la Revolución Rusa. Liquidar el poder de las masas apenas consumado el triunfo revolucionario; reconstruir, sobre las ruinas de la antigua maquinaria estatal, un nuevo aparato de opresión más perfeccionado aún que el anterior, cuyas “atribuciones” (siempre imbuidas del viejo Führerprinzip) retoma, bautizándose, dolosamente, con el nombre de “partido del proletariado”; dejar que poco a poco vaya erigiéndose una nueva clase privilegiada, la cual tiende a considerar su propia supervivencia como un fin en sí y a perpetuar al Estado que le asegura esa supervivencia: tal el modelo que *hoy no debemos seguir*. Por añadidura, si se toma al pie de la letra la teoría marxista de la “extinción”, las condiciones materiales, que habían provocado y —según los marxistas— *legitimado* la reconstrucción de un aparato estatal, hoy deberían permitir que se fuera prescindiendo cada vez más de éste.

La industrialización, aunque con ritmo desparejo, marcha a pasos agigantados por el mundo entero. El descubrimiento de nuevas fuentes de energía, plenas de ilimitadas posibilidades, acelera prodigiosamente esta evolución. El Estado totalitario, engendrado por la miseria, de la cual extrae su justificación, va resultando cada día más superfluo. En lo relativo a la gestión de la economía, todas las experiencias realizadas en los países que representan la quintaesencia del capitalismo, como los Estados Unidos, al igual que en los sometidos al “comunismo” estatal, demuestran que el porvenir, al menos para amplísimos sectores de la economía, está en las pequeñas unidades



de producción, en la administración de abajo hacia arriba. El gigantismo, que alucinó por igual a los difuntos capitanes de industria yanquis y al padre Lenin, pertenece al pasado, a un pasado tan periclitado y ridículo a nuestros ojos como lo es para los estetas contemporáneos el “estilo 1900”. *Demasiado grande*: tal el título de un libro de autor norteamericano que estudia los estragos causados por ese azote en la economía de los Estados Unidos<sup>19</sup>. También Jruschov, aunque tardía y tímidamente, advierte la necesidad de una descentralización industrial. Durante largo tiempo se creyó que los imperativos sacrosantos de la planificación exigían la gestión de la economía por el Estado. Hoy se advierte que la planificación desde arriba, la planificación burocrática, es una fuente de desorden y despilfarro, y que —para usar las palabras de Merleau-Ponty— “no planifica”<sup>20</sup>. Bettelheim nos ha mostrado —en un libro demasiado conformista a veces<sup>21</sup>— que aquélla sólo podría funcionar eficazmente si estuviera dirigida de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo, si emanara de los peldaños inferiores de la producción y si estuviera permanentemente sometida al contralor de los mismos. Mas en la U. R. S. S. ese contralor brilla por su ausencia. El porvenir, sin duda alguna, está en la gestión autónoma de las empresas por las asociaciones de trabajadores. Lo que aún falta pulir es el mecanismo —delirado, por cierto— de su federación, de la armonización de los diversos intereses en un ordenamiento libre. Desde este punto de vista, merecería exhumarse la síntesis entre anarquismo y estatismo intentada por el socialista belga César de Paepe<sup>22</sup>.

En otros planos, la propia evolución de la técnica, de la organización del trabajo, abre el camino a un socialismo desde la base. Las investigaciones más recientes en materia de psicología laboral llevan a la conclusión de que la producción resulta verdaderamente “eficiente” cuando no aplasta al hombre,

<sup>19</sup> Morris Ernst, *Too Big*, Nueva York, 1940.

<sup>20</sup> “Réforme ou maladie sénile du communisme”, *L'Express*, 23-11-1936.

<sup>21</sup> Charles Bettelheim, *La planification soviétique*, Paris, Rivière, reed. 1945, págs. 149, 258, 259.

<sup>22</sup> Cfr. G. D. H. Cole. *A History of Socialist Thought*. Londres, t. II, págs. 204-207.

cuando lo asocia en lugar de enajenarlo, cuando apela a su iniciativa, a su plena cooperación, cuando transforma su labor, de mortificación, en alegría, condición que no es hacedera ni en los cuarteles del capitalismo privado ni en los del capitalismo estatal. Y, por lo demás, la aceleración de los medios de transporte facilita enormemente el ejercicio de la democracia directa. Un ejemplo: gracias al avión, los delegados de las secciones locales de los grandes sindicatos obreros norteamericanos, diseminados a lo largo y a lo ancho de todo un continente, pueden reunirse con facilidad en cuestión de horas.

Pero si se quiere regenerar al socialismo, desvirtuado por los autoritarios, hay que proceder rápidamente. Ya en 1896 Kropotkin señalaba que, de tomar aquél un carácter autoritario y estatal, inspiraría desconfianza a los trabajadores, lo cual mediatizaría sus esfuerzos y paralizaría su desarrollo ulterior<sup>23</sup>. El capitalismo privado, condenado por la historia, sobrevive hoy merced, únicamente, a la carrera armamentista y al fracaso relativo del comunismo estatal. Sólo podremos vencer ideológicamente al *Big Business* y a su pretendida “libre empresa” —máscara bajo la cual se ejerce el poder de un puñado de monopolios—; sólo podremos arrumbar en el desván de los trastos viejos al nacionalismo y al fascismo —siempre dispuestos a renacer de entre sus cenizas— si somos capaces de presentar, en los hechos, un sustituto concreto al seudo comunismo de Estado. Y los países llamados socialistas no saldrán del punto muerto en que ahora se hallan, si no los ayudamos a liquidar y, más aún, a reconstruir, *de los cimientos al techo*, su socialismo. Jruschov terminará por perder el timón si vacila indefinidamente entre el pasado y el porvenir. Los Gomulka y los Tito, pese a su buena voluntad y a sus veleidades de desestatización, corren el riesgo de estancarse y retroceder, de bambolearse en la cuerda floja sobre la cual se mantienen en tan precario equilibrio, y, a la larga, de fracasar, si no cobran la audacia y la clarividencia que les permitan definir las pautas esenciales de un socialismo libertario.

La Revolución de nuestro tiempo se hará desde abajo o no se hará.

<sup>23</sup> Kropotkin. *o. cit.*, págs. 31–33.

# LA REVOLUCIÓN DESJACOBINIZADA

Hoy no hay más que ruinas a nuestro alrededor. Las ideologías que nos han inculcado y los regímenes políticos que se nos ha hecho ansiar o soportar derrúmbanse estrepitosamente. Para decirlo con las palabras de Edgar Quinet, *nos hemos quedado sin equipaje*<sup>1</sup>.

El fascismo, forma suprema y bárbara de la dominación del hombre por el hombre, hundióse en un mar de sangre hace poco más de diez años. Y quienes se habían abrazado a él como a una tabla de salvación, quienes a él habían recurrido para que —aunque fuese con el concurso de las bayonetas extranjeras— los salvase de los trabajadores, salieron bastante malparados de la aventura y tienen que ofrecer su mercancía con disimulo.

Lo menos que se puede decir es que la democracia no cobró renovados bríos a consecuencia del desbande del fascismo. Había allanado el camino a éste y luego se mostró incapaz de cerrárselo. Ya no tiene doctrina ni fe en sí misma. No logró redorar sus blasones captando en su provecho el impulso que las masas populares francesas habían desplegado en la lucha contra el hitlerismo. La “Resistencia” perdió toda razón de ser el día que desapareció aquello contra lo cual combatía. Su falsa unidad rompióse en seguida. Su mito se vino al suelo. Los políticos de posguerra son los más lamentables que nos haya tocado soportar. Han volatilizado la crédula confianza de

<sup>1</sup> Edgar Quinet. *La Révolution* (1865), ed. de 1869. t. I. pág. 8.

quienes, en la lucha contra Vichy, habían vuelto la mirada hacia Londres, a falta de algo mejor. La democracia burguesa ha dado prueba de su absoluta incapacidad para resolver los problemas y las contradicciones de la posguerra, contradicciones tanto más insolubles cuanto que no lo eran antes de la cruzada emprendida, según se dijo, para resolverlas. En el plano interno, sólo consigue sobrevivirse merced a una vergonzosa e hipócrita caricatura de los métodos fascistas, y, en el exterior, por guerras coloniales e incluso de agresión. Es, desde ahora, dimitente. Queda abierta su sucesión. La anacrónica “Quinta República” apenas si podrá colocar en la herida un emplasto ineficaz, más nocivo aún que los remedios anteriores, y, sobre todo, más efímero.

Nos encontramos también con que el stalinismo, que se decía —y al que muchos creían— hecho de un metal recio y duradero, destinado históricamente a sustituir las formas moribundas (fascistas o “democráticas”) de la dominación burguesa, cae a su vez envuelto en el escándalo de las infamias reveladas por el informe de Jruschov y en el horror de la represión húngara.

Pero un mundo que se hunde es, también, un mundo que renace. Lejos de prestarse para la duda, la inacción, la confusión y la desesperanza, la hora actual llama a la izquierda francesa a volver a foja cero, a replantearse desde la raíz los problemas que le atañen, a *rehacer* —como decía Quinet— todo su *acervo ideológico*.

Fue esta preocupación lo que me llevó, inmediatamente después de la “Liberación”, a volver mi mirada hacia la Revolución Francesa<sup>2</sup>. Si en ese entonces no logré revelar cabalmente mi propósito y si, por lo tanto, el mismo pasó inadvertido para muchos de mis lectores y contradictores, un crítico británico llegó en cambio a vislumbrarlo: “Cada generación —dice— debe reescribir la historia para sí misma. Si el siglo XIX fue en Europa occidental el siglo de la libertad, el nuestro es el de la igualdad. Los ideales gemelos de la Revolución Francesa, sepa-

<sup>2</sup> *La lutte de classes sous la Première République*, 2 vol.. Paris, Gallimard. 1946.

rados durante tan largo tiempo por el ascenso político del liberalismo del siglo pasado, están en vías de reencontrarse. Este reencuentro, dictado por el curso de los acontecimientos y por la dirección del proceso histórico, plantea nuevas exigencias a todos cuantos aspiran a describir e interpretar dicho proceso. De producirse en la acción la reconciliación de los ideales de libertad e igualdad que la Revolución Francesa legó a Occidente, el mismo fenómeno debe operarse —antes, quizá— en el ánimo de los historiadores que proceden a describir la mencionada evolución”. Y este crítico anónimo consideraba “natural que en el momento en que Francia atraviesa una fase de reconstrucción política y social.. procure guiarse por una interpretación más multilateral de su historia”<sup>3</sup>.

Pero la necesaria síntesis de las ideas de igualdad y de libertad que recomendaba en términos demasiado vagos y confusos, no puede ni debe intentarse en el marco de una democracia burguesa en bancarrota, ni en beneficio de ella. Sólo podemos y debemos realizarla en el marco del *pensamiento socialista*, que, pese a todo, sigue siendo el único valor sólido de nuestra época. El doble fracaso del reformismo y del stalinismo nos impone la urgente tarea de reconciliar la democracia (proletaria) y el socialismo, la libertad y la Revolución.

Y justamente la gran Revolución Francesa nos da la materia prima para la construcción de esta síntesis. En su inmenso crisol se enfrentaron por primera vez en la historia, clara aunque no plenamente, las nociones antagónicas de libertad e imposición, de poder estatal y poder de masas. De esta fecunda experiencia surgieron, como lo advirtió Kropotkin<sup>4</sup>, las gran-

<sup>3</sup> *Times, Literacy Supplement*, 15-II-1946.

<sup>4</sup> Kropotkin, *La Grande Révolution*. 1909, pág. 745. La mayoría de los historiadores del pensamiento socialista han cometido el error de no hacer hincapié en el hecho de que las corrientes que nutren a aquél no sólo nacieron del cerebro de los ideólogos del siglo XIX (herederos, a su vez, de los filósofos del siglo XVIII), sino también de la experiencia viva de la lucha de clases, sobre todo de la de 1793. Esta laguna es particularmente visible en el capítulo sobre la Revolución Francesa, con el que comienza la monumental historia del pensamiento socialista escrita por G. D. H. Cole.

des corrientes del socialismo moderno, cuya síntesis deberemos encontrar para rehacer nuestro acervo ideológico.

El retorno a la Revolución Francesa ha resultado infructuoso hasta hoy porque los revolucionarios modernos, pese a haberla estudiado detalladamente y con pasión, sólo han atendido a las analogías superficiales, a los puntos de semejanza formal con tal o cual situación, partido o personaje de su época. Sería divertido pasar revista a todas estas fantasías —a veces brillantes, a veces simplemente absurdas— sobre las cuales han expresado serias reservas —y con razón— historiadores de la Revolución Rusa, como Boris Suvarin, Edich Wollenberg e Isaac Deutscher<sup>3</sup>. Pero para ello serían menester muchas páginas, y tenemos cosas más importantes que hacer. En cambio, si abandonando el juego de las analogías tratamos de ir al fondo de los problemas y de analizar el *mecanismo interno* de la Revolución Francesa, podremos extraer de ella enseñanzas muy útiles para la comprensión del presente.

## LA DEMOCRACIA DIRECTA DE 1793

Ante todo, la Revolución Francesa fue la primera manifestación histórica, coherente y en gran escala, de un *nuevo tipo de democracia*. Incluso aquellos de mis críticos que, pese a proclamarse marxistas, vacilan en acompañar todas mis conclusiones, han terminado por admitir, con Albert Soboul, que “el sistema político de la democracia directa” descubierto espontáneamente por los descamisados era “*totalmente diferente de la democracia liberal según la concebía la burguesía*”<sup>6</sup>. Por mi parte, agregaría: no sólo “diferente”, sino con frecuencia, ya en aquel entonces, *antitética*. La gran Revolución no fue úni-

<sup>5</sup> Boris Suvarin. *Staline*, 1935, pág. 265; Erich Wollenberg, *The Red Army*, 2ª ed., Londres, 1940, págs. 78–80; Isaac Deutscher, *Staline*, 1955, pág. 7.

<sup>4</sup> Albert Soboul, “Classes et lutte de classes tous la Révolution Française », *Pensée*, enero febrero de 1954.

camente —como creyeron muchos historiadores republicanos— la cuna de la democracia parlamentaria; por el hecho de ser, a la par que una revolución burguesa, un embrión de revolución proletaria, llevaba en sí el germen de una nueva forma de poder revolucionario, cuyos rasgos se acentuarían en el curso de las revoluciones de fines del siglo XIX y en las del siglo actual. Salta a la vista la línea de filiación que va de la Comuna de 1793 a la de 1871, y de ésta a los soviets de 1905 y 1917.

Como no quiero repetirme más de la cuenta, remito al lector a la “Introducción” de mi libro, en la cual, a propósito de la Revolución Francesa, analizo los componentes principales del poder ejercido “desde abajo”, señalo las diferencias esenciales entre democracia burguesa y democracia proletaria, hago la crítica del parlamentarismo y trato de profundizar en el fenómeno de la dualidad de poderes: poder burgués y poder de masas.

En el presente ensayo quisiera limitarme a señalar sumariamente algunos de los rasgos generales de la “democracia directa” de 1793. Bajar a las secciones, a las sociedades populares del año II, será como recibir un baño vivificante de democracia. La depuración periódica de la sociedad, realizada por ella misma; la posibilidad, abierta a todos, de subir a la tribuna para ofrecerse al control de los demás; la preocupación por asegurar la expresión más cabal de la voluntad popular, por impedir su sofocamiento a manos de los picos de oro y los ociosos, por dar a los hombres de trabajo la posibilidad de abandonar sus herramientas sin sacrificio pecuniario para que así participaran plenamente en la vida pública, por asegurar el control permanente de los mandantes sobre los mandatarios, por colocar a hombres y mujeres en absoluto pie de igualdad en las deliberaciones...<sup>7</sup>, tales son algunos de los rasgos que caracterizan a una democracia realmente propulsada de abajo hacia arriba.

<sup>7</sup> Cfr., entre otros, Marc-Antoine Jullien a la Sociedad Popular de La Rochelle, marzo 5 de 1793, en Edouard Lockroy, *Une mission en Vendée*, 1893, págs. 245-248 (D. Guérin, t. I, págs. 177-178).



El Consejo General de la Comuna de 1793 —al menos hasta la decapitación de sus magistrados por el poder central burgués— nos ofrece también un buen ejemplo de democracia directa. Los miembros del Consejo integran el mismo como delegados de sus respectivas secciones, están en contacto permanente con ellas y se hallan bajo el control de quienes les dan el mandato; además, se mantienen siempre al tanto de la voluntad de la “base” en razón de que a las sesiones del Consejo concurren delegaciones populares. En la Comuna no se conoce el artificio burgués de la “separación de poderes” entre el *ejecutivo* y el *legislativo*. Los miembros del Consejo son a la vez administradores y legisladores. Estos modestos descamisados no se convirtieron en políticos profesionales; siguieron siendo hombres de su oficio, ejerciéndolo en la medida en que se lo permitían sus funciones en la *Maison Commune*, o dispuestos a ejercerlo nuevamente cuando terminara su mandato<sup>8</sup>.

Pero el más admirable de todos estos rasgos es, sin duda, la madurez de una democracia directa practicada por primera vez en un país relativamente atrasado, recién salido de la noche del feudalismo y del absolutismo, sumido aún en el analfabetismo y en la secular costumbre de la sumisión. Ni asomos de “anarquía” hubo en esta gestión popular, inédita e improvisada. Para convencerse de ello basta hojear los procesos verbales de las sociedades populares, las actas de las sesiones del Consejo General de la Comuna. En estos documentos vemos a la masa, como si tuviera conciencia de sus tendencias naturales a la indisciplina, animada de un ansia constante de disciplinarse. Ella misma ordena sus deliberaciones y llama al orden a los que parecen dispuestos a turbarlo. Aunque en 1793 su experiencia de la vida pública es muy reciente, aunque la mayoría de los descamisados (guiados, es cierto, por pequeños burgueses instruidos) no saben leer ni escribir, dan pruebas, ya, de una aptitud para el autogobierno que todavía hoy los burgueses, ansiosos de conservar el monopolio de la cosa pública, se obstinan en negarles y que ciertos teóricos revolucionarios,

<sup>8</sup> Cfr, Paul Sainte-Claire Deville, *La Commune de l'An II*, 1946, *passim*.

imbuidos de su “superioridad” intelectual, tienden a subestimar.<sup>9</sup>

## DEMOCRACIA DIRECTA Y VANGUARDIA

Pero al mismo tiempo hacen su aparición las dificultades y las contradicciones del autogobierno. La falta de instrucción y el relativo retraso de su conciencia política son otros tantos obstáculos para la plena participación de las masas en la vida pública. No todo el pueblo tiene noción de cuáles son sus verdaderos intereses. Mientras que unos dan pruebas de extraordinaria lucidez para la época, otros se dejan extraviar fácilmente. La burguesía revolucionaria aprovecha el prestigio que le ha granjeado su lucha sin cuartel contra las secuelas del antiguo régimen, para inculcar a los descamisados una ideología seductora pero falaz, que, en la práctica, contradice los anhelos de igualdad total que los animan. Leyendo la voluminosa recopilación de los informes presentados por los agentes secretos del Ministerio del Interior<sup>10</sup>, veremos que éstos dan cuenta de comentarios expresados en la calle por gente del pueblo, y cuyo contenido es, ora *revolucionario*, ora *contrarrevolucionario*. Comprobaremos, asimismo, que los confidentes presentan estos comentarios en bloque, como si fueran, todos, idénticas expresiones de la *vox populi*, sin tratar de establecer distinción entre ellos ni de analizar sus evidentes contradicciones.

La relativa confusión del pueblo, y en particular de los trabajadores manuales, carentes aún de instrucción, deja el campo libre a las *minorías*, más instruidas o más conscientes. Así,

<sup>9</sup> Para no incurrir en repeticiones, me abstengo de exponer aquí otro aspecto de la democracia directa y comunal de 1793: la *federación*, pues nada tengo que agregar a lo que dije, al respecto, en mi libro (I, págs. 34-37). Empero, deseo dejar constancia de que fue en esa fuente donde Proudhon, y luego Bakunin, encontraron los elementos con los cuales construirían su federalismo libertario.

<sup>10</sup> Pierre Caron, *Paris pendant la Terreur*, 6 vol., de los cuales han aparecido 4.

en la sección de la Maison Commune un pequeño grupo “hacía hacer todo lo que “quería” a la sociedad seccional, “*compuesta de gran cantidad de albañiles*”<sup>11</sup>. En muchas sociedades populares, pese a todas las precauciones que se tomaban para garantizar el funcionamiento más perfecto posible de la democracia, había “fracciones” que dirigían el juego en uno u otro sentido, y que a veces se enfrentaban entre sí. En mi libro<sup>12</sup> explico la forma en que los jacobinos, recelosos de las asambleas generales de las secciones que consideraban poco seguras, las “infiltraban” desde adentro por medio de un puñado de hombres escogidos y retribuidos, en cierto modo funcionarios políticos: los miembros del comité revolucionario local. Esta tarea de “infiltración” se ejercía contra los adversarios de derecha y contra los de izquierda. Pero cuando la vanguardia extremista entró en conflicto abierto con los jacobinos robespierristas, debió crear, para oponerse a la fracción jacobina, una nueva fracción, más radical: la sociedad seccional. Y se entabló entonces una lucha ardorosa entre ambas fracciones por el control de la sección.

En provincias, los funcionarios locales eran, en teoría, democráticamente elegidos por las sociedades populares. Pero, *en la práctica*, la pequeña fracción que rodeaba al representante de la capital hacía aprobar por la asamblea listas preparadas de antemano<sup>13</sup>.

Un escritor de derecha, Augustin Cochin, dedicó todo un libro<sup>14</sup> a demostrar que la democracia directa de 1793 no era sino una caricatura de la democracia, pues en las sociedades populares una “camarilla” de dirigentes imponía su voluntad a la mayoría, pasiva y sumisa. Mas la intención del autor salta a la vista: trata de calumniar a la democracia. No se ponen de relieve los sorprendentes logros de ésta, sino las deficiencias propias de su carácter aún incipiente. Además, el tema no puede enfocarse en abstracto. La ingeniosa e interesada demostración de Cochin está desprovista de *criterio de clase*. La demo-

<sup>11</sup> *Ibíd.*, VI (en prensa), (obs. Boucheseiche, 29-3-9-4).

<sup>12</sup> D. G., t. II, pág. 74.

<sup>13</sup> Lockroy, *o. cít.*, págs. 45, 47.

<sup>14</sup> Augustin Cochin, *La Révolution et la libre pensée*, 1924.

cracia no solo debe considerarse en lo que atañe a su forma, es menester apreciarla teniendo en cuenta a aquellos en cuyo beneficio funciona: cuando la “fracción” está constituida por una vanguardia audaz, que guía y estimula a una mayoría tímida o todavía sin clara conciencia de sus intereses, la intervinde esta minoría es, al *menos en cierta medida*, beneficiosa.

La gran lección del 93 consiste en haber demostrado no sólo que la democracia directa es practicable, sino *también* que cuando la vanguardia de una sociedad está en minoría con respecto del país que conduce, no puede evitar, en la batalla de vida o muerte que es toda revolución, el imponer su voluntad a la mayoría, primero —y de preferencia— por la persuasión y, si la persuasión falla, por la compulsión. Como no quiero repetirme sobre el particular, remito al lector a la ción de la Introducción consagrada a la “dictadura del proletariado”<sup>15</sup>. Allí trato de demostrar que Marx y Engels tomaron esta famosa concepción de la experiencia misma de la Revolución Francesa, y agrego que, en realidad, debernos distinguir en 1793 dos tipos antitéticos de “dictadura”: dictadura “burguesa”, desde arriba, o sea la del gobierno revolucionario, y dictadura “popular”, de la base, o sea la de los descamisados en armas, organizados democráticamente en sus clubes y en la Comuna.

Sobre este punto, empero, había en mi libro una laguna. Debí haber puntualizado que la noción de “dictadura del proletariado” nunca fue elaborada verdaderamente por sus autores. Sin pretender, como Kautsky, cuando se hizo reformista, que la expresión no es más que un *Wörtchen* (una palabrilla sin importancia) pronunciada ocasionalmente (*gelegentlich*)<sup>16</sup> por aquéllos, hay que reconocer que en sus escritos la mencionan muy pocas veces y al pasar. Cuando la descubren en la Revolución Francesa, los términos que emplean no son nada

<sup>15</sup> D. G., t. I, págs. 37–41. Este pasaje no cayó muy bien a ciertos anarquistas. (Cfr. *Le Libéraire*, 3–1–1947.)

<sup>16</sup> Karl Kautsky, *La Dictature du Proletariat*, Viena, 1918; del mismo: *Materialistische Geschichtsauffassung*, 1927, t. II, pág. 469. Cfr. Lenin, *La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, 1918, éd. 1926, pág. 11.

claros<sup>17</sup> y sí muy discutibles. En efecto, los revolucionarios del año II, pese a estar convencidos de la necesidad de aplicar medidas de excepción, de recurrir a la imposición, sentían repugnancia por la palabra *dictadura*. La Comuna de 1793, como su sucesora de 1871, quería guiar y no “imponer su supremacía”<sup>18</sup>. Hasta Marat, el único revolucionario de la época que abogaba por la dictadura, veíase obligado a echar mano de circunloquios: pedía un “guía” y no un “amo”. Pero aun con esta expresión velada escandalizó a sus compañeros de armas y suscitó entre ellos vehementes protestas<sup>19</sup>.

Se comprende: la democracia hacía sus pininos. Se acababa de derrocar al tirano y de destruir la Bastilla. La palabra dictadura sonaba mal. Evocaba la idea de un posible retorno de la tiranía, del poder personal. Para los hombres del siglo XVIII, nutridos en los recuerdos de la antigüedad clásica, la dictadura tenía una significación precisa y repudiable. Recordaban —y ahí estaba la Enciclopedia para refrescarles la memoria— que los romanos, “después de haber derrocado a sus reyes, se vieron obligados, en épocas difíciles, a crear, con carácter temporario, un dictador *munido de poderes mayores que los, que habían poseído aquéllos*”. Tenían presente que luego, al degenerar la institución, Scila y César se habían hecho proclamar dictadores perpetuos y habían ejercido la soberanía absoluta, al punto de que se llegó a sospechar, en el caso del segundo, la intención de restaurar la monarquía. No querían, pues, nuevos monarcas ni nuevos cesares.

Más vivo, aún, era el recuerdo que los hombres de 1793 tenían de la Revolución Inglesa. ¿Cómo iban a olvidar que en el siglo anterior Oliverio Cromwell, después de derribar a un monarca absoluto, había usurpado el poder popular, implantado una dictadura y tratado de hacerse coronar? Temían a un nuevo Cromwell como a la peste, y ésta fue una de las acusa-

<sup>17</sup> Así, en su “Critique du Programme d’Erfurt” (1891), Engels escribió que la República democrática es “la forma específica de la dictadura del proletariado, como ya lo demostró la gran Revolución Francesa”.

<sup>18</sup> D. G., t. I, págs. 35–36,

<sup>19</sup> *Ibíd.*, pág. 39.

ciones que lanzaron contra Robespierre en vísperas del Thermidor<sup>20</sup>.

Además, los descamisados de la base, los hombres de las sociedades populares, sentían una desconfianza instintiva hacia la palabra dictadura, porque ésta sólo traducía una parte de la realidad revolucionaria: querían, *primero*, convencer, abrir todas las puertas de la democracia naciente, y recurrieron a la violencia únicamente cuando aquellos a quienes querían convencer y acoger en el seno de la democracia les contestaron con plomo.

Quizá intuyeran que es un error apropiarse de las palabras del enemigo. “Soberanía del pueblo” es una de ellas, como lo señalaba Henri de Saint-Simon<sup>21</sup>. Pues desde el momento en que el pueblo se administra a sí mismo, no es soberano de nadie. Expresiones como “despotismo de la libertad” (fórmula que en ocasiones los hombres del 93 se aventuraron a usar en sustitución de “dictadura”, pues tenía una resonancia más colectiva) y “dictadura del proletariado” son otras tantas expresiones antinómicas. El tipo de imposición que la vanguardia proletaria se ve obligada a ejercer sobre los contrarrevolucionarios es de una naturaleza tan radicalmente distinta de las formas de opresión características del pasado, y queda compensada por un grado tan alto de democracia para los oprimidos de la víspera, que la palabra *dictadura* está reñida con la palabra *proletariado*.

Tal era la opinión de los colectivistas libertarios del tipo de Bakunin, conscientes de que las clases poseedoras no renunciarán voluntariamente a sus privilegios —siendo preciso, en consecuencia, recurrir a la fuerza para ello— y firmemente decididos a “organizar una fuerza revolucionaria capaz de derrotar a la reacción”, pero al mismo tiempo categóricamente opuestos a toda consigna de “dictadura presuntamente revolucionaria”, “aun con carácter de transición revolucionaria”,

<sup>20</sup> Cuando Saint-Just propuso que se concentrara el poder en manos Robespierre, la perspectiva de la dictadura personal provocó ardiente dignación entre sus colegas. Robert Lindel exclamó: “No hemos hecho Revolución en provecho de uno solo”. (D. G., t. II, págs. 272-276.)

<sup>21</sup> Cit. por D. G., t. I, pág. 28.

y así fuese “jacobinamente revolucionaria”<sup>22</sup>. En cuanto a los reformistas, no sólo rechazan las palabras “dictadura del proletariado”, sino también todo lo que, según hemos visto, hay de *valedero* en su contenido. A causa de ello, durante mucho tiempo los marxistas revolucionarios no se atrevieron a expresar reservas en cuanto a las palabras, por temor de que se les sospechara de “oportunismo” en cuanto al fondo<sup>23</sup>.

La impropiedad de los términos resulta más evidente si nos remontamos a los orígenes. Los babuvistas fueron los primeros en hablar de “dictadura” revolucionaria. Si bien es cierto que tuvieron el mérito de comprender el escamoteo que la burguesía había hecho de la Revolución, también lo es que aparecieron demasiado tarde, cuando ya había expirado el movimiento de masas. Minoría ínfima y aislada, dudaron de la capacidad del pueblo para dirigirse, al menos de inmediato. Abogaron por la dictadura, ya fuese la de un solo hombre o la de “manos sabias y enérgicamente revolucionarias”<sup>24</sup>.

El comunista alemán Weitling y el revolucionario francés Blanqui se adhirieron a esta concepción babuvista de la dictadura. Incapaces de ligarse a un movimiento de masas todavía embrionario, a un proletariado todavía demasiado ignorante y desmoralizado como para gobernarse a sí mismo, creyeron

<sup>22</sup> Bakunin, artículo en *Egalité*, del 26 6-1869, en *Mémoire a la Fédération Jurassienne...*, Sonvillier, 1873, anexo; *Œuvres* (ed. Stock), t. IV pág. 344; “Programme de l’Organisation Revolutionnaire des Frères Internationaux”, en *L’Alliance Internationale de la Démocratie socialiste et l’Association Internationale des Travailleurs*, Londres-Hamburgo, 1873. Sin embargo, Bakunin admite que es necesaria una “dictadura colectiva” de los revolucionarios para “dirigir” la Revolución, pero la misma habrá de ser una “dictadura sin banda presidencial, sin títulos, sin derecho oficial, y tanto más poderosa cuanto que no tendrá ninguna de las apariencias del poder” (carta a Albert Richard, 1870, en *Bakounine et l’Internationale à Lyon*, 1896). Véase también, “Soixante ans d’hérésie”, de Fritz Brupbadier, en *Socialisme et Liberté*, Boudry (Suiza), 1955, pág. 259.

<sup>23</sup> Temblaban ante la idea de contradecir a Lenin, porque, a juicio de éste, quien no comprendiera la necesidad de la dictadura no comprendía la Revolución y no era buen revolucionario. (“Contribution à l’histoire de la dictature”, 1920, en *De l’État*, Paris, 1935, págs. 31, 35)

<sup>24</sup> Philippe Buonarrotti, *Conspiration pour l’Égalité dite de Babeuf*. éd. 1828, t. I, págs. 93, 134, 139, 140 (D. G., t. I, pág. 40).

que minorías pequeñas y audaces podrían adueñarse del poder por sorpresa e implantar el socialismo desde arriba, mediante la centralización dictatorial más rigurosa, a la espera de que el pueblo cobrase madurez y pudiera compartir el poder con sus jefes. Mientras que el idealista Weitling proponía la dictadura personal de un “nuevo Mesías”, Blanqui, más realista, más cercano al naciente movimiento obrero, hablaba de “dictadura parisiense” —es decir, del proletariado de París—, pero a su juicio el proletariado no estaba aún en condiciones de ejercer esta dictadura por sí mismo, sino por “interpósita persona”, por medio de su “élite” instruida, o sea, de Blanqui y su sociedad secreta<sup>25</sup>.

Marx y Engels, aunque contrarios a la concepción minoritaria y voluntarista de los blanquistas, hicieron a éstos la concesión de apropiarse de su famosa fórmula<sup>26</sup> en 1850, llegando ese mismo año hasta el extremo de identificar comunismo y blanquismo<sup>27</sup>. Sin duda, en el espíritu de los fundadores del socialismo científico el cometido de ejercer la imposición revolucionaria se asignaba a la *clase* obrera y no —como en el caso de los blanquistas— a una vanguardia desprendida de aquélla. Pero no hicieron con suficiente claridad la distinción entre esa interpretación de la “dictadura del proletariado” y la interpretación de los blanquistas. Lenin, que se proclama a la vez “jacobino” y “marxista”, inventará la concepción de la dictadura de un partido que sustituye a la clase obrera y actúa en nombre ella por procuración; y sus discípulos del Ural, llevando tal concepción hasta sus extremos, proclamarán sin ambages —y sin que nadie los desautorice— que la dictadura del proletariado sería una dictadura ¡sobre el proletariado!<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Kautsky, *La dictature....* cit. Prefacio de V. P. Volguine a los *Textes choisis de Blanqui*, 1955, págs. 20, 41; Maurice Dommanget, *Les Idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui*, Rivière, 1957, págs. 170–173.

<sup>26</sup> Cfr. *Cahiers du Bolchevismo*, 14–3–1933, pág. 451.

<sup>27</sup> Marx, *La lutte des classes en France* (1850), Schleicher, 1900. pág. 147.

<sup>28</sup> Maximilien Rubel. *Pages choisies de Marx*, Rivière, 1948, p. I. nota, y págs. 224–225.

<sup>29</sup> Cfr. León Trotsky, *Nuestras tareas políticas*, Ginebra, 1904 (en ruso): algunos extrados en Deutscher, *The prophet Armed, Trotsky: 1819–1921*, Nueva York–Londres, 1954, págs. 88–97. Conviene señalar que el pen-



En 1921, el libertario alemán Rudolf Rocker, al consignar la “bancarrotta del comunismo estatal” en Rusia, sostendrá que la dictadura de una clase es una noción de por sí inconcebible, y que lo que en realidad hay es la dictadura de un partido que pretende actuar en nombre de una clase. Ataca la ilusoria idea de transformar el Estado, órgano de opresión, en órgano de liberación de los oprimidos, al cual se bautiza con el nombre de “dictadura del proletariado”. *“El Estado —escribe— no puede ser sino lo que es: el defensor del privilegio y la explotación de las masas, el creador de nuevas clases y nuevos monopolios. Quien ignore el papel del Estado no comprende la esencia del orden social actual y es incapaz, por lo tanto, de mostrar a la humanidad los nuevos horizontes de su evolución”*<sup>30</sup>.

## RECONSTITUCIÓN DEL ESTADO

La doble experiencia de la Revolución Francesa y de la Revolución Rusa nos enseña que tocamos aquí el punto central de un mecanismo a cuyo término la democracia directa, el auto gobierno del pueblo, truécase gradualmente, por obra de la implantación de la “dictadura” revolucionaria, en la reconstitución de un aparato de opresión sobre el pueblo. Desde luego, el proceso no es totalmente idéntico en las dos revoluciones. La primera es una revolución esencialmente burguesa (aunque preñada, ya, de un embrión de revolución proletaria). La segunda es una revolución esencialmente proletaria (aunque precisada de cumplir al mismo tiempo las tareas de la revolución burguesa). En la primera no es la “dictadura” desde abajo —la cual, empero, había hecho ya su aparición—, sino la “dicta-

samiento de Lenin sobre el particular, oscilará entre una concepción blanquista y una concepción más democrática de la “dictadura del proletariado”.

<sup>30</sup> *Der Bankrott des russischen staatskonimunismus*, Berlín, 1921. páginas 28–31.

dura” desde arriba, la del “gobierno revolucionario” burgués, la que señala el punto de arranque para la creación de un nuevo aparato opresor. En la segunda, éste se reconstruye a partir de la “dictadura” desde abajo, la del proletariado en armas, la cual es sustituida, casi de inmediato, por el “Partido”. Pero en ambos casos, pese a esta importante diferencia, hay una notoria analogía: la concentración del poder, la “dictadura”, son presentados como producto de la “necesidad”<sup>31</sup>. La contrarrevolución amenaza desde el interior y desde el exterior. Para aplastarla hay que reconstruir el aparato de opresión.

A este respecto véase el capítulo<sup>32</sup> en que trato de mostrar detalladamente el proceso de “fortalecimiento del poder central” y explico cómo, a fines de 1793, la burguesía se aplicó a destruir con sus propias manos el régimen esencialmente democrático y descentralizador que, en su afán de suprimir el centralismo riguroso del antiguo régimen, había creado dos años antes.

La “necesidad”, el peligro contrarrevolucionario, ¿fueron en realidad el único motivo de este súbito retorno? Es lo que sostiene la mayoría de los historiadores de izquierda. Georges Lefebvre, en la crítica que escribió sobre mi libro, afirma que la Revolución sólo podía salvarse si el pueblo “quedaba bajo el mando de los burgueses”. “Era preciso canalizar todas las fuerzas de la nación en beneficio del ejército, y esto podía lograrse, únicamente, por medio de un gobierno fuerte y centralizado. La dictadura desde abajo... no habría sido capaz de hacerlo; aparte de que le hubieran faltado las condiciones para ello, no habría podido prescindir de un plan de conjunto y de un centro de ejecución”<sup>33</sup>. Albert Soboul estima que, por su “debilidad”, la democracia directa de los descamisados era impracticable en la crisis que atravesaba la República <sup>34</sup>. Antes

<sup>31</sup> Cfr. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle* (1851). *Œuvres Complètes*, Rivière, págs. 126–127. Deutscher, *o. cit.*, págs. 8–9.

<sup>32</sup> D. G., t. II, págs. 1–16.

<sup>33</sup> Georges Lefebvre. *Annales historiques...*, abril–junio de 1947, página 175.

<sup>34</sup> Albert Soboul, “Robespierre and the Popular Movement of 1793–1794”, *Past and Present*, mayo de 1954, pág. 60.

que ellos, Georges Guy-Grand, minimizando la capacidad política de la vanguardia popular, había dicho: “El pueblo de París sólo sabía amotinarse. Los motines sirven para destruir, y a veces hay que destruir; pero demoler Bastillas, matar a los prisioneros, apuntar los cañones sobre la Convención no bastaba para hacer vivir a un país. Cuando hubo que reconstituir los cuadros, hacer funcionar las industrias y la administración, fue forzoso apelar a los únicos elementos disponibles para ello: los burgueses”<sup>35</sup>.

Por mi parte, creo no haber subestimado jamás la contribución de los técnicos burgueses a la victoria final de los ejércitos de la República. Cuando Georges Lefebvre me reprocha no haber “dicho nada de los obstáculos materiales”, de las “dificultades enormes” con que tropezaban el aprovisionamiento, las industrias de guerra, los suministros militares, etc.<sup>36</sup>, siento la tentación de confrontarlo con las páginas que escribí sobre Robert Lindet<sup>37</sup>, organizador de un “sistema metódico y cuasi científico de requisiciones que abarcaba todo el territorio nacional”, “técnico” brillante que “aseguró el aprovisionamiento de los ejércitos”; me gustaría también mostrarle aquellos pasajes donde admito que “el establecimiento de un poder fuerte, la centralización administrativa, la organización racional y metódica de las requisiciones, de las industrias de guerra y de la conducción de las operaciones militares” (“esbozo de lo que hoy llamaríamos Estado totalitario”) dieron al gobierno revolucionario una “fuerza de la que ninguna otra potencia europea disponía en aquella época”<sup>38</sup>. Pero no es cierto que la Revolución sólo pudiera ser salvada por estos técnicos y desde arriba. En mi libro muestro que, antes de implantarse esta rigurosa centralización, se había establecido, en la base, una colaboración relativamente eficaz entre la administración de las sub-

<sup>35</sup> Georges Guy-Grand, *La démocratie et l'après-guerre*, 1922, pág. 230.

<sup>36</sup> Lefebvre, *ibíd.*, pág. 177.

<sup>37</sup> D. G., t. I, pág. 547; t. II, págs. 22-23.

<sup>38</sup> Así también, en nuestros días ni los críticos más severos de la dictadura staliniana niegan que, mediante técnicas análogas, la U. R. S. S. se ha convertido en una de las dos mayores potencias mundiales, sobre todo en el terreno atómico.

sistencias y las sociedades populares, entre el gobierno y los comités revolucionarios. El fortalecimiento del poder central sofocó y mató la iniciativa de la base que había sido el nervio de la Revolución. La técnica burguesa sustituyó al ardor popular. La Revolución perdió su fuerza esencial, su dinamismo interno<sup>39</sup>.

Por lo demás, abrigo cierta desconfianza con respecto a aquellos que invocan el pretexto de la “competencia” para legitimar, en épocas revolucionarias, el uso exclusivo y abusivo de los “técnicos” burgueses. En primer lugar, porque los hombres del pueblo son menos ignorantes, menos incompetentes de lo que afirman algunos en cumplimiento de la consigna partidaria; luego, porque los plebeyos de 1793, aunque carecían de capacidad técnica, suplían esta deficiencia con su admirable sentido de la democracia y con su altísima conciencia de los deberes que tenían para con la Revolución; finalmente, porque los técnicos burgueses —reputados como indispensables e irremplazables— a menudo se aprovecharon de esta situación para intrigar contra el pueblo e incluso para anudar vínculos sospechosos con los contrarrevolucionarios. Los Carnot, los Cambon, los Lindet, los Barère, eran los apoderados de la burguesía, pero también —como creo haberlo demostrado—, los enemigos mortales de los descamisados. En tiempos de revolución, un hombre carente de conocimientos pero entregado en cuerpo y alma a la causa del pueblo, que asume responsabilidades civiles o militares, vale más que una lumbrera dispuesta a traicionar<sup>40</sup>.

Durante los seis meses en que floreció la democracia directa, el pueblo dio pruebas de su genio creador; reveló, aunque en forma todavía embrionaria, que hay otras técnicas revolucionarias aparte de las de la burguesía, otras que no son las de la gestión de *arriba hacia abajo*. Indudablemente, prevalecieron estas últimas, pues, a la sazón, la burguesía poseía una madurez y una experiencia que le daban enorme superioridad con respecto al pueblo. Pero el año II anuncia —para quien sepa des-

<sup>39</sup> D. G., t. II, págs. 22-23.

<sup>40</sup> D. G., t. I, págs. 185, 188, 223.

cifrar su mensaje— que las fecundas potencialidades de las técnicas revolucionarias de los de abajo se impondrán algún día —el día de la revolución proletaria— a las técnicas heredadas de la burguesía jacobina.

Para terminar mi exposición sobre este punto, diré que conservo la convicción de que la revitalización del poder central, operada a fines de 1793, no tenía como *único objetivo* la necesidad de aplastar a la contrarrevolución. Si algunas de las disposiciones que se tomaron, fácilmente encuentran su justificación en la mencionada necesidad, otras sólo pueden explicarse por la voluntad deliberada de embretar la democracia directa de los descamisados. ¿No es llamativo, por ejemplo, que el decreto del 4 de diciembre de 1793 sobre el reforzamiento del poder central coincidiera con un *aflojamiento*, y no con una *acentuación* de la severidad empleada con los contrarrevolucionarios? Jaurès comprendió que este decreto era, en buena parte, un arma contra los “hebertistas”, es decir, contra la vanguardia popular<sup>41</sup>. No en vano Albert Mathiez, acostumbrado a “considerar la Revolución desde arriba”<sup>42</sup>, trazó un paralelo entusiasta entre la “firme” dictadura de salvación pública de 1793 y la implantada en Rusia en 1920<sup>43</sup>.

Pero en la misma época en que Mathiez invocaba la dictadura burguesa revolucionaria de 1793 para tratar de legitimar la dictadura jacobina de Lenin, el libertario alemán Rudolf Rocker sostenía la tesis opuesta. “Referirse a la Revolución Francesa para justificar la táctica de los bolcheviques en Rusia” era, según él, dar pruebas de “absoluto desconocimiento de los hechos históricos”. “La experiencia histórica nos muestra precisamente lo contrario”: “En todos los momentos decisivos de la Revolución Francesa, la verdadera iniciativa de la acción surgió del pueblo. En esta actividad creadora de las masas reside todo el secreto de la Revolución”. En cambio, cuando Robespierre despojó al movimiento popular de su autonomía y lo sometió al poder central, cuando persiguió a las tendencias

<sup>41</sup> D. G., t. II, págs. 3–7.

<sup>42</sup> Georges Lefebvre, *Études sur la Révolution Française*, 1954, pág. 21.

<sup>43</sup> Mathiez, *Humanité* del 19–8–1920; cit. por Guy-Grand, *o. cit.*, página 225.

auténticamente revolucionarias y aplastó a la oposición de izquierda, comenzó el “reflujo de la Revolución”, prefacio del 9 Thermidor y, más tarde, de la dictadura militar de Napoleón. Por eso Rocker termina diciendo, con amargura: “*En Rusia se repite hoy lo que ocurrió en Francia en 1794*”<sup>44</sup>.

## EL EMBRIÓN DE UNA BUROCRACIA PLEBEYA

Debido a] hecho de que la Gran Revolución no fuera *sino* burguesa y estuviese acompañada apenas de un embrión de revolución proletaria, se ve aparecer en ella el germen de un fenómeno que sólo se desarrollará en toda su amplitud al producirse la degeneración de la Revolución Rusa: ya en 1793 la democracia desde abajo dio nacimiento a una casta de advenedizos prestos a diferenciarse de las masas y deseosos de confiscar en su provecho la revolución popular. He tratado de analizar la mentalidad ambivalente de estos “plebeyos” en quienes andaban, estrechamente confundidos, la fe revolucionaria y los apetitos materiales. La Revolución se les aparecía —según la expresión de Taures— “a la vez como un ideal y como una carrera”. Servían a la revolución burguesa y se servían a sí mismos. Robespierre y Saint-Just —como lo haría Lenin después— denunciaron las apetencias de esta burocracia naciente y ya expansiva<sup>45</sup>.

En un estudio muy reciente<sup>46</sup>, Albert Soboul muestra cómo los descamisados más activos y conscientes de las secciones obtuvieron puestos retribuidos. El ansia de salvaguardar sus intereses personales, ligados a los del poder, les hizo adquirir una mentalidad *conformista*. Pronto se convirtieron en dóciles instrumentos entre las manos del poder central. De militantes se transformaron en empleados. Su absorción por el Estado, al tiempo que debilitaba la democracia en el seno de las seccio-

<sup>44</sup> *Der Bankrott...*, cit.

<sup>45</sup> D. G., t. I, págs. 251–256.

<sup>46</sup> *Les Sans-culottes parisiens en l'an II*, 1958, págs. 1033–1034.

nes, tuvo por resultado una *esclerosis burocrática* que privó a la vanguardia popular de buena parte de sus dirigentes.

Pero Soboul, quien presta más atención a la cohesión de las fuerzas de la Montaña que a sus conflictos internos, sólo repara en los militantes cuyo ascenso los hizo dóciles servidores del gobierno revolucionario burgués. Por mi parte, he mostrado que cierto número de ellos, a los que denominé los *plebeyos hebertistas*, entraron en abierto conflicto con el Comité de Salvación Pública. Si bien su adhesión al derecho burgués, a la propiedad burguesa, era producto de su misma codicia, tenían ciertos intereses particulares que defender contra la burguesía revolucionaria. Ésta, en efecto, quería dejarles la parte más pequeña posible del pastel: primero, porque la enorme plebe presupuestívora que integraban resultaba muy cara; luego, porque recelaba de sus orígenes y sus vínculos populares y, sobre todo, del apoyo que, mediante el uso de la demagogia, iban ganándose en los barrios pobres con el fin de adueñarse de todos los cargos disponibles; finalmente, porque la burguesía proponíase conservar en manos de sus propios “técnicos” el control del gobierno revolucionario. La lucha que por la conquista del poder entablaron plebeyos y técnicos fue en extremo enconada y se dirimió por medio de la guillotina. Algunos sectores importantes, como el Ministerio de la Guerra, los fondos secretos, las industrias militares, etc. fueron la presa que promovió esta discordia. La batalla por el dominio de las industrias militares es muy reveladora, pues en torno de ellas se enfrentan dos modalidades antagónicas de gestión económica: la libre empresa y lo que hoy se llama “capitalismo de Estado”. Si los plebeyos hubieran logrado sus objetivos y si dichas industrias hubieran sido nacionalizadas —como lo exigían—, una parte de los beneficios arrojados por la producción —codiciados y, finalmente, acaparados por la burguesía— habrían ido a parar a sus bolsillos<sup>47</sup>.

Creo, pues, que Trotsky —indebidamente informado sobre el particular— no estaba totalmente en lo cierto al afirmar que el stalinismo “carecía de prehistoria” y al decir que la Revolu-

<sup>47</sup> D. G., t. I. págs. 255–326; t. II. págs. 125–128.

ción Francesa no conoció nada semejante a la burocracia soviética, surgida de un partido revolucionario único cuyas raíces afincaban en la propiedad colectiva de los medios de producción<sup>48</sup>. Pienso, por el contrario, que los hebertistas anunciaban ya, en más de un aspecto, a los burócratas rusos de la era staliniana<sup>45</sup>. Pero en 1793, aunque sus rasgos específicos estuvieran ya bastante acusados, y aunque la porción del poder que se distribuyeron no fuese desdeñable, les resultó imposible derrotar a la burguesía, que era la clase más dinámica, la mejor organizada, la más “competente” y la que respondía mejor a las condiciones objetivas de la época. Por lo tanto, fue la burguesía, y no los plebeyos, quien a la postre aplicó —en beneficio propio y exclusivo— el “fortalecimiento del poder estatal”.

## EL ANARQUISMO COMO CONCLUSIÓN EMERGENTE DEL ANÁLISIS DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Apenas terminada la Revolución Francesa, los “teóricos” de la vanguardia —como diríamos hoy— se entregaron con pasión, y a veces con notable lucidez, al análisis del mecanismo que rigió la marcha de aquélla, así como a la búsqueda de sus enseñanzas. Concentraron su atención en dos grandes problemas: el de la “revolución permanente” y el del Estado. Descubrieron, en primer término, que la Gran Revolución, por no haber sido más que una revolución burguesa, había traicionado las aspi-

<sup>48</sup> Trotsky, *Staline*, 1948, págs. 185, 356, 559–560.

<sup>49</sup> También en el plano militar, una vez eliminados los generales del antiguo régimen, traidores a la Revolución, ésta hizo surgir, junto a los generales descamisados —devotos de la causa, pero a menudo incompetentes— un nuevo tipo de jóvenes jefes salidos de filas —capaces, pero devorados por la ambición—, los cuales se harían más tarde instrumentos de la reacción y de la dictadura militar. En cierta medida, estos futuros mariscales del Imperio son la prefiguración de los mariscales soviéticos (D. G., t. I. págs. 229–230).



raciones populares y que debía ser continuada hasta la liberación total del hombre. De ello, unánimemente, dedujeron el *socialismo*<sup>50</sup>. (En mi libro estudio detalladamente este aspecto del problema, por lo cual no lo trataré aquí.) Pero algunos descubrieron también que en la Revolución había hecho su aparición histórica un poder popular nuevo, orientado de abajo hacia arriba, el cual a la postre fue suplantado por un aparato de opresión organizado de arriba hacia abajo y fuertemente reconstituido. Se preguntaron, con angustia, cómo podría el pueblo evitar que en el futuro se le despojara de *su* revolución. De ello dedujeron el *anarquismo*.

El primero que vislumbró este problema fue el “rabioso” Varlet, en 1794. En un folleto publicado poco después del Thermidor, escribió esta frase profética: “Para todo ser dotado de razón, *gobierno y revolución* son incompatibles”. Y acusó al gobierno revolucionario de haber implantado una dictadura<sup>61</sup> en nombre de la salvación pública. “Tal es la conclusión que el primero de los «rabiosos» extrajo del 93, y esta conclusión es anarquista”, dicen dos historiadores del anarquismo<sup>52</sup>. No obstante, en este chispazo de genio había un error, que dichos historiadores no hacen notar. Varlet no supo distinguir entre la necesidad de la coerción revolucionaria, ejercida por el pueblo en armas sobre los contrarrevolucionarios, y la dictadura ejercida en buena parte contra la vanguardia popular por la burguesía contrarrevolucionaria, pese a que su compañero de lucha, Jacques Roux, había admitido dos años antes que en épocas de revolución era “*forzoso recurrir a medidas de violencia*”<sup>53</sup>. Mas en el fondo del mencionado folleto de Varlet había un pensamiento profundo: el de que *revolución hecha por las masas y poder fuerte (en contra de, las masas) son cosas incompatibles*<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> La expresión ‘revolución permanente’ aparece en textos de Bakunin, así como en escritos de Marx y Blanqui.

<sup>51</sup> Varlet, *L’Explosion*, 15 Vendimiario, año III (D. G., t. II, pág. 59)

<sup>52</sup> Alain Sergent y Claude Harmel, *Histoire de l’Anarchie*, 1949, pág. 82

<sup>53</sup> Jacques Roux, *Publiciste de la République Française*, nº 265 (D. G. t. I, pág. 85).

<sup>54</sup> D. G., t. II, pág. 59.

Los babuvistas sacaron la misma conclusión: “Los gobernantes —escribió Babeuf— sólo hacen revoluciones para llegar al gobierno. Nosotros queremos hacer una que asegure para siempre la felicidad del pueblo por medio de la verdadera democracia”. Y Buonarrotti, su discípulo, previendo con extraordinaria clarividencia la confiscación de las revoluciones futuras por nuevas “élites”, agregaba: “*Si se formara... en el Estado una clase que poseyera en forma exclusiva el conocimiento del arte social, de las leyes y de la administración, dicha clase pronto descubriría la forma de crear para sí nuevas distinciones y privilegios*”. De ello, Buonarrotti deducía que sólo la supresión radical de las desigualdades —sólo el comunismo— podría librar a la sociedad del azote del Estado: “Un pueblo sin propiedad privada y sin los vicios y crímenes que ella prohija... no tendría necesidad de poseer esas innúmeras leyes bajo las cuales gimen las sociedades civilizadas de Europa”<sup>55</sup>.

Pero los babuvistas no supieron extraer todas las consecuencias que iban implícitas en tal comprobación. Aislados de las masas, contradijéronse —según hemos visto— reclamando la dictadura de un hombre o de una “élite”, lo cual hizo decir a Proudhon: “La negación del gobierno, que arrojó una luz —apagada inmediatamente— a través de las manifestaciones de los «rabiosos» y de los «hebertistas», habría surgido de las doctrinas de Babeuf, *si éste hubiera sabido llevar su razonamiento hasta el fin*”<sup>56</sup>.

A Proudhon corresponde el mérito de haber realizado —ya en 1851— un análisis realmente profundo del Estado en la Revolución Francesa. Como dice Pierre Naville, “en la crítica del Estado residía la esencia de la Revolución Francesa”<sup>57</sup>. El autor de *L’Idée Générale de, la Révolution Française au XIX siècle*<sup>58</sup> hace, primero, una crítica de la democracia burguesa y parlamentaria, de la democracia desde arriba, de la democracia por decreto. Ataca a Robespierre, adversario declarado de la

<sup>55</sup> Babeuf, *Tribun du Peuple*, II, 294, 13-4-1796; Buonarrotti, *o. cit.*, págs. 264-266 (D. G., t. II, págs. 347-348).

<sup>56</sup> Proudhon, *Idée générale...*, cit., pág. 195.

<sup>57</sup> *De l’Aliénation à la jouissance*, Rivière, 1957, pág. 91.

<sup>58</sup> Proudhon, *Idée générale...*, cit., págs. 177-256.

democracia directa. Denuncia la “superchería” que la misma significa. Subraya las insuficiencias de la constitución democrática de 1793 (punto de partida, a no dudarlo, mas también bastardo compromiso entre democracia burguesa y democracia directa), que lo prometía todo al pueblo sin darle nada, y que, apenas promulgada, quedó para las calendas griegas. Yendo al fondo del problema, declara, como Varlet, que “al proclamar la libertad de opinión, la igualdad ante la ley, la soberanía del pueblo y la subordinación del gobierno con respecto al país, la Revolución *ha hecho de la sociedad y del gobierno dos cosas incompatibles entre sí*”. Afirma la “*absoluta incompatibilidad del poder con la libertad*”. Y pronuncia una fulgurante requisitoria contra el Estado: “Eliminación de la autoridad, ausencia total de gobierno, aun cuando éste sea popular: eso es la Revolución... El gobierno del pueblo será siempre el engaño contra el pueblo... *Si la Revolución deja subsistir al gobierno en alguna parte, éste renacerá por todos lados*”. Ataca a los “*pensadores más audaces*”, los socialistas “autoritarios”, que pese a reconocer los males del Estado, “*dicen que el gobierno es un flagelo... pero necesario*”. “Por eso... —agrega— aun las revoluciones más emancipadoras... han desembocado siempre en un acto de fe y de sumisión al poder; por eso todas las revoluciones han servido para reconstituir la tiranía”. “El pueblo, en vez de un protector, se daba un tirano... Siempre, y en todas partes, el gobierno, por muy popular que fuera en su origen, después de mostrarse liberal durante algún tiempo..., se ha hecho exclusivista, dictatorial.”

Con lúcido rigor condena la centralización operada a partir del decreto de] 4 de diciembre de 1793. Dicha centralización podía comprenderse bajo el viejo régimen monárquico, pero “despojar al pueblo de sus fuerzas, so pretexto de la República una e indivisible; tildar de *federalistas* y, en consecuencia, arrojar a la proscripción a aquellos que se pronuncian por la libertad y la soberanía local, es desvirtuar el verdadero espíritu de la Revolución Francesa, falsear sus tendencias más auténticas... El sistema centralista impuesto en el 93... no es más que el feudalismo transformado... Napoleón, que le dio el retoque final, da testimonio de ello”. Más tarde, Bakunin, su discípulo.

le hará eco: “Cosa extraña: esta gran Revolución, que por primera vez en la historia proclamó no ya la libertad del ciudadano, sino la del hombre, se hizo heredera de la monarquía, con la cual había acabado, y resucitó la negación de toda libertad implantando la centralización y la omnipotencia del Estado”<sup>59</sup>.

Pero el pensamiento de Proudhon va aún más lejos y cala hondo todavía. Comprende que el ejercicio de la democracia directa, que las fórmulas más ingeniosas, destinadas a promover el auténtico gobierno del pueblo por el pueblo (fusión de los poderes legislativo y ejecutivo, elección y revocabilidad de los funcionarios escogidos por el pueblo en su propio seno, control popular permanente), en fin, que este sistema “irreprochable” en teoría, “encuentra en la práctica una dificultad insalvable”. Efectivamente: aun en esta “hipótesis óptima” existe el riesgo de que persista la incompatibilidad entre la sociedad y el poder: “Si la totalidad del pueblo, en su carácter de soberano, ejerce el gobierno, no habrá gobernados... Si el pueblo, así organizado para el poder, no tiene ya nada *por debajo* de sí, corresponde preguntarse qué habrá *por encima de él*”. No hay término medio: “o reinar o trabajar”. “Al convertirse la masa del pueblo en Estado, éste pierde toda razón de ser, por cuanto ya no queda pueblo: la ecuación del gobierno da por resultado *cero*.”

¿Cómo salir de esta contradicción, de este “círculo infernal”? Proudhon responde que hay que *disolver el gobierno en la organización económica*. “La institución gubernamental... tiene su origen en la anarquía económica. Cuando la Revolución pone fin a esta anarquía y organiza las fuerzas industriales desaparece el pretexto en que se cimentaba la centralización”.

Sin embargo, hay en Proudhon una grave laguna. Ataca al Estado en abstracto. Su utopismo pequeño-burgués le impide explicar cómo y por qué se disolverá el Estado en la “organización económica”. Se da por satisfecho con unas cuantas fórmulas, como la “solidaridad industrial” y el “reinado de los

<sup>59</sup> Bakunin, *Œuvres*, t. I, pág. 11,

contratos”. Se aferra a la propiedad privada, en la cual cree encontrar la garantía de la libertad; de ahí que se oponga en principio, a la gestión colectiva<sup>60</sup>. El socialismo libertario de Bakunin habrá de ser más lúcido y consecuente.

## LA TRADICIÓN JACOBINA

No olvidemos que Proudhon se inspira en la Revolución Francesa, en la experiencia de 1793–1794, para lanzar su tronante diatriba contra la restauración del Estado. Y Bakunin subraya que, por haberse “nutrido” en cierta teoría que “*no es sino el sistema político de los jacobinos más o menos modificado al gusto de los socialistas revolucionarios*”, “los obreros socialistas de Francia nunca han querido comprender...” que “cuando en nombre de la Revolución se construye el Estado, aunque sólo sea con carácter provisional..., se trabaja por la reacción y por el despotismo”<sup>61</sup>. El desacuerdo entre marxistas y libertarios procede, en cierta medida, del hecho de que *los primeros no siempre contemplan la Revolución Francesa con el mismo criterio que los segundos*. Deutscher advirtió que en el bolcheviquismo hay un conflicto entre los dos espíritus —el marxista y el “jacobino”—, conflicto que nunca se resolverá por completo, ni en Lenin ni tampoco en el mismo Trotsky<sup>62</sup>. Efectivamente: en el bolcheviquismo, según lo veremos más adelante, las secuelas del jacobinismo están más acentuadas que en el marxismo original. Pero yo creo que *el propio marxismo jamás llegó a resolver esta contradicción*. Hay en él una veta de espíritu libertario y otra de espíritu “jacobino”, o *autoritario*.

Esta dualidad procede, a mi juicio, de una apreciación —a

<sup>80</sup> Véase la Introducción.

<sup>81</sup> Bakunin, *Œuvres*, t. II, págs. 108, 232. Lo mismo puede decirse de los socialistas alemanes. Rudolf Rocker señaló (en su *Johann Most*, Berlín 1924, pág. 53) la forma en que Wilhelm Liebknecht fue “influido por las ideas de los antiguos jacobinos comunistas”.

<sup>82</sup> Deutscher, *The Prophet ...* cit, pág. 95.

veces justa, pero en otras ocasiones errónea— del verdadero contenido de la Revolución Francesa. Los marxistas comprenden que ésta traicionó las aspiraciones populares porque fue, objetivamente y en sus resultados inmediatos, una revolución *burguesa*. Pero al mismo tiempo incurren en una aplicación abusiva de la concepción materialista de la historia, que les obnubila y les lleva a considerar aquel acontecimiento exclusivamente desde el ángulo y dentro de los límites de la revolución burguesa. Tienen razón, por cierto, al subrayar los rasgos relativa aunque indiscutiblemente progresistas de la misma; pero hay momentos en que sobreestiman o idealizan tales rasgos (exaltados también por libertarios como Bakunin y Kropotkin, ya que no por Proudhon) o en que los presentan de manera demasiado unilateral.

Es cierto que Boris Nicolaievski, por ser menchevique, pone excesivo énfasis sobre esta tendencia del marxismo. Mas hay algo de verdad en su análisis. Y Gottschalk, ultraizquierdista alemán de 1848, no andaba del todo descaminado cuando se horrorizaba ante la perspectiva marxista de “escapar del infierno de la Edad Media” para “precipitarse voluntariamente en el purgatorio” del capitalismo<sup>63</sup>. Lo que dice Isaac Deutscher con respecto a los marxistas rusos de antes de 1917 (pues —¡oh, paradoja!— había mucho de “menchevismo” entre los “bolcheviques”) es aplicable en cierta medida, creo yo, a los fundadores del marxismo: “Como veían en el capitalismo una etapa del camino que conducía del feudalismo hacia el socialismo, exageraban sus ventajas, su carácter progresista, su influencia civilizadora...”<sup>64</sup>.

Si se confrontan los numerosos pasajes de los escritos de Marx y Engels sobre la Revolución Francesa (de los cuales reproduzco algunos fragmentos en mi libro), será forzoso comprobar que ora perciben, ora pierden de vista su carácter de “revolución permanente”. Ven, sí, la revolución *en la base*, pero sólo por momentos. Como suelen hacer, llevados por su celo, los discípulos de todos los maestros, cometí el error de

<sup>63</sup> Boris Nicolaievski, *Karl Marx*. 1937, págs. 146, 158.

<sup>64</sup> Deutscher, *Staline*, cit., pág. 39. Véase, también, Sir John Maynard, *Rusia in Flux*, Nueva York, 1955, pág. 118.

presentar las opiniones de Marx y Engels sobre la Revolución Francesa como una “síntesis” coherente, cuando en realidad hay en ellas contradicciones difícilmente conciliables (y que no son sólo “dialécticas”, es decir, reflejo de las contradicciones existentes en la naturaleza). Para dar un solo ejemplo —ya que llevaría mucho tiempo recapitularlos todos aquí—: Marx no vacila en presentar a los humildes partidarios que tenían Jacques Roux y Varlet en los suburbios como los “*representantes principales*” del movimiento revolucionario<sup>65</sup>, mientras Engels dice que al “proletariado” de 1793 “en el mejor de los casos podría ayudársele *desde arriba*”<sup>66</sup>.

Con esto se comprenderá mejor lo que significa ese espíritu “jacobino” de que hablaba Deutscher. A primera vista el término carece de sentido, pues ¿quién podría decir lo que era exactamente el “jacobinismo” de 1793? La lucha de clases —aunque todavía embrionaria— pasaba por el Club de los Jacobinos. Sus jefes eran burgueses que en el fondo desconfiaban de las masas y cuyo objetivo más o menos consciente consistía en no sobreponer los límites de la revolución burguesa. Los jacobinos de la base eran plebeyos que en forma más o menos consciente, deseaban franquear esos límites. Al fin, cuando el conflicto que las enfrentaba se plantea con crudeza y claridad, ambas tendencias hicieron mucho más conscientes y los jacobinos *de arriba* enviaron al cadalso a los jacobinos *de abajo*, antes de caer, a su vez, bajo la cuchilla de los burgueses más reaccionarios. Por “espíritu jacobino” debe entenderse, a mi juicio, la tradición de la *revolución burguesa*, de la “dictadura” desde arriba de 1793, un tanto idealizada y no muy bien diferenciada de la “dictadura” desde abajo. Y, por extensión, debe entenderse también la tradición del conspirativismo babuvista y blanquista, que toma las técnicas dictatoriales y minoritarias propias de la revolución burguesa para ponerlas al servicio de una nueva revolución.

Así se comprende por qué los libertarios discernen en el socialismo (o comunismo) del siglo XIX cierta tendencia “jaco-

<sup>65</sup> Marx, “Sainte Famille”, *Œuvres philosophiques*, Costes, t. II, pág. 213.

<sup>66</sup> Engels, *Anti-Dühring*, 1878, Costes, t. III, pág. 8.

bina”, “autoritaria”, “gubernamentalista”, cierta propensión al “culto de la disciplina estatal”, heredada de Robespierre y de los jacobinos, la cual definen como “proclividad burguesa”, “legado político del revolucionarismo burgués”.

A esto oponen la afirmación de que *“las revoluciones de nuestros días no tienen nada que imitar de los procedimientos revolucionarios de los jacobinos de 1793”*<sup>67</sup>.

Marx y Engels merecen, es cierto, mucho menos reproche que los pensadores de otras corrientes socialistas, autoritarias y estatistas, del siglo XIX. Pero también es verdad que les costó un poco desembarazarse de la tradición jacobina. Por ejemplo, tardaron en deshacerse del “mito jacobino” de la “centralización rigurosa que la Francia de 1793 ofreció como modelo”. Lo rechazaron, al fin, bajo la presión de los libertarios, pero no sin haber oscilado, vacilado, corregido la puntería y, aun en las rectificaciones, equivocado el camino<sup>68</sup>. Estas fluctuaciones permitirían a Lenin olvidar los pasajes anticentralistas existentes en los escritos de sus maestros —sobre todo una puntualización hecha por Engels en 1895, la cual transcribo en mi libro<sup>69</sup>— para retener tan sólo “los hechos citados por Engels con referencia a la República francesa, centralizada, de 1792 a 1799” y para bautizar a Marx de “centralista”<sup>70</sup>.

La influencia “jacobina”, en efecto, se hace sentir con más fuerza todavía sobre los bolcheviques rusos que sobre los fundadores del marxismo. Y tal desviación débese, en gran parte, a una interpretación a veces inexacta y unilateral de la Revolución Francesa. Es verdad que Lenin advirtió su aspecto de “revolución permanente”. Mostró que el movimiento popular (al cual, con impropiedad, denominó “revolución demo-

<sup>67</sup> Proudhon, *Idée Générale...*, cit., págs. 234–323. Bakunin: *Œuvres*. t. II, págs. 108, 228, 296, 361–362; t. VI, pág. 257.

<sup>68</sup> Engels, *Karl Marx devant les jurés de Cologne*, Costes, pág. 247 y nota; Marx, *Dix-Huit Brumaire de Louis-Bonaparte*, Schleicher, págs. 342–344; Marx, *Guerre Civile...*, cit., págs. 16, 46, 49; Engels, *Critique du programme d’Erfurt*, cit.

<sup>69</sup> D. G., t. II, pág. 4.

<sup>70</sup> Lenin, *L’Etat et la Révolution* (1917), Petite Bibliothèque Lénine, 1933. págs. 62, 84–85.



crático–burguesa”) estuvo lejos de alcanzar sus objetivos en 1794 y que sólo los cumpliría en 1871<sup>71</sup>. Pero entendía que a fines del siglo XVIII no era posible lograr el triunfo completo porque faltaban todavía las “bases materiales” del socialismo<sup>72</sup>. El régimen burgués sólo es progresista en comparación con la autocracia que lo precedió y porque constituye la forma posterior de dominación, así como “el terreno donde el proletariado puede librar más cómodamente su lucha contra la burguesía”<sup>73</sup>, únicamente la clase obrera es capaz de llevar la revolución hasta el fin, “*pues sus objetivos van más allá de la revolución democrática*”<sup>74</sup>.

Pero, por otro lado, ya hace tiempo que Lenin ha rechazado la concepción de la revolución permanente, sosteniendo que, después de la conquista del poder, *el proletariado ruso debería limitarse voluntariamente a un régimen de democracia burguesa*. Por eso a veces se muestra propenso a sobreestimar el legado de la Revolución Francesa, afirmando que el mismo será, “quizá para siempre, el modelo de ciertos métodos revolucionarios” y que los historiadores del proletariado deben ver en el jacobinismo “uno de los puntos culminantes que alcanzó la clase oprimida en su lucha por la emancipación”, uno de “los mejores ejemplos de revolución democrática”<sup>75</sup>. Por eso idealiza a Danton<sup>76</sup> y no vacila en proclamarse “jacobino”<sup>77</sup>. Por eso —con mucha exageración— atribuye a los burgueses revolucionarios la aplicación de medidas terroristas contra los *capitalistas* (sic) y se vanagloria de actuar con “inflexibilidad jacobina”<sup>78</sup>.

Las actitudes jacobinas de Lenin provocaron, en 1904, una viva réplica del joven Trotsky. Para este último (que aún no se había adherido al bolcheviquismo), el “jacobinismo es el grado máximo de radicalismo a que puede llegar la sociedad bur-

71 Lenin, *Pages choisies*. Pascal, t. II. págs. 372–373.

72 Lenin, *Œuvres*, t. XX, pág. 640.

73 *Pages...*, t. II, pág. 93.

74 *Ibid.*, t. II, págs. 115–116.

75 *Pages...*, t. II, pág. 296; *Œuvres* t. XX, pág. 640.

76 *Pages...*, t. III, pág. 339.

77 *Œuvres*, t. XX, pág. 640; *Pages...* t. I. pág. 192 (1904).

78 *Œuvres*, t. XXI. págs. 213, 227, 232

guesa”. Los revolucionarios modernos deben guardarse del jacobinismo tanto como del reformismo. Jacobinismo y socialismo proletario configuran “dos doctrinas, dos tácticas, dos psicologías separadas entre sí por un abismo”. Si bien ambos son intransigentes, sus intransigencias son cualitativamente diferentes. El intento de introducir los métodos jacobinos en el movimiento de clase del proletariado, en las revoluciones proletarias del siglo XX no es otra cosa que oportunismo. Tal intento revela, al igual que el reformismo, *“la tendencia a ligar al proletariado con una ideología, una tácticas y, por último, una psicología extraña y hostil a sus intereses de clase”*<sup>79</sup>.

## EN BUSCA DE LA SÍNTESIS

En conclusión, la Revolución Francesa es la fuente nutricia de dos grandes corrientes del pensamiento socialista, que, a través de todo el siglo XIX, prolónganse hasta nuestros días: la corriente jacobina autoritaria y la corriente libertaria. La una, de “propensión burguesa”, orientada *de arriba hacia abajo*, preocúpase ante todo de la eficacia revolucionaria y tiene en cuenta, principalmente, la “necesidad”; la otra, de espíritu esencialmente proletario, orientada *de abajo hacia arriba*, pone en primer término la salvaguardia de la libertad. Muchas veces se ha tratado de llegar a un compromiso entre ambas corrientes, compromiso que casi siempre ha resultado más o menos cojo y bamboleante. El colectivismo de Bakunin buscaba conciliar a Proudhon y Marx. El marxismo, en la Primera Internacional, esforzóse por encontrar un término medio entre Blanqui y Bakunin. La Comuna de 1871 fue una síntesis empírica de jacobinismo y federalismo. El propio Lenin, en *El Estado y la Revolución*, escíndese entre el anarquismo y el comunismo estatal, entre la espontaneidad de las masas y la “disciplina férrea” del jacobinismo. No obstante, aún está por lograrse la

<sup>75</sup> Trotsky, *Nuestras tareas políticas*, cit.. (en ruso)

verdadera síntesis entre ambas corrientes. Como dice H. E. Kaminsky, ella no sólo es necesaria sino inevitable: “La historia... hace por sí misma sus transacciones”<sup>80</sup>. La degeneración de la Revolución Rusa, el desplome y la bancarrota histórica del stalinismo, ponen dicha síntesis en el orden del día. Sólo por medio de ella conseguiremos rehacer nuestro acervo ideológico y evitar para siempre jamás que nuestras revoluciones sean confiscadas por nuevos “jacobinos”, provistos de tanques junto a los cuales la guillotina de 1793 es cosa de niños.

<sup>80</sup> H. F. Kaminski, *Bakounine*, 1938, pág. 17.

**DEL JOVEN MARX A MARX**

Desde hace algunos años, la “marxología”, como dice Maximilian Rubel, tiene en Francia un incremento extraordinario. Los libros consagrados al pensamiento de Marx proliferan como los hongos después de la lluvia<sup>1</sup>. Nada habría que objetar a ello si tales tratados no fueran, en su mayoría, voluminosos, a veces indigestos, a menudo tendenciosos y, en sus interpretaciones, tan contradictorios<sup>2</sup> que el lector, después de haberlos absorbido trabajosamente, lejos de ver más claro, siéntese perdido en medio de una abrumadora confusión.

Pero de todo esto surge una comprobación alentadora: la de que el pensamiento de Marx domina nuestra época: la de que todos los esfuerzos enderezados a desvalorizarlo o a minimizarlo yerran el blanco; la de que ya no se puede atacarlo de frente, sino, a lo sumo, “infiltrarlo”; la de que es imposible reflexionar sobre la crisis contemporánea sin referirse a él, sin

<sup>1</sup> Sin embargo, no se encuentra ningún editor que publique en francés el clásico por excelencia de la “marxología”: la admirable biografía de Franz Mehring (*Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, 1918). Es verdad que la obra ha perdido algo de actualidad, sobre todo en lo tocante a los escritos juveniles de Marx.

<sup>2</sup> Un ejemplo de esas contradicciones, que en parte tienen origen —es cierto— en el propio pensamiento de Marx, nos lo ofrece Jean Lacroix, quien, en su *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme* (1949, 3ª éd., 1955, pág. 1) afirma que el marxismo es “auténticamente un personalismo”; André Piettre, en cambio (*Marx et le Marxisme*, 1957, pág. 31) le atribuye un “antipersonalismo absoluto”.

tomar posición en relación con él. Por otra parte, el derrumbe ideológico del stalinismo incita a muchos espíritus desconcertados (incluso los que se encuentran en el campo comunista “ortodoxo”) a tratar sinceramente de retornar a las fuentes auténticas del socialismo..., pero también mueve a muchos maniobreros de la ideología a pescar —y no, por cierto, desinteresadamente— en este río revuelto<sup>3</sup>. En la doble crisis de nuestro tiempo (la de la sociedad y la del stalinismo) las corrientes ideológicas más variadas —marxistas no stalinistas o desestalinizados, cristianos de izquierda o existencialistas de diversos pelajes— procuran encontrar justificación para sus respectivas posiciones en el pensamiento de Marx, lo tironean en esta o aquella dirección, lo enfatizan en el sentido que les conviene, lo descuartizan.

Estas reinterpretaciones del marxismo se han visto favorecidas por la publicación de ciertos escritos juveniles de Marx, inéditos durante largo tiempo (en lengua alemana lo estuvieron hasta 1932–1933; en francés, hasta después de la Segunda Guerra Mundial) y, particularmente, de los manuscritos económico-filosóficos de 1844. Estas publicaciones suscitaron reacciones de signo muy diverso; tanto, que aquí sólo podremos reseñarlas en forma muy esquemática.

Para muchos (y este “muchos” incluye un cúmulo de autores “neohegelianos” o existencialistas, de sociólogos, de marxistas reformistas o pretendidamente “libertarios”, de “humanistas” católicos y otros), tales textos constituirían una “revelación”, una conmoción de la “marxología”; serían “fundamentales”<sup>4</sup>. El marxismo no sería solamente el sistema de ciencia económica, el método histórico y la teoría de acción revolucionaria que conocíamos; sería, ante todo, una *filosofía*, una “ética humanista”. Las obras juveniles de Marx —comprueba Henri Arvon— ejercen “sobre nuestros contemporáneos una fascinación muy superior a la que poseen las partes económicas e históricas de

<sup>3</sup> Cfr. Henry Lefebvre. *Pour connaître la Pensée de Karl Marx*, 1947. nueva ed. 1956, pág. 59.

<sup>4</sup> Cfr. Piettre, *o. cit.*, pág. 11; Lefebvre, *Pour connaître...*, *cit.*, pág. 16. Véase también la introducción de S. Landshut y J. P. Mayer a las obras juveniles de Marx en *Œuvres philosophiques*, Costes, t. IV, págs. XIV–XV.

su doctrina”<sup>5</sup>. ¿Quién podría negar el inmenso interés, la riqueza de esos escritos de juventud, durante tanto tiempo ignorados? Pero, en su entusiasmo, ciertos neófitos de la iglesia marxista dan en relegar a segundo pïarlo las obras históricas y, sobre todo, las obras políticas de Marx: así, el Marx que tomando a la Revolución Francesa<sup>6</sup> como punto de partida elabora (de manera no siempre clara y coherente) sus concepciones sobre la “revolución permanente” y la “dictadura del proletariado”; el Marx inspirador de la Primera Internacional, el que oscila entre Blanqui y Bakunin, el que analiza y exalta la Comuna, el que se convierte en guía y crítico de la socialdemocracia alemana, etcétera, esfúmase tras la imagen del Marx de la juventud, del Marx “filósofo humanista”. En cuanto a las obras económicas de la madurez no se las echa en olvido —reconozcámoslo—, puesto que se pretende reinterpretarlas en una perspectiva “humanista”; mas es cíe lamentar que los textos específicamente *económicos* del joven Engels y del joven Marx (usemos este orden, sí, pues aquí la prioridad la tiene Engels)<sup>7</sup> atraen mucho menos la atención de nuestros neomarxistas que los textos predominantemente filosóficos del segundo.

En cambio para otros autores —de los cuales emana un tufillo stalinista— el “humanismo” marxista sería mercancía adulterada. Sostienen que Marx habría renegado muy pronto de sus “errores” juveniles y que las obras de la madurez “no necesitan ser comentadas en relación con su evolución anterior”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Henri Arvon, *Le Marxisme*, colec. Armand Collin, 1955, pág. 67.

<sup>6</sup> Cfr. el ensayo “La revolución desjacobinizada”, pág. 27.

<sup>7</sup> Al decir esto, pienso en *Esquisse d'une critique de l'Economie politique.*, trabajo escrito por Engels en 1843 y calificado de “genial” por Marx; fue publicado en francés en el *Mouvement Socialiste* de agosto-setiembre de 1905. Pienso, asimismo, en el *primero* de los manuscritos de 1844 (no traducido aún totalmente al francés y ausente, por culpa de Landshut y Mayer, de la edición Costes).

<sup>8</sup> Véase la crítica de esta posición en Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Rivière, 1955, págs. 109-145. Indiquemos al respecto que los editores comunistas franceses, a diferencia de los de Alemania Oriental, parecen tener muy poca prisa por publicar en francés el texto completo —muy bien descifrado por Riazanov— de los manuscritos económico-filosóficos de 1844. (Véase, sobre este punto, la Introducción de Maximilian Rubel a las *Pages choisies de Marx*, 1918, pág. xvii, nota.)

El Marx de los años mozos no “veía con claridad dentro de sí mismo”, su pensamiento era todavía “indeciso” y “anticientífico”. Es verdad que ya se llamaba Marx, pero apenas estaba “en el *camino del marxismo*”.

“No es lícito ir a buscar el marxismo” en manuscritos que sus propios autores abandonaron en seguida<sup>9</sup>. Y, cosa aún más importante: centrar la atención en los escritos juveniles sería hacer el juego a las ideologías “burguesas” que hoy tratan de acaparar el “humanismo” del joven Marx y utilizarlo en su provecho<sup>10</sup>.

Entre estos dos extremos se interponen solícitos y acrobáticos componedores que se esfuerzan por mantener el equilibrio entre el Marx de la mocedad y el de la madurez, entre el filósofo y el hombre de ciencia<sup>11</sup>. Para ellos, los escritos juveniles tendrían valor, sobre todo, como testimonio documental, por cuanto mostrarían la formación intelectual del hombre y, en consecuencia, permitirían conocer mejor las obras de la madurez, aunque sin cuestionarlas ni implicar su revisión<sup>12</sup>. El defecto principal de esta actitud ecléctica acaso radique en su excesivo historicismo y en su relativa falta de espíritu crítico: tiende a aceptar como la hostia los sucesivos aspectos del pensamiento de Marx, sin someterlos a un verdadero reexamen.

Agreguemos que esta querrela entre “marxólogos” (trasladada últimamente al propio seno de la “ortodoxia”) toma formas

<sup>9</sup> Maurice Caveing, *La Nouvelle Critique*, junio de 1957, págs. 89–92. Jean Kanapa, *ibíd.*, julio–agosto de 1957, pág. 236. Todavía no estaba seca la tinta con que se escribieron estos dos artículos, cuando Roger Garaudy hizo una imprevista jugarreta: inició su *Humanisme Marxiste* (fines de 1957) con un extenso estudio donde exalta la alienación al primer plano y la proclama “centro de perspectiva de la filosofía marxista”, haciendo acopio de citas tomadas de los manuscritos de 1844. Es verdad que agrega, para no contradecir demasiado sus posiciones “ortodoxas” de la víspera, que el tema de la alienación “es el punto de partida de casi todas las interpretaciones erróneas del marxismo”.

<sup>10</sup> Cfr. la crítica de ese “sectarismo” en Lefebvre, *o. cit.*, págs. 20–23.

<sup>11</sup> Sin embargo, en H. Lefebvre la balanza parecería inclinarse hacia el filósofo y en Pierre Naville hacia el hombre de ciencia. (Cfr. Lefebvre, *Le Matérialisme dialectique*, 1939; Naville, *Psychologie, Marxisme, Matérialisme*, Rivière, 1946, págs. 171–172.)

<sup>12</sup> Lefebvre, *Pour connaître...*, *cit.*, págs. 16, 22–23.



un tanto bizantinas; que se desarrolla principalmente en el plano de lo abstracto, y que se expresa en una cerrada jerga filosófica (de la cual, reconozcámoslo, el primer responsable es el Marx de 1814). Gira sobre textos a menudo oscuros —hasta ilegibles, a veces— cuyo carácter esotérico se ve agravado por traducciones defectuosas basadas en escritos incompletos o de autenticidad dudosa, por lo cual su interpretación se vuelve muy ardua. Así, pues, nada se ganaría con que esta polémica se extendiese fuera de los círculos de iniciados y eruditos, si no fuera porque a través de ella, a través de los argumentos confusos y contradictorios de sus participantes, salen a luz ciertas fallas del pensamiento marxista. El militante que quiere transformar el mundo y que para ello necesita una orientación ideológica, no puede ignorar estas actitudes y estos puntos débiles de una obra que, frente a la bancarrota del pensamiento burgués, le ofrece, aún hoy, pese a sus deficiencias, un hilo conductor relativamente sólido.

Por lo que a mí toca, diré (pues el lector, para ver más claro, debe saber desde ya adonde quiero ir) que me es imposible adherir plenamente a ninguno de los tres puntos de vista que he resumido. Primero, porque tanto del lado “humanista” como del “cientificista” se maneja el pensamiento de Marx en forma que considero tendenciosa y abusiva; segundo, porque las posiciones sucesivas del joven Marx y del Marx adulto suscitan, desde el punto de vista libertario en que me he situado, varias objeciones que los “conciliadores” rehuyen.

\* \* \*

En cambio, estoy de acuerdo con ellos cuando señalan que el pensamiento de Marx, como todo pensamiento humano, fue elaborándose poco a poco. Nacido de la filosofía de su tiempo, se asimiló al de sus precursores inmediatos y sólo después de pasar por un período de evolución “superó” las influencias recibidas —la de Hegel, en primer lugar— y se desprendió de la “filosofía” a secas. Pero no rechazó por completo estas aporta-

ciones, sino que las absorbió y las transformó mediante una incesante acción de síntesis que jamás llegó a estratificarse en un cuerpo de doctrina *ne varietur*. Por eso está en lo cierto Henri Lefebvre cuando señala que “un pensamiento en movimiento sólo puede estudiarse y comprenderse dentro de su misma movilidad”, y cuando nos previene contra los “marxólogos” que discurren sobre este o aquel escrito de Marx o Engels “sin preocuparse de la fecha, del lugar que la obra estudiada ocupa dentro del desarrollo y la profundización de las ideas de ambos autores”<sup>13</sup>. ¿Esta observación no es válida, acaso, para todos los grandes ideólogos? Empezando por Hegel y Feuerbach, cuyo pensamiento no dejó de evolucionar, al punto de que resulta falaz —hoy lo comprendemos cada vez mejor— considerarlo como sistema homogéneo. Pero la doble gravitación, del catolicismo y del stalinismo empuja a ciertos espíritus de nuestro tiempo hacia el dogmatismo. Se apoderan de expresiones sucesivas del pensamiento de Marx para construir un sistema de atrayente ordenamiento lógico en el cual el lector se deja encerrar con comodidad. El ejemplo más acabado de este proceder nos lo dan los tratados que los RR. PP. Pierre Higo e Yves Calvez, de la Compañía de Jesús, dedican al humanismo de San Marx<sup>14</sup>.

En el centro de esta reconstrucción, de esta “cristianización” del marxismo<sup>15</sup>, los modernos padres de la iglesia marxista co-

<sup>13</sup> Lefebvre, *o. cit.*, pág. 63. Desde este punto de vista, conviene mencionar la preocupación esencialmente histórica que inspira los dos primeros volúmenes de Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels* (1955-1958), obra destacable —pese a la parcialidad que a veces pone de manifiesto el autor— en lo tocante al ala denominada “individualista” y “anarquizante” de los Jóvenes Hegelianos.

<sup>14</sup> Pierre Bigo, *Marxisme et Humanisme*, 1954; Jean-Yves Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Le Seuil, 1957. Antes que ellos, el R. P. Henri de Lubac había realizado la misma operación con respecto a Proudhon (*Proudhon et le Christianisme*, 1945).

<sup>15</sup> Esta empresa de “cristianización” no debe confundirse con otra ocurrencia más peregrina todavía: la de Lucien Goldmann (*Le Dieu Cache*, 1955), que condena la interpretación humanista y “ética” del marxismo, pero para calificar de “religión” al materialismo dialéctico, único marxismo auténtico a su juicio. Como bien decía Stirner, en son de burla: “¿Quién se libra en nuestros días de que lo llamen *religioso*?”.

locan la famosa noción de la *enajenación*, tema central de los manuscritos económico-filosóficos de 1844. Por ser dichos textos —repetámoslo— de lectura asaz difícil, hay que agradecer el esfuerzo realizado para presentarnos en forma clara la médula que los nutre<sup>16</sup>. Pero se los destaca con tanta insistencia y exageración, que es preciso formular a su respecto algunos reparos. En el limitado cuadro de este trabajo, mencionaremos parte de ellos.

En primer lugar: ¿de dónde sale esa famosa noción de la “enajenación”? Aquí empieza la disputa. Las interpretaciones varían según se refieran a este o aquel tema, a esta o aquella fase del pensamiento hegeliano. Para Lucaks, la alienación sería de raíz puramente económica y jurídica. Aparecería ya en los economistas ingleses y en los teóricos del derecho natural del “contrato social”<sup>17</sup>. Pero otros (Hyppolite, Wahl, Cornu) le ven un origen metafísico y teológico: el hombre, separado de Dios por la Caída, anhela reconciliarse con Él. Feuerbach trastrocó los términos de esta alienación religiosa, mas su concepción conserva un fuerte tinte idealista. Marx, siguiendo a Moisés Hess, traslada la enajenación, del plano religioso, al dominio económico y social<sup>18</sup>. Pero aun en su caso la noción mantiene un carácter algo abstracto, filosófico e incluso “profético”, “mesiánico”, “apocalíptico”<sup>19</sup>, al punto de que Hyppolite ha podido señalar que cierto pasaje de los manuscritos de 1814 “trasunta una especie de secularización de la idea cristiana del cuerpo místico”<sup>20</sup>. Henri Arvon, por su parte, observa que la impronta idealista de Hegel todavía es visible en el ansia “de constante progreso moral orientado hacia el triunfo definitivo” del hombre abstracto, del “hombre feuerbachiano”, nuevo “ser supremo”<sup>21</sup>. También Auguste Cornu considera que,

<sup>16</sup> Cfr., en particular, Calvez, *o. cit.*, págs. 251–262.

<sup>17</sup> George Lucaks, *Der Junge Hegel*, Berlín, 1948, ed. 1954, pág. 613.

<sup>18</sup> Jean Wahl, *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, 1922, 2ª ed., 1951, págs. 45, 49; Hyppolite, *o. cit.*, pág. 114; Auguste Cornu, *Essais de critique marxiste*, 1951, págs. 36–39, 45–47.

<sup>19</sup> Bigo, *o. cit.*, págs. 140–141; Maximilian Rubel, *Karl Marx, Essai de Biographie Intellectuelle*, Rivière, 1957, pág. 143.

<sup>20</sup> Hyppolite, *o. cit.*, pág. 150.

<sup>21</sup> Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du Sacré*, 1957. pá-

“a despecho de su apariencia objetiva” y de su “utilidad para la acción”, ya perceptible, esta evolución conceptual “sigue estando fuertemente impregnada de idealismo”<sup>22</sup>. Marx no ve todavía el comunismo como consecuencia “del carácter ineluctable de la evolución histórica”, sino, en cierta medida, “como... exigencia de la moral”, “como la revelación de la naturaleza verdadera del hombre”<sup>23</sup>. Lo considera, al menos en ciertos pasajes, como un medio, como un momento que ha de superarse. y no como la meta de la evolución humana<sup>24</sup>.

Es verdad que la interpretación de estos textos se presta a toda clase de malentendidos, pues por “comunismo” Marx entiende ora el comunismo “burdo” de los comunistas de su época (a la manera de Cabet o de Weitling), que no libera al hombre de la alienación porque sigue estando plagado de las características de su término opuesto (la propiedad privada), ora el *verdadero* comunismo, que sí arrancará al hombre de la enajenación.

Por lo demás, conviene no tomar al pie de la letra a estos comentaristas que, ya repudien o traten de acaparar el humanismo del joven Marx, tienden a acentuar desmesuradamente los aspectos “idealistas”, “utópicos”, “éticos”, de sus primeros escritos. Se incurre en exageración al decir que “Marx procede espiritualmente de la religión humanista de Feuerbach”<sup>25</sup>, pero ya es más difícil negar que el Marx de 1844 estaba, en cierto modo, impregnado de religiosidad feuerbachiana, y que, a partir de su ruptura con Feuerbach, en la primavera de 1845, su pensamiento evolucionó sensiblemente hacia el comunismo materialista.

\* \* \*

ginas 114–117, 120; Marx, “La Question Juive”, 1843, en *Œuvres philosophiques*, t. I, pág. 187.

<sup>22</sup> Cornu, *La Jeunesse de Karl Marx*, 1934, pág. 341; *Karl Marx et la pensée Moderne*, cit, págs. 147–149; *Essai de Critique*, cit., págs. 48–49.

<sup>23</sup> Arvon, *Le Marxisme*, cit., pág. 67.

<sup>24</sup> Hyppolite, *o. cit.*, pág. 119.

<sup>25</sup> R. P. Henri de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme athée*, 1944, páginas 35, 37, 41.

La noción marxista de la enajenación —tal cual se la formula en los manuscritos de 1844— suscita muchas otras objeciones. En particular, ésta: es quizá demasiado absoluta, demasiado “romántica”, demasiado “trágica” y muy poco dialéctica<sup>26</sup>. Trasunta —no lo olvidemos— el estado espiritual de un joven de veintiséis años (la misma edad en que Musset escribía las *Confessions d'un enfant du siècle*) y tal vez el drama de su destino personal.

Antes que él, su maestro, Hegel, había vislumbrado la alienación del trabajo humano. En su famosa dialéctica del amo y del esclavo, había analizado el drama *negativo* de la servidumbre, pero sugiriendo, al mismo tiempo, que la alienación era *positiva*, ya que, gracias a su trabajo, el esclavo se libera en parte de su condición de tal, y se integra a la sociedad<sup>27</sup>. El joven Marx está en lo cierto cuando atempera el optimismo hegeliano (que tiene su raíz en la aceptación de la sociedad burguesa)<sup>28</sup> y cuando afirma que, mientras subsista la explotación del hombre por el hombre, el trabajador seguirá estando “enajenado”. Pero en algunos de los textos de 1844 enfatiza quizá en demasía el aspecto negativo de esta “enajenación”. ¿Acaso no es una exageración sostener que el obrero no puede sentirse sino desgraciado en su trabajo? ¿Que éste lo “idiotiza” (sic), que el trabajador “huye de él como de la peste”? ¿Que al ejecutar sus faenas no encuentra la afirmación, sino la negación de sí mismo? ¿Puede sostenerse que, incluso en el régimen capitalista, el acto productor está desprovisto de toda alegría para el asalariado?

Pero es preciso tener en cuenta que aunque estas expresiones son reflejo de una noción filosófica demasiado absoluta,

<sup>26</sup> Sorprende que Lucien Goldmann, al sostener que Hegel y Marx habrían “superado” lo que denomina la “visión trágica” de San Agustín y Pascal, pese a inscribirse en su línea, se haya abstenido de hacer la distinción entre el joven Marx y Marx, lo cual le impide señalar los rasgos relativamente “pascalianos”, “anti-históricos” (para emplear su vocabulario) del Marx de 1844. Cuando hace alusión a Marx, Goldmann se refiere siempre a las *Thèses sur Feuerbach* de 1845, y no a sus escritos anteriores.

<sup>27</sup> Cornu, *Karl Marx et la pensée moderne*, cit., págs. 58–60; Hyppolite *o. cit.*, pág. 112.

<sup>28</sup> Cornu, *o. cit.*

también trasuntan la visión trágica del joven Marx ante una realidad luego superada: el autor todavía tiene ante los ojos los horrores de la primitiva acumulación capitalista, según los evocaban Buret, Villermé y otros filántropos. Sin embargo, atenúa un poco el pesimismo de su perspectiva cuando nos muestra al obrero alzado en lucha para salir de ese infierno. Así nos da el emocionante pasaje donde describe una reunión de trabajadores socialistas franceses (a la cual resulta evidente que asistió) y donde nos pinta a esos hombres de rostro endurecido por el trabajo que se hacen de una necesidad nueva —la de la sociedad, la de la fraternidad— y expresan en su semblante la “nobleza de la naturaleza humana”<sup>29</sup>. El asalariado devuelto a su dignidad gracias al movimiento obrero, consciente de sus derechos, marcha ya por la ruta que, tras largos y ásperos combates, lo conducirá a su emancipación.

Más tarde, en *El Capital*, Marx terminará de corregir su concepción, un tanto dramática, de 1844. Si hemos de creer a Naville, dirá entonces, inspirándose, sobre este punto, en un texto de Hegel, que lo que el obrero vende al empleador no es —hablando con propiedad— su trabajo, sino tan sólo su fuerza de trabajo. Está “enajenado” únicamente en la medida en que presta sus fuerzas. “Ya no se trata —dice Naville— de una «desposesión metafísica», de una «alienación total», sino únicamente del efecto de un contrato. Siendo jurídicamente libre, el asalariado, merced a la acción, a la lucha de clases, puede transformar las condiciones en que realiza su trabajo y marchar por el camino de la desalienación”<sup>30</sup>.

Por lo demás, la noción de la “alienación”, si bien nunca fue formalmente repudiada por Marx, no desempeña un papel *preponderante* en los escritos de su madurez. Landshut y Mayer se exceden no poco cuando insinúan que bastaría un “leve cambio” para hacer que el *Manifiesto Comunista* dijera que “toda la historia pasada es la historia de la enajenación del hombre” [en lugar de “... la historia de la lucha de clases”]<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Manuscritos de 1844, en *Œuvres philosophiques*, Costes, t. IV, pág. 64.

<sup>30</sup> Pierre Naville, *De l'Aliénation à la Jouissance*, Rivière, 1957, págs. 432-36, 454-56, 491.

<sup>31</sup> *Œuvres Philosophiques*, Costes, t. IV, Introducción, pág. XLII.

Pero como lo expresa Claude Lefort<sup>32</sup> al referirse a esta veleidat de reescribir a Marx, “sucede que, mal que les pese a estos exegetas, *Marx no escribió*” lo que se le quiere hacer decir.

Si se compara el texto de *El Capital* con el primer esbozo de 1857–1858 (*Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie*) llama también la atención el hecho de que el lenguaje filosófico, las categorías hegelianas y la enajenación desempeñen lugar mucho menos importante en la versión definitiva que en los apuntes preparatorios. Me dice Naville que cuando escribió su gran obra no conocía aún ese manuscrito de mil páginas<sup>33</sup> publicado en Berlín en 1953 (y sin traducir al francés hasta el presente). Sin embargo, ya señala en ella que hasta las palabras alemanas empleadas por Marx en 1844 para designar la alienación —las cuales tomara de Hegel— están ausentes o sólo aparecen en forma alterada bajo la pluma del autor de *El Capital*<sup>34</sup>. Exageran aquellos “marxólogos” que quieren hacernos creer en la unidad absoluta del pensamiento de Marx<sup>35</sup> y que, sobre este punto de la terminología, soslayan las dificultades sosteniendo que “poco importa la palabra” si (en *El Capital*) “está su contenido”<sup>36</sup>. Es verdad que la idea de la desposesión cometida contra el trabajador sigue subyaciendo en los análisis económicos de la madurez de Marx, y, más aún, que confiere a éstos un alcance *sociológico*<sup>37</sup> que en cierto modo pasó inadvertido para los estudiosos hasta la publicación de sus escritos juveniles; pero dicha idea —juzga Naville— cobra una forma muy diferente de la que reviste en los trabajos de la mocedad. Empero, se nota en Naville cierta tendencia a minimizar la presencia de la “enajenación” —bajo sus diversas formas— y de la especulación filosófica en los “entresijos” invisibles de *El Capital*.

<sup>32</sup> Claude Lefort, “L’Aliénation comme concept sociologique”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, enero–junio de 1955, pág. 38.

<sup>33</sup> Apenas pudo mencionarlo en una nota.

<sup>34</sup> Naville, *o. cit.*, pág. 433.

<sup>35</sup> Calvez, *o. cit.*, págs. 319–326; Rubel, *o. cit.*, págs. 365–367, 374.

<sup>36</sup> Bigo, *o. cit.*, págs. 498–499. Sobre esta cuestión de la terminología me dice Rubel que no comparte la opinión de Naville.

<sup>37</sup> Cfr. Lefort, *o. cit.*

Hay otro punto de la argumentación de Naville que merece reparos. Uno de los mayores méritos de los escritos juveniles de Marx consiste en haber formulado el principio de que “aboli- ción de la propiedad privada y comunismo no son una misma cosa”; que la estatización de la propiedad no es sino la “gene- ralización” de la misma, causante de la enajenación; que, en consecuencia, un comunismo que se conformara con tal estado de cosas, que mantuviera el salariado, no pondría fin a la alie- nación del hombre<sup>38</sup>. Luego, en *El Capital* —y más claramente aún en su *Carta sobre el Programa de Gotha* (1875)—, Marx modificó un poco su posición sobre este punto, expresando que tales “defectos” “son *inevitables* en la *primera fase* de la socie- dad comunista, salida de la sociedad capitalista tras largo y do- loroso proceso de gestación”<sup>39</sup>. Sabemos cómo Lenin, y sobre todo sus epígonos, exploraron posteriormente esta última pers- pectiva. Quizá Naville se muestre excesivamente de acuerdo con ellos cuando insiste sobre la *duración* eventual de este perío- do transitorio y cuando, refiriéndose a la U. R. S. S., parece querer excusar al “socialismo de Estado” —como pudorosa- mente lo denomina— por “no facilitar la existencia de grandes progresos” en el camino de la desalienación. Admite, sí, que la coerción a que se ve sometido el trabajador soviético “tien- de a cobrar un carácter *aún más rudo*” que en el régimen capi- talista. Sin embargo, se consuela con la idea de que “los pro- ductores no están tan ajenos al fruto de su labor” y de que “poseen medios mucho más poderosos de los que hayan tenido jamás” para “metamorfosar el trabajo, de obligación, en acti- vidad libre”<sup>40</sup>.

En vez de conformarse con estas sonrientes perspectivas dia- lécticas, ¿no habría sido acaso imperativo denunciar mucho más vigorosamente el hecho de que el trabajador soviético, cuaren- ta años después de la Revolución, sigue tan *enajenado* como el asalariado del régimen capitalista, si no más?

<sup>38</sup> Carta a Ruge, septiembre de 1843, en *Œuvres philosophiques*, Cos- tes, t. V, pág. 207; Manuscritos de 1844, *Ibíd.*, t. VI, pág. 19.

<sup>39</sup> Cfr. citas de *El Capital* en Naville, *o. cit.*, págs. 453–455. *Critique des Programmes de Gotha et d’Erfurt*, Éditions Sociales, pág. 25.

<sup>40</sup> Naville. *o. cit.*, págs. 498–499.



Sin llegar al extremo de presentar a Stalin como el continuador auténtico del pensamiento de Marx —según hacen ciertos exegetas deshonestos o mal informados—, cabe preguntarse si el aplazamiento *sine die* de la “reapropiación” y la persistencia de la compulsión estatal no están ya, por lo menos en germen, en el pensamiento del Marx de la madurez.

Así, utilizándolos convenientemente, los textos marxistas pueden proporcionar argumentos a comentaristas que profesan las más opuestas ideas sobre el actual régimen ruso. Todo está en que se basen sobre los escritos juveniles o sobre los de la edad madura.

\* \* \*

¿El “humanismo” del joven Marx es “libertario”, como creen ciertos exegetas? De sus manuscritos se desprendería —proclama Rubel— “un llamado patético al individuo, sea éste el que fuere, un llamado a lo que en el hombre hay de humano”; al “hombre moderno corrompido por la gangrena universal de la «enajenación»”<sup>41</sup>. Pero no es seguro que la posición del joven Marx resulte totalmente satisfactoria para aquellos socialistas preocupados por salvaguardar la libertad humana. El hombre al que constantemente se refiere el Marx “humanista” es un hombre hegeliano y feuerbachiano, un hombre abstracto, universal, “genérico” —es decir, miembro de la especie—<sup>42</sup>, un hombre esencialmente *social*.

Para Marx no existe en realidad el problema del individuo, puesto que “el individuo es el ser social”. “La vida individual y la vida genérica del hombre no son diferentes”. “El comunismo es la verdadera solución del conflicto entre... el individuo y la especie”<sup>43</sup>, entre el individuo y la sociedad. En la

<sup>41</sup> Rubel. *Karl Marx...*, cit., pág. 436.

<sup>42</sup> En alemán. *Gattungswesen*. Feuerbach la usa a cada instante y aparece repetidamente en los escritos de Marx de 1813 a 1844 (llena varias páginas del primer manuscrito de 1844). Por último, la rechazó categóricamente en las *Thèses sur Feuerbach* de 1845.

<sup>43</sup> Manuscritos de 1844, en Rubel, *Karl Marx. Pages choisies*, cit., páginas 322-323.

sociedad comunista “la solidaridad, que necesariamente existe en el libre desarrollo de todos”, asegura la libertad individual<sup>44</sup>. Pero esta síntesis optimista y mesiánica de lo individual y lo social, no será una suerte de prestidigitación, demasiado brillante y habilidosa como para resultar totalmente convincente? ¿El individuo quedará verdaderamente “desalienado” en ese futuro “humanista”, y la nueva forma de sociedad que vaticina el joven Marx dejará de ser una abstracción para el individuo?<sup>45</sup>

Marxistas como Henri Lefebvre y Pierre Naville confían en que la alienación llegará a su fin, convirtiéndose en reapropiación, no individual, sino colectiva, trocándose en “don mutuo” por el cual el individuo se desalienta al alienarse en bien de la colectividad<sup>46</sup>. Y hasta “cristianos progresistas” a la manera de Jean Lacroix parecen inclinados a admitir que bajo el comunismo coinciden la libertad individual y la necesidad social<sup>47</sup>.

Pero otros sustentan pareceres menos tranquilizadores, o expresan dudas. Proudhon (que yo sepa, nadie lo ha señalado antes de ahora) fue el primero en oponer reparos a la concepción “humanista” del hombre, víctima de la enajenación (también él emplea el término) que *“luego se reconcilia consigo mismo”*. Proudhon comprendió que esta reconciliación desemboca en la noción de *“un yo colectivo al cual se somete el yo individual como ante un amo invisible”*<sup>48</sup>.

Auguste Cornu, por lo menos en la primera versión de su estudio sobre la juventud de Marx, admite sin ambages que éste, contrariamente a los “anarquizantes” que asociaban el principio de la libertad con el de la igualdad, *subordinaba* el

<sup>44</sup> Marx, *La ideología alemana*, 1846, en *Œuvres philosophiques*, t. IX, pág. 48. Luden Goldmann (*o. cit.*, págs. 25, 27, 270, 335, 334) percibe muy bien el aspecto radicalmente *antiindividualista* del pensamiento de Marx y lo pone de relieve con manifiesto placer.

<sup>45</sup> Manuscritos de 1844, en Rubel, *Karl Marx, cit.*, pág. 33.

<sup>46</sup> Lefebvre, *Pour connaître...*, *cit.*, pág. 141. Naville, *o. cit.*, pág. 434.

<sup>47</sup> Lacroix, *o. cit.*, pág. 40.

<sup>48</sup> *Philosophie de la Misère*, 1846 (compuesta en 1844–45), éd. Rivière, t. I, págs. 367–368.

primero al segundo<sup>49</sup>. Jean Hyppolite deplora que Marx nunca haya definido en qué consiste exactamente la esencia *social* que atribuye al hombre, y considera que “en cuestiones como esta, la ambigüedad está preñada de consecuencias para el porvenir”<sup>50</sup>. Pierre Bigo se pregunta si la voluntad de pasar por alto el elemento individual del hombre no sería causa determinante de una nueva alienación y si la identificación completa y radical de lo humano con lo social no anuncia terribles desviaciones<sup>51</sup>. Calvez teme la posibilidad de un nuevo tipo de enajenación económica<sup>52</sup>. Henri Arvon lamenta que Marx sólo conciba la libertad humana “dentro de las dimensiones de lo social”, y teme que el marxismo “se desvíe así, a pesar suyo, hacia la exaltación de un ser social que, colocado por encima del individuo, dicte a éste sus obligaciones”. Agrega Arvon: “No data de ayer la acusación lanzada contra el marxismo en el sentido de que dicha corriente busca obtener la libertad humana por medio de una enajenación suprema”<sup>53</sup>. En efecto: éste fue el tema central de la requisitoria de Max Stirner contra el humanismo feuerbachiano, requisitoria que, entre otros, apuntaba explícitamente a Marx.

Corresponde a Henri Arvon el mérito de haber estudiado minuciosamente *El Único y su Propiedad* (1845), obra que la mayor parte de los “marxólogos” contemporáneos ni siquiera se toman el trabajo de leer, conformándose con resumir dócilmente la refutación apasionada, injuriosa, confusa y a menudo injusta que de ella hicieron Marx y Engels en *La ideología Alemana* <sup>54</sup>. Arvon muestra que la demoledora crítica stirneria-

<sup>49</sup> Cornu, *La Jeunesse. . .*, cit., págs. VIII y 402.

<sup>50</sup> Hyppolite, *o. cit.*, págs. 131, 140.

<sup>51</sup> Bigo, *o. cit.*, págs. 129, 152–155, 219.

<sup>52</sup> Calvez, *o. cit.*, págs. 612–613.

<sup>53</sup> Arvon, *Le Marxisme*, cit., pág. 29; del mismo, *Ludwig Feuerbach*, cit., págs. 134, 178.

<sup>54</sup> Si Pierre Naville, sobre todo, que dedica nada menos que un centenar de páginas (págs. 180–287) a *L'Idéologie allemande*, hubiera leído a Stirner realmente, no lo pondría junto a Kierkegaard ni le atribuiría la noción de la fatalidad de la alienación, “raíz absoluta de la realidad humana” (*o. cit.*, pág. 152). Stirner es un revolucionario y no un místico; aspira a la desalienación, pero sólo por la libre asociación de los indivi-

na contra el humanismo de Hegel y Feuerbach, contra la “santificación” del hombre abstracto, incitó a Marx a desligarse de esa filosofía idealista de la cual todavía estaba un poco impregnado<sup>55</sup>. Pero la ruptura con Feuerbach y con el grupo de los Jóvenes Hegelianos llevó a Marx por caminos diametralmente opuestos a los de Stirner: lo hizo partir, no del individuo, sino del materialismo histórico y de la *praxis* revolucionaria.

\* \* \*

Cabe preguntarse si tras este brutal rompimiento de 1845–46, Marx, profundamente influido por el antiindividualismo hegeliano —como lo estuviera antes y como seguiría estándolo— no pasó de Escila a Caribdis, y si el materialismo histórico no sacrifica al individuo en la misma medida en que lo sacrificaba la noción abstracta y societaria del hombre feuerbachiano. Pues, ¿en qué queda la libertad humana dentro de una perspectiva donde el hombre sólo cuenta con la posibilidad de cobrar conciencia de la necesidad histórica a la cual está sometido; donde el “execrable yo”, espantajo de Pascal, Hegel y Marx, monta muy poco frente a la Historia?<sup>56</sup> Entre todos los “marxólogos”, Rubel es el que se muestra más inclinado a atribuir a Marx tendencias “libertarias” (aunque refiriéndose con inquina a los libertarios propiamente dichos, como Bakunin): empero, no puede menos que lamentarse ante el hecho de que la concepción materialista de la historia no distinga con suficiente claridad la “esfera del comportamiento humano” de la “esfera de la estructura material”, y se esfuerza por fusionar en un todo armonioso el ambivalente pensamiento de Marx<sup>57</sup>...

duos, única manera, según él, de “posibilitar la existencia de relaciones verdaderamente humanas”. (Cfr. Arvon, *Aux Sources de l’Existentialisme: Max Stirner*, 1954, pág. 140.)

<sup>55</sup> Arvon, *o. cit.*, págs. 147, 161–166; del mismo, *Ludwig Feuerbach*, *cit.*, págs. 123–131.

<sup>56</sup> Goldmann, *o. cit.*, págs. 211, 270.

<sup>57</sup> Rubel. *Karl Marx*, *cit.*, pág. 218.

Al echar por la borda la insostenible posición feuerbachiana, para tomar luego ciegamente, bajo el espolazo de Stirner, por el atajo de un materialismo histórico a rajatabla<sup>58</sup>, ¿no cae Marx en “una especie de fatalismo mecanicista”? Tal la interrogante planteada ya por Proudhon a propósito de *“la dialéctica de los materialistas... no mucho más sólida que la de los creyentes”*<sup>59</sup>. Tal la que formula en nuestros días Henri Arvon, quien agrega: “Aunque sostenga que la historia, por sí sola, tiende a hacer triunfar la dignidad humana, lo cierto es que Marx atenta contra la libertad del hombre entregándolo al veredicto de la historia, o, peor aún, al veredicto de quienes están encargados de interpretarla”<sup>60</sup>.

Desde luego, se puede refutar esta crítica señalando —como lo hace Lucaks<sup>62</sup>— que en más de una ocasión Marx y Engels atemperaron el rigor determinista de su materialismo histórico, que no negaron el papel de la subjetividad en la historia (limitándose a asignarle —muy parsimoniosamente, la verdad sea dicha— “su justo lugar”) y que la objeción de Arvon tiene más validez en relación con algunos de los discípulos que con respecto de los maestros. ¿Pero el pensamiento marxista no trasunta, al menos en germen, un déterminisme algo inquietante para quienes nmen la libertad?<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> La polémica entre Marx y Stirner hace el efecto de un diálogo entre sordos. La mayor parte de las veces los interlocutores no hablan de la misma cosa. Stirner tiene en cuenta, sobre todo, la unicidad del individuo, su interioridad, su yo íntimo, la parte de sí que no es económica ni social, cosas, todas, que Marx quiere pasar por alto; y Marx responde blandiendo su *Homo oeconomicus*, su hombre social, condicionado por el materialismo histórico, hombre del cual Stirner casi no tiene noción. Cada uno pone el acento sobre un solo aspecto del hombre.

<sup>59</sup> *Philosophie de la Misère*, cit., t. I. págs. 386–387. Cfr. P. Hauptmann, *Marx et Proudhon*, 1947, pág. 79.

<sup>60</sup> Arvon, *Ludwig Feuerbach...*, cit., pág. 133.

<sup>61</sup> Véase, en particular, la carta de Engels a Joseph Bloch del 21 de setiembre de 1890, en Marx–Engels, *Études philosophiques*, 1935, páginas 150–153.

<sup>62</sup> Lucaks, *Existentialisme ou Marxisme?*, 1948, págs. 113, 150.

<sup>63</sup> Así, Henri Lefebvre (*Pour connaître...*, cit., pág. 138) admite que en 1859, en su *Contribution à la Critique de l’Economie Politique*, “Marx deja a un lado, deliberadamente, el problema del individuo”. Presenta las

También cabe atenuar la crítica de Arvon señalando que, en la evolución del pensamiento de Marx, el materialismo histórico constituye un progreso enorme e indiscutible con respecto al humanismo fuerbachiano de los años mozos<sup>64</sup>. Abrió el camino al socialismo científico y revolucionario de la madurez, fue el cimiento del que surgieron el *Manifiesto Comunista* y *El Capital*, y por ello le rindió homenaje un libertario como Bakunin. Aún hoy nos ayuda a descifrar la historia y a tratar de interrogar el porvenir. Pero no es un instrumento infalible, por lo cual su manejo no carece de peligros. Puede ser utilizado contra la libertad individual. Puede invocárselo, en nombre de la “necesidad histórica”, para disimular o para tratar de justificar viejas o nuevas formas de opresión, según se lo aplique al estudio de la historia o a la acción presente.

Desde la época juvenil a la de la madurez se va operando un proceso de “endurecimiento” del materialismo marxista, y los epígonos acentuarán aún más dicha tendencia<sup>65</sup>. ¿Cómo asombrarse entonces de que en nuestra época los socialistas autoritarios se refieran, preferentemente, al Marx de la madurez, mientras que las corrientes antiautoritarias más variadas ora exhumen y beatifiquen al joven Marx, ora se apoyen en las ideas de su madurez para denunciar la existencia de un parentesco entre el marxismo y el socialismo autoritario?

\* \* \*

Digamos, en conclusión, que, como todo pensamiento humano, el de Marx, por genial que sea, no es infalible: sobre ser relaciones sociales entre los hombres como “necesarias” e “independientes de su voluntad”. Naville, por su parte (*o. cit.*, págs. 246–247), señala el exiguo papel que Marx atribuye a la “voluntad” frente a las famosas “condiciones materiales” (relaciones de producción y de propiedad).

<sup>64</sup> El mismo Arvon está de acuerdo con ello, al menos en sus primeros escritos (“Une polémique inconnue: Marx et Stirner”, *Temps Modernes*, setiembre de 1951, pág. 509).

<sup>65</sup> Bigo, *o. cit.*, pág. 150; Piettre, *o. cit.*, pág. 144,

difícil de aprehender —porque está en movimiento perpetuo—, padece debilidades y fallas entrevistas ya por los “anarquistas” de su época (Proudhon o Stirner). Y si bien resulta útil abreviar en sus fuentes, hay que hacerlo con espíritu crítico siempre alerta; más aún: desconfiando de todo dogmatismo como de la peste.

Sería menester, sobre todo, revalorar el marxismo con una actitud de infatigable vigilancia *libertaria*, y no dejar que los existencialistas y los cristianos de izquierda monopolicen tendenciosamente —enfocándolo con una perspectiva no siempre revolucionaria— ese anhelo de libertad cuya necesidad nunca ha sido tan apremiante como hoy.

# **LENIN O EL SOCIALISMO DESDE ARRIBA**



En los albores del socialismo proletario, en las circunstancias y en el país en que el proletariado constituía una débil minoría, carente de conciencia política y relativamente incapaz de iniciativa revolucionaria, una vanguardia surgida de las clases cultas —vale decir, burguesas— trató de reemplazarlo, de pensar y de *querer* por él. Así, pues, se organizó con el fin de tomar el poder independientemente de la masa trabajadora y, en consecuencia, recurrió a los medios de la clandestinidad y la conspiración. Tal fue el caso de la Conspiración de los Iguales, de 1796, dirigida por Babeuf, y el de las “Saisons”, de 1839, fomentada por Blanqui. “Gracias a Dios —escribía este último en 1852— hay muchos burgueses en el bando proletario. Son ellos quienes constituyen su fuerza principal... Le aportan un contingente de luz que, desgraciadamente, *el pueblo no está en condiciones de poseer*. Fueron los burgueses quienes levantaron las primeras banderas del proletariado, quienes formularon las doctrinas igualitarias y, también, quienes las propagaron...”<sup>1</sup>

Engels definió con mucho acierto las concepciones fundamentales del “blanquismo” cuando escribió que los blanquistas, “educados en la escuela de la conspiración y mantenidos en cohesión por la rígida disciplina que esta escuela supone... partían de la idea de que un grupo relativamente pequeño de hombres decididos y bien organizados estaría en condiciones

<sup>1</sup> Blanqui, *Lettre à Maillard*, 6-6-1852, en *Textes choisis*, 1955, pág. 132.

no sólo de adueñarse en un momento favorable del timón del Estado, sino que, desplegando una acción enérgica e incansable, sería capaz de sostenerse hasta lograr arrastrar a la revolución a las masas del pueblo y congregarlas en torno al puñado de caudillos. Esto llevaba consigo, sobre todo, la más rígida y dictatorial centralización de todos los poderes en manos del nuevo gobierno revolucionario”<sup>2</sup>. Se necesitaba una “*organización militar*”<sup>3</sup>. Y Kautsky señaló que, a juicio de los blanquistas, “el proletariado, demasiado ignorante y desmoralizado como para organizarse y dirigirse por sí mismo, debía ser organizado y dirigido por un gobierno compuesto de su “élite” instruida: algo así como los jesuitas del Paraguay, que habían organizado y dirigido a los indios”<sup>4</sup>.

Pero si bien es verdad que en la Francia de 1839 el movimiento obrero estaba aún en pañales y si bien es cierto que durante la primera mitad del reinado de Luis Felipe fue dominado por las conspiraciones de las sociedades secretas republicanas, la rápida industrialización del país y la educación del proletariado dieron brusco nacimiento, a partir de 1840, a un movimiento específicamente obrero, al principio más corporativo que político, pero “politizado” inmediatamente. Se sabe cuan importante fue el papel de los trabajadores en la Revolución de 1848. Esta irrupción de la clase obrera significó la caducidad del blanquismo. En 1847, Marx y Engels condenaban los métodos de dicha corriente, ya superados: “No somos de esos conspiradores que quieren desencadenar la revolución en fecha fija”. “Los comunistas... saben que... las revoluciones no se hacen a voluntad, según un propósito deliberado, y que siempre y en todas partes fueron consecuencia necesaria de circunstancias por completo independientes de la voluntad y la dirección de tal o cual partido”<sup>5</sup>. En 1850 Marx escribía que la preocupación de los conspiradores consistía en “improvisar ar-

<sup>2</sup> Engels, Introducción del 18 de marzo de 1891 a *La Guerre Civile en France*, Ed. Sociales, pág. 16.

<sup>3</sup> Blanqui, Manuscrito de 1868, en *Textes..*, cit., págs. 218–219.

<sup>4</sup> Kautsky, *La dictature du prolétariat*, 1918, éd. en inglés, págs. 17–18.

<sup>5</sup> Escritos diversos en el *Manifeste Communiste*, Costes, 1953, págs. 128, 133, 173.

tificialmente una revolución, sin que existieran las condiciones necesarias para ella”, y los censuraba por desinteresarse de la educación de clase de los trabajadores. Repite que, para ellos, “la fuerza motriz de la revolución no radica en la situación real, sino en la *mera voluntad*”<sup>6</sup>.

Marx y Engels se habían percatado de que este “voluntarismo” implicaba una valoración pesimista sobre el papel del proletariado, una subestimación aristocrática de su capacidad política, y señalaban: “Los comunistas... no tienen intereses separados de los del conjunto de la clase obrera... No sientan principios particulares para modelar, conforme a los mismos, el movimiento proletario. Representan siempre el interés del movimiento en su totalidad”. La teoría comunista no ha sido aportada al proletariado *desde afuera*: nació de la propia experiencia de las revoluciones populares (en primer lugar, de la Gran Revolución Francesa) y del ejercicio de la lucha de clases: “Las concepciones teóricas de los comunistas —declaran Marx y Engels— no se cimentan sobre ideas, sobre principios inventados o descubiertos por este o aquel reformador. Son la expresión general de las condiciones efectivas de una lucha de clases... que existe... de un movimiento histórico que se opera ante nuestros ojos”<sup>7</sup>.

Pero, desde su nacimiento, el pensamiento marxista fue un tanto ambivalente a este respecto y se podría discernir, ya, cierta tendencia a subestimar el papel específico del proletariado y a *exaltar el que se atribuía a su vanguardia esclarecida*: “En lo que hace a la práctica, los comunistas constituyen la fracción más decidida entre los partidos obreros, la que empuja siempre hacia adelante: *en lo que hace a la temía, tienen con respecto al resto de la masa trabajadora, la ventaja de compren-*

<sup>6</sup> *Neue Rheinische Revue*. 1850, en Rubel, *Pages choisies de Marx*, 1918, pág. 227; discurso de Marx al Comité Central de la Liga de los Comunistas, 15 de setiembre de 1850, en *Karl Marx devant les jurés de Cologne*, Costes, 1939, pág. 107.

<sup>7</sup> *Manifeste Communiste* (1847), éd. cit., págs. 81–82; cfr. Maximilien Rubel, *Pages choisies de Karl Marx*, 1948, págs. XLIII–XLV, y *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*. 1957, págs. 102, 288–290.

*der las condiciones., la marcha y los resultados generales del movimiento proletario*”<sup>8</sup>.

Aquí ya se dibuja, tal vez, la idea de una *diferenciación* entre el proletariado y los jefes comunistas, de una superioridad de éstos sobre aquél. ¿Acaso no se percibe, en las entrelineas, que la “ventaja” así subrayada otorgaría a los comunistas el derecho “histórico” de *dirigir* al proletariado?

Empero, Marx no quiere servirse de tal “ventaja” para dictar a los obreros la línea de conducta que han de seguir. Muchos años después —en 1872— habrá de aclarar que el programa de la Internacional “se limita a trazar los grandes rasgos del movimiento político, y *deja la elaboración teórica del mismo al impulso proporcionado por las necesidades de la lucha práctica*, así como por el intercambio de ideas que se hace en las secciones, admitiendo indistintamente todas las concepciones socialistas en sus órganos y en sus congresos”<sup>9</sup>.

No obstante, su epígono, Kautsky, dará al marxismo un sentido más autoritario. Es “totalmente falso” —sostiene— que la *conciencia* socialista sea el resultado necesario, directo, de la lucha de clases del proletariado. El socialismo y la lucha de clases no se engendran mutuamente; surgen de premisas diferentes. La conciencia socialista nace de la ciencia, y el portador de la ciencia no es el proletariado, sino el *intelectual burgués*. Éste es quien ha “comunicado” a los trabajadores el socialismo científico: “*La conciencia socialista es un elemento importado desde afuera en la lucha de clases del proletariado, y no algo que surge espontáneamente de él*”<sup>10</sup>.

Es verdad que luego Kautsky atenuará un tanto el extremismo de sus formulaciones. Y así, aunque sigue sosteniendo que el movimiento obrero es incapaz de producir por sí solo la idea socialista, admite, al menos, que produce el “instinto so-

<sup>8</sup> *Manifesté...*, cit., pág. 82.

<sup>9</sup> *Les prétendues scissions de l'Internationale*, 1872, reproducido en *Mouvement Socialiste*, julio-diciembre de 1915.

<sup>10</sup> Kautsky, *Neue Zeit*, 1901-1902, XX, I, págs. 79-80, citado por Lenin en *Que faire?*, *Œuvres*, t. IV, págs. 445-446; Henri Lefebvre incurre en la misma deformación del pensamiento marxista (*Pour comprendre la pensée de Karl Marx*, 1947, nueva éd. 1956, págs. 56 y 114).

cialista”, y admite igualmente que dicho “instinto” “lleva al trabajador a experimentar la necesidad del socialismo”; reconoce, asimismo, que si bien los obreros deben hacerse instruir por los intelectuales burgueses, estos últimos deben, a su vez, “hacerse instruir por los obreros”<sup>11</sup>. Mas la concepción de Kautsky deja intacta la idea esencial. Idea autoritaria, de inspiración mucho más jacobina y blanquista que socialista. En efecto: para un verdadero socialista, la “teoría” revolucionaria es, a no dudarlo, indispensable; pero la misma, en buena parte, es producida de *abajo hacia arriba* por la propia experiencia de las luchas populares. Y esa teoría, para no quedar en pura abstracción, para no extraviarse, debe ser en todo instante corroborada, vivificada, nutrida, rectificada por el empleo que de ella hacen aquellos a quienes va destinada y en cuyo nombre se la propaga: los trabajadores.

\* \* \*

Por lo demás, el problema no puede encararse en el plano de lo absoluto, sino, como lo advirtió Rosa Luxemburgo, en el del movimiento dialéctico de la historia. Cuanto más numeroso y consciente sea el proletariado, menos razón habrá para que la vanguardia instruida tome la función rectora. El propio Marx, aleccionado por el despertar de la clase obrera francesa, escribía ya en 1845 (en una jerga aún bastante filosófica) que “con la profundidad de la acción histórica aumentará el volumen de las masas que se lancen a la acción”<sup>12</sup>. A medida que la educación arranca a la masa trabajadora de su ceguera, derrúmbase la base social que sirviera de sustento a los “jefes”. La masa, toma el papel de dirigente y sus jefes no son ya sino los “órganos ejecutivos” de su “acción consciente”.

<sup>11</sup> Kautsky al Congreso de la social-democracia austriaca, 2-6 de noviembre de 1901, *Protokoll...*, Viena, 1901, pág. 124, cit. por Salomón Schwarz, *Lénine et le Mouvement syndical*, París, 1935, pág. 23.

<sup>12</sup> Marx, *La Sainte Famille* (1845), *Œuvres philosophiques*, Costes, t. II, pa. 145.

Este proceso no es, por cierto, instantáneo, ni se produce en línea recta. Sin duda, como escribe Rosa, “la transformación de la masa en dirigente lúcido y seguro; es decir, la fusión de la ciencia con la clase obrera —sueño acariciado por Lassalle— no es ni puede ser otra cosa que un proceso dialéctico, dado que el movimiento obrero absorbe de manera ininterrumpida a nuevos elementos proletarios así como a los *tránsfugas* de otras capas sociales. Empero, la tendencia *dominante*, que signa la marcha del movimiento socialista en la actualidad y en el futuro, es la abolición de los “dirigentes” y la masa “dirigida”<sup>13</sup>.

Dentro de esta perspectiva histórica, y no en el plano de lo absoluto —lo repetimos—, es donde corresponde examinar las concepciones organizativas formuladas por Lenin en la emigración, entre 1901 y 1904, o sea bajo el zarismo.

Hacia 1875, la situación en que se encontraba el movimiento revolucionario ruso ofrecía ciertas semejanzas con las del movimiento revolucionario francés antes de 1840. En un país inmenso, atrasado y no industrializado, la clase obrera apenas si existía en forma embrionaria. Tal situación dio origen a una variedad local del blanquismo. Tkachev preconizaba la toma del poder mediante una conjuración fomentada por la minoría consciente; es un autoritario, un jacobino, que descrea en absoluto de la capacidad de iniciativa popular, de la espontaneidad de las masas: “Ni en el presente ni en el futuro será capaz el pueblo, librado a sus propias fuerzas, de hacer la revolución social. Sólo nosotros, minoría revolucionaria, podemos y debemos cumplir tal cometido... El pueblo no es capaz de salvarse a sí mismo... de dar cuerpo y vida a las ideas de revolución social”. “Sin dirigentes no está en condiciones de edificar un mundo nuevo... Esta misión pertenece exclusivamente a la minoría revolucionaria”<sup>14</sup>.

Cuando entre 1890 y 1900 el proletariado irrumpe en esce-

<sup>13</sup> Rosa Luxemburgo, “Masse et chefs” (en alemán “Esperanzas frustradas”), *Nene Zeit*, 1903–1904, XII, n° 2, en *Marxisme contre dictature*. París, 1940, págs. 36–37.

<sup>14</sup> Cfr. Boris Suvarin, *Staline*, 1935, pág. 30; Nicolás Berdiaev: *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, 1951, págs. 94–99.

na<sup>15</sup>, paralelamente con la industrialización del país, Lenin advirtió —como antes lo advirtieron Marx y Engels con respecto a Blanqui— que el factor determinante de la revolución social en Rusia era la organización de la clase obrera, y descartó, por superados, los métodos conspirativos y voluntaristas de los discípulos de Tkachev. Empero, conservó hacia dichos métodos una mal disimulada admiración<sup>16</sup>, y —según se verá más adelante— en cierto sentido se mantuvo fiel a la inspiración de los mismos. El proletariado se había expresado a través de grandes huelgas en San Petersburgo en 1896–1897, y, por primera vez en una huelga política, el 19 de mayo de 1898<sup>17</sup>. No obstante, su actividad era sobre todo reivindicativa, y se hallaba aún carente de conciencia política. Además, imperaba en Rusia un régimen autocrático y policial, por lo cual la acción revolucionaria se veía forzada a adoptar formas estrictamente clandestinas.

De estas premisas Lenin creyó poder deducir una teoría relativamente pesimista sobre la capacidad política de las masas obreras. A su juicio, los trabajadores, dispersos, oprimidos, *embrutecidos* por el capitalismo<sup>18</sup>, no estaban todavía en condiciones —o no lo estaban en su gran mayoría— de poseer conciencia política, la cual sólo podía llegarles *desde afuera*. El movimiento obrero era incapaz de elaborarse por sí solo una ideología propia. Y, generalizando de una manera abusiva, pretendía que “La historia de todos los países atestigua que, librada a sus solas fuerzas, la clase obrera no puede llegar más que a la conciencia tradeunionista, vale decir, a la convicción de que es preciso unirse en sindicatos, luchar contra los patronos...”<sup>19</sup>. De esta generalización falaz, Lenin sacaba la conclusión —no menos discutible— de que la vanguardia tiene por cometido “*combatir la espontaneidad*” del proletariado (!).

<sup>15</sup> Cfr. Peter I. Lyashchenko, *History of the National Economy of Russia to the 1917 Revolution*, Nueva York, 1949, págs. 525–548.

<sup>16</sup> Lenin, *Que faire?*, 1902, *Œuvres*, t. IV, pág. 567.

<sup>17</sup> Lyashchenko, *o. cit.*, pág. 551.

<sup>18</sup> Lenin, *Un pas en avant, deux pas en arrière*, 1904, Editions Sociales, pág. 37.

<sup>19</sup> Lenin. *Que faire?*, cit., págs. 437, 445–446, 482.

Inclinarse ante esta espontaneidad significaría hacer de la vanguardia una “simple sirvienta” del movimiento obrero. “Toda sumisión a la espontaneidad del movimiento obrero, toda restricción del papel propio del «elemento consciente»... significa... quiérase o no, un fortalecimiento de la influencia de la ideología burguesa sobre los trabajadores”<sup>20</sup>.

Lenin rechazaba deliberadamente la concepción materialista marxista según la cual el socialismo se produce por la experiencia y la lucha de las masas populares. Apoyándose en el pasaje de Kautsky, antes mencionado, pero guardándose de hacer referencia a las enmiendas (insuficientes) que aquél había expuesto posteriormente, sostiene la tesis idealista y blanquista de que la “doctrina socialista... surgió de las teorías filosóficas y económicas elaboradas por los representantes instruidos de las clases poseedoras: los intelectuales”, y agregaba: “Por su extracción social, los fundadores del socialismo científico, Marx y Engels, eran intelectuales burgueses”<sup>21</sup>. Proclamaba, con entera razón: “*Sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario*”<sup>22</sup>, pero creía que esta teoría revolucionaria saldría redonda y acabada, del cerebro de los dirigentes, para descender luego *de la cúspide a la base*; vilipendiaba, por “anarquista”, la concepción inversa, que basa la teoría sobre la experiencia misma de las luchas obreras y la hace ascender de la base a la cúspide; optaba lisa y llanamente por el centralismo, el *burocratismo* (es la palabra que él mismo utiliza), contra el *democratismo* que “desemboca en el anarquismo”<sup>23</sup>.

Quería que la vanguardia de los iniciados estuviera compuesta, en forma principalísima, por “revolucionarios profesionales”, por “gente cuya profesión es la acción revolucionaria”, que “vive a expensas del partido”; quería que éste fuera “una organización de revolucionarios capaces *de dirigir la lucha emancipadora del proletariado*”. Sin esta vanguardia profesional —subrayaba—, “ninguna clase de la sociedad contem-

<sup>20</sup> *Ibíd.*, págs. 445. 447, 452.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, págs. 437–438.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pág. 432.

<sup>23</sup> *Un pas en avant...*, cit., págs. 6, 78. 86, nota.



poránea puede desarrollar firmemente la lucha”<sup>24</sup>. La vanguardia habría de concebirse —son los mismos términos empleados por Blanqui— como una “*organización militar*”, fuertemente jerarquizada y disciplinada<sup>25</sup>. Y afirma Lenin que el proletariado se somete más fácilmente que el intelectual a una disciplina, a una organización de ese género, porque ha pasado por la dura escuela de la fábrica<sup>26</sup>. Argumento especioso, este último, pues si bien es verdad que la “escuela de la fábrica” constituye, en cierto sentido, una escuela de cooperación, de organización, configura también —y particularmente en la época del zarismo, como el propio Lenin se ve obligado a reconocer— una escuela de obediencia pasiva y de sumisión. Es innegable que en el pensamiento de Lenin esta concepción tan tajante comportaba cierto número de correctivos. El revolucionario ruso aceptó gustoso el sambenito de “jacobino” que le colgaron sus adversarios mencheviques, pero agregándole este complemento: “*Jacobino ligado, indisolublemente, a la organización del proletariado que ha tomado conciencia, de sus intereses de clase*”<sup>27</sup>. A quienes objetaban que un partido así concebido no era sino una “asociación de conspiradores”, les respondía que habían “comprendido muy mal” su pensamiento; que, para él, “el partido no debe ser más que la vanguardia, el guía de la inmensa masa obrera”<sup>28</sup>, y que la organización de los revolucionarios profesionales sólo tiene sentido en relación con “la clase verdaderamente revolucionaria que se lanza a la lucha en forma elemental”. La condición previa y fundamental de su concepción radica en que la clase obrera, de entre la cual la “élite” ha creado el partido revolucionario, “se distingue de todas las clases de la sociedad capitalista por su óptima capacidad de organización, en virtud de ciertas razones económicas objetivas”. “Sin esta condición previa, la organización de los revolucionarios profesionales no habría pasado de

<sup>24</sup> *Que faire?*, cit., págs. 510–511, 516, 520–522, 528–530.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, pág. 571, nota.

<sup>26</sup> *Un pas en avant...*, cit., págs. 73–76.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pág. 66.

<sup>28</sup> Lenin, Discurso al 2º Congreso del P. S. D. O. R. (Partido Socialdemócrata Obrero Ruso), 4–8–1903, *Pages choisies...*, cit., t. I, pág. 176.

ser un juego, una aventura...”<sup>29</sup>. Y atempera un poco su hostilidad hacia la espontaneidad de las masas, expresando que dicha espontaneidad exige de la vanguardia una elevada conciencia. “La lucha espontánea del proletariado sólo se convertirá en verdadera «lucha de clases» cuando esté dirigida por una fuerte organización revolucionaria”<sup>30</sup>.

No obstante estas enmiendas, en su espíritu sigue existiendo un hiato entre la vanguardia y la masa. Según él, no se debe confundir el partido con la clase<sup>31</sup>. La masa actúa bajo la dirección y el control del partido y “se congrega en torno de él”, “gravita” a su alrededor, pero, en su gran mayoría, *no ingresa ni debe ingresar en sus filas*. El círculo clandestino de dirigentes pone en movimiento a la masa más vasta posible, se extiende hacia los elementos proletarios, ligados a un trabajo público de masas<sup>32</sup>, pero sólo se fusiona con ellas *hasta cierto punto*. Si aspira a reclutar obreros, es para transformarlos en revolucionarios profesionales, en jefes<sup>34</sup>. Con esto Lenin cree refutar victoriosamente a quienes lo acusan de querer imponer el socialismo a la clase trabajadora, desde afuera. Pero Bakunin, mucho antes que él, había señalado el riesgo de que una pequeña minoría dirigente dominara al pueblo, *aun cuando estuviera compuesta de trabajadores*: “Sí, por cierto, ex trabajadores que, apenas se conviertan en dirigentes..., dejarán de ser obreros y empezarán a mirar por encima del hombro a las masas laboriosas. Desde ese momento ya no representarán al pueblo, sino a sí mismos y a su propia pretensión de gobernar a aquél”<sup>35</sup>.

Pero muy pronto, hostigado por las críticas del menchevique Martinov, así como por las de Trotsky y las de Rosa Luxem-

<sup>29</sup> Lenin, *Que faire?*, cit., pág. 508: prefacio de 1908 a diversos artículos. *Obras* (en alemán), t. XII, pág. 74.

<sup>30</sup> *Que faire?*, cit., págs. 458, 532.

<sup>31</sup> *Un pas en avant...*, cit., págs. 35–37.

<sup>32</sup> Discurso al 2º Congreso, cit., pág. 176; prefacio de 1908, cit., pág. 74.

<sup>33</sup> *La maladie infantile du communisme*, 1920, *Œuvres*, t. XXV, pág. 208.

<sup>34</sup> *Que faire?*, cit., págs. 528–529. Discurso al 2º Congreso, cit.. *Obras* (en alemán), t. VI, pág. 24.

<sup>35</sup> Bakunin, *El Estado y el Anarquismo*, 1873 (en ruso), en G. P. Maximoff, *The Political Philosophy of Bakunin*, Glencol (III.), EE. UU., 1953. pág. 287.

burgo (al igual que lo habían sido antes Marx y Engels por las de los libertarios), Lenin admitía que había exagerado un poco cuando afirmaba, de manera excesivamente absoluta y general, que, librado a sí mismo, el movimiento obrero caía fatalmente bajo la influencia de la ideología burguesa. Si había dicho una cosa así, lo hizo empujado por el ardor de la polémica en que se hallaba embarcado con sus adversarios de tendencia (los “economistas”), quienes reducían el movimiento obrero a un sindicalismo estrecho y reformista. La vara que estos últimos habían curvado en un sentido, habíala él doblado en la dirección contraria. Pero con el solo fin de enderezarla<sup>36</sup>. (¡Extraña manera de corregir un error, ésta de incurrir en el exceso opuesto!) Y consideraba útil puntualizar que el socialismo científico se había formado “*en estrecha conexión con el crecimiento del movimiento obrero en general*”<sup>37</sup>, que la teoría revolucionaria “no es... un dogma acabado”, sino que “se forma... en relación estrecha con la práctica de un movimiento realmente revolucionario que abarque realmente a las masas”<sup>38</sup>. Admitía que en sus escritos anteriores se habían deslizado algunas exageraciones. Las mismas eran síntoma de lo que ocurre en un movimiento carente aún de madurez. Se trataba ahora de romper con muchas pequeñeces inherentes a la vida de los ínfimos círculos clandestinos, las cuales eran una herencia del pasado y no servían, por lo tanto, para las tareas del presente<sup>39</sup>.

Invocaba igualmente la excusa de la necesidad. En un país autocrático era indispensable, por elementales razones de precaución, el dar acceso al partido únicamente a quienes hacían de la revolución un oficio<sup>40</sup>. Por otra parte, la blandura, la inconstancia, la informalidad —en una palabra: la “anarquía”— que son rasgos muy notorios del temperamento ruso, y que, en particular, se daban en el partido socialista ruso de la época

<sup>36</sup> Lenin, Discurso, cit., *Obras* (en alemán), t. VI, págs. 22–24.

<sup>37</sup> Del mismo, “Los frutos de la demagogia”, marzo de 1905, *Obras* (en ruso), 3ª ed., t. IV, pág. 546, cit. por Schwartz, *o. cit.*, pág. 25.

<sup>38</sup> *Maladie infantile*, cit., pág. 208.

<sup>39</sup> Prefacio, cit., *Obras* (en alemán), t. XII, pág. 74

<sup>40</sup> *Que faire?*, cit., págs. 514, 522

—sobre todo entre la *intelligentsia*—, le habían llevado a cargar las tintas de sus concepciones autoritarias y centralistas<sup>41</sup>.

Tenía también otra excusa, pero no podía invocarla sin faltar a la modestia. Los defectos de su sistema de organización se veían en cierta medida compensados (y aun corregidos) por su genio. Y porque tenía la inquebrantable convicción de estar en lo cierto, de estar en lo cierto en beneficio del proletariado, afirmaba con tanta seguridad la primacía de la “teoría”, el papel dirigente del partido, la orientación “de la cúspide a la base”, la organización jerárquica de los revolucionarios profesionales en cuanto brazo ejecutor de su excepcional perspicacia<sup>42</sup>.

Además, este acérrimo partidario de la organización centralizada sabía evadirse, llegado el momento, del fetichismo del aparato. Su notable aptitud para sentir la temperatura de las masas lo orientaba personalmente —aunque en teoría sostuviera lo contrario— *de abajo hacia arriba*. Trotsky no anda del todo descaminado cuando afirma que Lenin expresaba personalmente la presión de la clase sobre el partido, del partido sobre el aparato, que no representaba a éste sino a la *verdadera* vanguardia del proletariado, que veía en el aparato, ante todo, una especie de palanca destinada a aumentar la actividad de los obreros avanzados. Lo cual, hasta cierto punto, era verdad<sup>43</sup>.

Por último, superponiéndose a su dogmatismo y a su rigidez, Lenin tenía una asombrosa flexibilidad de espíritu, un sentido casi infalible de la oportunidad, una capacidad para desdecirse y para cambiar súbitamente de posición, que ablandaban la rigidez militar y burocrática del aparato por él formado<sup>44</sup>. Las fallas intrínsecas de sus concepciones organizativas resultaban un tanto atenuadas por su presencia al frente de la organiza-

<sup>41</sup> *Ibid.*, pág. 502; cfr. Bertram D. Wolfe, *La Jeunesse de Lénine*, París, 1951, págs. 253, 259.

<sup>42</sup> Trotsky, *Ma vie*, éd. París, 1953, pág. 175; Paul Frölich, *Rosa Luxembourg*, París, 1939 (en alemán), págs. 86–89.

<sup>43</sup> Trotsky, *Staline*, París, 1948, págs. 89–90, 314–317,

<sup>44</sup> Schwarz, *o. cit.*, pág. 36.

ción. Al desaparecer él, esos defectos se agravarán y terminarán haciéndose monstruosos.

Pero la luminosidad de este genio tenía su reverso. Era demasiado dominante. La fuerza de su pensamiento en cierto modo frenaba el desarrollo independiente de sus colaboradores. Había entre ellos y él una “gran brecha”. El partido sólo existía por él. Abandonados a su propia iniciativa, los lugartenientes se atascaban, desbarraban, cometían enormes desatinos<sup>45</sup>. Éstas son las fallas fatales de un tipo de organización que intenta inspirarse, no en “la voluntad colectiva de un pueblo, sino en una sola *cabeza, por muy genial que ella sea*”, como decía Bakunin<sup>46</sup>.

Las concepciones organizativas de Lenin suscitaron, en la época, vehementes críticas. Cuando las mismas procedían de mencheviques oportunistas como Martinov, Martov o Axelrod, le era muy fácil rebatirlas limitándose, de manera por demás simplista, a tratar a sus adversarios de “girondinos modernos”, mientras él se ufanaba calificándose de “moderno jacobino”<sup>47</sup>. Pero las críticas más devastadoras, las más sólidas y, por ende, las más difíciles de refutar, provenían, no de los “oportunistas”, sino de revolucionarios auténticos, de marxistas probados, como Rosa Luxemburgo y León Trotsky<sup>48</sup>.

El “jacobinismo”, el “blanquismo” que Lenin reivindicaba con orgullo, condenábanlo Trotsky y Rosa por “periclitado”. A juicio de Rosa, no se podía trasponer mecánicamente el principio organizativo blanquista de los círculos de conjurados a la época del socialismo, es decir, a la época del proletariado

<sup>45</sup> Trotsky, *Staline*, cit., pág. 317; Suvarin, *Staline*, cit., pág. 77.

<sup>46</sup> Bakunin, *Œuvres*, Stock, t. IV, págs. 260–261.

<sup>47</sup> Lenin, *Un pas en avant...*, cit., pág. 66; “Deux tactiques”, 1905. *Pages choisies...*, t. II, págs. 24–30: “Devons-nous organiser la Révolution?”, 1905, *ibid.*, págs. 37, 46.

<sup>48</sup> Rosa Luxemburgo, “Centralisme et Démocratie”, 1904, en *Marxisme contre Dictature*, cit.; Trotsky, *Nuestras tareas políticas*, Ginebra, 1904 (en ruso); algunos extractos en Deutscher, *The Prophet Armed, Trotsky: 1879–1921*, Nueva York y Londres, 1954. Conviene dejar constancia de que, posteriormente, Trotsky se creyó en el deber de desautorizar este folleto (no permitiendo jamás que se lo tradujera del ruso), y se adhirió al “leninismo”, eludiendo, a este respecto, todo examen crítico.

organizado y con conciencia de clase. Para el movimiento obrero europeo —sostenía Trotsky— era cosa desde hacía largo tiempo superada el estadio del “jacobinismo” y del “blanquismo”. En Rusia, éste respondía aún a la psicología política retrasada de la *intelligentsia* revolucionaria. Pero “no es para enorgullecerse si, a causa de nuestro retraso político, seguimos detenidos en el jacobinismo”.

Ambos consideran infeliz la fórmula leninista de “jacobinismo ligado indisolublemente a la organización del proletariado”: “En realidad —exclamaba Rosa— la socialdemocracia no está ligada a la organización de la clase obrera: *es el movimiento propio de la clase obrera*”. ¿A qué poner el agregado de “ligado a la organización del proletariado” —inquiría Trotsky— si se conserva la psicología jacobina de desconfianza con respecto a las masas? Y añadía: “No por azar ha dado Lenin una definición que no es sino un atentado teórico contra el carácter de clase de nuestro partido, atentado no menos peligroso que el reformismo”.

Rosa denunciaba el “implacable centralismo de Lenin”, los poderes exorbitantes que se arrogaba el comité central en materia de selección y de medidas disciplinarias, la sumisión absoluta y ciega de las organizaciones locales del Partido con respecto a la entidad central. Los afiliados no son más que instrumentos, brazos ejecutores de “su alteza el comité central”. Y rechazaba, por considerarla gravísima equivocación, la idea de sustituir en el seno del partido —aunque fuera con carácter temporario— el poder de la mayoría, compuesta de obreros conscientes, por el poder absoluto del comité central. Trotsky se alzaba, igualmente, contra la depuración mecánica, decretada desde arriba y llevada a cabo mediante exclusiones, degradación y privación de derechos. Denunciaba asimismo la política “sustitucionista” de Lenin: primero, el aparato sustituye al partido; luego, el comité central sustituye al aparato; finalmente, un “dictador único” sustituye al comité central. La concepción organizativa de Lenin era la de un partido que sustituía a la clase obrera, que actuaba en su nombre, por poder, sin preocuparse de lo que ella pudiera pensar y sentir. En una palabra, se trataba de una *teocracia ortodoxa*

Rosa se indignaba al ver que Lenin atribuía a los trabajadores algo así como una afición masoquista por “los rigores de la disciplina despiadada”, y que tomaba en sus manos (tras haber sustituido, meramente, la autoridad de la burguesía por la del comité central) el tipo de disciplina inculcada a los obreros por la burguesía zarista; es decir: la disciplina de las fábricas y de los cuarteles. Y replicaba: “Solamente extirpando de raíz estos hábitos de obediencia y servilismo podrá la clase obrera adquirir el sentido de una disciplina nueva, de la autodisciplina libremente consentida”. También Trotsky censura esa forma de disciplina que suprime la fuerza vital de un movimiento.

“En un movimiento auténticamente socialista —afirmaba Rosa— los progresos de la conciencia y de la organización no pueden operarse mecánicamente, sino que constituyen un proceso continuo y democrático; por otra parte, no hay recetas tácticas que un comité central pueda enseñar a sus tropas, como se hace en los cuarteles.” Y expresaba enérgicamente: “El socialista es el primer movimiento de la historia que se basa... *sobre la organización y la acción directa y autónoma de las masas...* El único «sujeto» al cual corresponde hoy en día el papel de dirigente, es el «yo» colectivo de la clase obrera”. Es innegable que, para Rosa, la iniciativa y la dirección de las luchas proletarias “incumben naturalmente al núcleo más organizado y esclarecido del proletariado, o sea, al núcleo socialista”, PERO SOLO HASTA CIERTO PUNTO: “*Las revoluciones no se dejan conducir como niños por un maestro de escuela... Jamás deberá concebirse el movimiento de clase del proletariado como movimiento de una minoría organizada... Toda verdadera gran lucha de clases debe cimentarse sobre el apoyo y la colaboración de las masas más vastas posibles, y una estrategia de la lucha de clases... que únicamente se desarrolle al compás de marchas bien ejecutadas*” por una minoría, “*estará condenada de antemano a lamentable fracaso*”<sup>49</sup>.

Trotsky, por su lado, explicaba que Lenin, al tratar de im-

<sup>49</sup> Rosa Luxemburgo, *Grève générale, Parti et Syndicats* (1906), éd. 1947, pags, 47-49, 58.

poner con tanta rudeza la ideología marxista a la *intelligentsia* rusa, se proponía empujar a los intelectuales a convertirse en jefes eficaces de un movimiento obrero carente aún de madurez y de confianza en sí mismo. Pero, al proceder así, se empeñaba en forzar el paso de la historia, y tales artificios no podían obrar como sucedáneo de un proletariado educado políticamente. En efecto: para preparar a la clase obrera, con vistas a la conquista del poder, era preciso desarrollar en ella el sentido de la responsabilidad y el hábito de un constante control sobre el personal ejecutor de la Revolución. Sin embargo, los “jacobinos”, los “sustitucionistas”, reemplazaban el gran problema de la preparación para la conquista del poder, por la estructuración de un aparato dirigente. Todo lo reducían a una técnica de selección de ejecutantes disciplinados. Invocando el ejemplo de la Comuna de París, Trotsky, fiel en esto a las enseñanzas de Marx, recordaba que aquella había estado integrada por tendencias diversas y a menudo opuestas. Mas la Comuna resolvió tales contradicciones (y no podía hacerlo de otra manera) mediante la confrontación de los diferentes puntos de vista, mediante largas discusiones. Un aparato fuerte sólo sería capaz de ahogar estas corrientes y divergencias, en el afán de abreviar y facilitar el proceso de esclarecimiento. No era dable eludir dicho proceso con el expediente de instalar, por encima del proletariado, una minoría bien seleccionada —o incluso a una sola persona— provista de poderes disciplinarios. La Comuna demostró, justamente, que el único fundamento del socialismo es un proletariado independiente, y no una clase a la que se ha inculcado el espíritu de subordinación frente a un aparato que se ha erigido por sobre ella. *El socialismo se basa sobre la confianza en el instinto de clase de los trabajadores y en su capacidad para comprender la misión histórica que les compete.*

Rosa denunciaba proféticamente los rasgos conservadores y esterilizantes del “sustitucionismo” burocrático. Éste no hacía más que apuntalar, hasta un grado muy peligroso, el conservadurismo inherente al aparato: “El ultracentralismo de Lenin se nos aparece impregnado, no de un espíritu positivo y creador, sino del espíritu estéril del vigilante nocturno. Toda su preocupación consiste en *controlar* la actividad del partido, y



no en fecundarla; en estrechar el movimiento más que en ampliarlo”. Y expresaba el temor de que *el movimiento revolucionario autónomo de la clase obrera fuese transformado en instrumento de las ambiciones de los intelectuales del comité central*. “No concebimos peligro más grande para el partido socialista ruso que los planes de organización propuestos por Lenin. Esta coraza burocrática con que se lo inmoviliza, es el instrumento más apto para entregar el movimiento obrero ruso, tan joven aún, a una «élite» intelectual sedienta de poder...”

Y Trotsky, leyendo el porvenir con igual clarividencia, denunciaba “a todos aquellos que atienden menos a la *lógica histórica del movimiento de clase que a la lógica burocrática de sus planes organizativos*”, de su “*formalismo organizativo*”.

La perspicacia de Trotsky tenía fundamentos muy precisos. Tiempo antes había sorprendido a algunos discípulos de Lenin (el comité bolchevique del Ural) en flagrante delito de blanquismo. Estos militantes, llevando a sus últimas consecuencias las enseñanzas del maestro, se habían atrevido a declarar abiertamente que la dictadura del proletariado sería en realidad *una dictadura sobre el proletariado*. Y Trotsky comentaba el episodio en los términos siguientes: “Se dirá que esto es, simplemente, una demostración de inepticia por parte de un grupo local. Pero, ¿no llama la atención que esta inepticia coincida punto por punto con las críticas que los mencheviques han formulado a Lenin? ¿No se recuerda acaso que mucho tiempo antes de la aparición del documento uraliano la delegación de Siberia había proclamado la hegemonía de un solo individuo en el seno del partido? ¿Lo ignoraba Lenin, para quien se prepara el papel protagonice en el sistema de «boulangismo» uraliano? ¿Ha hecho oír alguna protesta contra éste? Nada de eso... El manifiesto de marras no es una broma, sino el síntoma de un peligro que de antiguo amenaza al partido. Hay que felicitar a los camaradas uralianos por haber llevado su lógica hasta el fin”.

El desenlace lógico de las concepciones que acabamos de reseñar fue la noción del *papel dirigente* del Partido, luego de la toma del poder por el proletariado: “Al educar al partido obrero —escribía Lenin en 1917—, el marxismo forma a la van-

guardia del proletariado, la capacita para tomar el poder para *dirigir* y organizar un nuevo régimen, para ser maestra y guía de todos los trabajadores”<sup>50</sup>. Así, pues, ya no es el proletariado en armas, *sino un sustituto, el partido, el que gobierna*. Isaac Deutscher y Víctor Serge<sup>51</sup> cometen un error al creer que esta noción no era en absoluto inherente al programa bolchevique y que nadie la había formulado hasta que las circunstancias, la vida, la “necesidad”, la impusieron<sup>32</sup>. En realidad, las circunstancias objetivas no han hecho más que favorecer, desarrollar hasta el extremo una concepción autoritaria que, *antes de la prueba del poder*, había ya madurado subjetivamente en el pensamiento de Lenin.

\* \* \*

Esta concepción del partido dirigente habría de fusionarse con una concepción, no menos autoritaria y jacobina, de la *forma del poder* que nacería tras la revolución proletaria.

En *El Estado y la Revolución*, escrito en vísperas de la Revolución de Octubre, Lenin comienza presentándose como libertario. El objetivo final del socialismo es la extinción del Estado. Toma por su cuenta los conceptos de Proudhon sobre “la incompatibilidad absoluta del poder con la libertad”, conceptos que resume en una fórmula brillante y lapidaria: “*Mientras exista el Estado no habrá libertad; cuando reine la libertad, ya no existirá el Estado*”<sup>53</sup>. Pero, luego de hacer esta reverencia al anarquismo, pasa a señalar que la desaparición del Estado no seguirá inmediatamente a la conquista del poder por

<sup>30</sup> Lenin, *L'Etat et la Révolution* (1917), Petite Bibliothèque Lénine, 1933, pág. 31.

<sup>31</sup> Sobre los viejos bolcheviques, dice Víctor Serge: “Su espíritu, estrechamente intolerante, se representaba al Estado confundido con el aparato del partido, y al partido, regido por la vieja guardia” (*Destin d'une Révolution*, 1937, pág. 140).

<sup>32</sup> Deutscher, *Staline*, 1953, pág. 183; Víctor Serge, *L'An I de la Révolution russe*, 1930, pág. 331.

<sup>33</sup> Lenin, *L'Etat...*, cit., pág. 109.

el proletariado. Aquélla sólo será posible tras un “período de transición” más o menos largo. Habrá que esperar a que se transformen las condiciones de producción y se supriman las clases. ¿Cuánto tiempo durará este purgatorio? Lenin elude esta doble interrogante: “No tenemos pautas que nos permitan resolverlo”<sup>54</sup>.

En lo que respecta a la duración, “no lo sabemos y no podemos saberlo; dependerá del ritmo con que se desarrolle el pasaje desde el capitalismo al comunismo, pues (*Lenin, evidentemente, piensa en el atraso de Rusia*) la misma presupone una productividad y un hombre totalmente diferentes de los que existen ahora”. El Estado sólo durará “un tiempo”, durará a lo largo de “todo el período histórico que separa al capitalismo del comunismo”. El proceso será “lento”, “prolongado”. Tratar, hoy, de anticiparnos a él “equivale a enseñar matemáticas superiores a un niño de cuatro años”<sup>55</sup>.

En cuanto a esa cosa informe, inédita e indefinible que nacerá después de la Revolución, será un “Estado transitorio”, una “forma revolucionaria y pasajera del Estado”, un Estado a la vez “democrático” y “dictatorial”, “un Estado no político”, “un Estado proletario, o sea un semi-Estado”, “algo que no es propiamente el Estado”, un “Estado en vías de extinción”, una “dictadura del proletariado”, “una dictadura provisional de la clase oprimida”. Este torrente de definiciones variadas y dificultosas abre la puerta a todas las interpretaciones y, por tanto, cuando llegue la hora de la aplicación, a todos los abusos.

En ciertos momentos podría creerse que la “dictadura del proletariado” es la compulsión ejercida *de abajo hacia arriba* por el proletariado en armas, lo que Víctor Serge denomina el “Estado-Comuna”<sup>56</sup>. Lenin elogia a Marx por haber aprendido “en la escuela de la Comuna” y afirma (antes de haber tomado el poder) que se propone “simplemente la organización armada de las masas”, “*de la cual los soviets nos ofrecen un*

<sup>54</sup> *Ibíd.*

<sup>55</sup> *Maladie infantile...*, cit., págs. 134-135, 228. La única restricción que admite Lenin es la siguiente: “Acaso esta demora... sea menor en Inglaterra”.

<sup>56</sup> Víctor Serge, *Destin d'une Révolution*, cit., págs. 140, 163.

*ejemplo*”. En el deseo de captar para su partido el poderoso movimiento de masas que, en los momentos en que escribe, se expresa espontáneamente a través de los soviets, sugiere que los ministerios burgueses sean reemplazados por los “soviets soberanos y todopoderosos de diputados obreros y soldados”, y propugna la creación de “una república democrática del tipo de la Comuna o de la República de los Soviets”<sup>57</sup>. Pero, en otros momentos, este señuelo, destinado a atraer a las masas proletarias hacia el bolcheviquismo, da paso a perspectivas mucho menos tranquilizadoras para aquéllas. Mientras las condiciones de producción no se hayan transformado radicalmente, subsistirá, en la repartición de los productos, algo que Marx y Lenin llaman “el derecho burgués”. De esta terminología imprudentemente tomada al adversario, Lenin deduce que “*el Estado burgués sin burguesía subsiste durante algún tiempo bajo el régimen comunista*”<sup>58</sup>. [Más tarde, en 1922, sugerirá que la construcción de la sociedad comunista se confíe no sólo a los comunistas, sino también a la *burguesía* o a los *intelectuales del campo de la burguesía*, más cultivados que los comunistas<sup>59</sup> (!)]. Y este Estado omnívoro deberá, al parecer, absorberlo todo. Ya en 1848 Marx y Engels proyectaban concentrar la totalidad de la industria, del capital, de los transportes y del intercambio en manos del Estado<sup>60</sup>. Luego, bajo la presión de los libertarios, vertieron bastante agua en el vino de su estatismo. Lenin, en cambio, se aferra rígidamente al comunismo de Estado. Se asigna la tarea de “aprender en la escuela del capitalismo de Estado alemán” (la “economía de guerra” existente en Alemania de 1914 a 1918<sup>61</sup>). Lo seduce igualmente la organización que el capitalismo ha dado a la industria moder-

<sup>57</sup> Lenin, *L'Etat...*, cit., págs. 57, 103, 110–111, 125, 132, 137; cfr. Vol I, *La Révolution inconnue*, París, 1947, págs. 185–188.

<sup>58</sup> Marx, carta a W. Bracke del 5-5-1875, en *Critique des Programmes de Ghota et d'Erfurt*, Editions Sociales, 1950, págs. 24–25; Lenin, *L'Etat...* pág. 112.

<sup>59</sup> XI Congreso, marzo de 1922, citado en nota por el editor de Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Rivière, pág. 92.

<sup>60</sup> *Manifiesto...*, cit., págs. 95–96.

<sup>61</sup> Lenin, *Sur l'impôt en nature*, mayo de 1921.

na, con su “disciplina de hierro”<sup>62</sup>, y la propone como modelo. Para él, el capitalismo de Estado es “*la antecámara del socialismo*”, y se puede pasar de uno a otro “*por simples decretos*”<sup>63</sup>. Se extasía ante un monopolio del Estado capitalista como el P. T. T.\* y exclama: “¡Qué mecanismo admirablemente perfeccionado! Toda la vida económica organizada como el servicio de correos... Eso es el Estado, ésa es la base económica que necesitamos”. (Si hubiera podido leer el reciente estudio de Michel Crozier sobre la administración de los cheques postales<sup>64</sup>, se habría atemperado su entusiasmo.) Querer prescindir de la “autoridad” y la “subordinación” —dictamina— es un “sueño anarquista”. Su ideal: que “todos los ciudadanos” pasen a ser “empleados y obreros de un solo trust estatal”, que “toda la sociedad” se convierta en “una gran oficina y en una gran fábrica”<sup>65</sup>.

Pero Lenin sabe bien que una organización económica como ésa está en contraposición con el poder del pueblo en armas (Comuna o soviets) que se describía y prometía páginas antes. Y entonces, al no poder resolver esta grave contradicción, introduce en su sistema estatista algunos correctivos y garantías. En primer lugar, se arrulla con la ilusión de que en la sociedad capitalista la gran mayoría de las funciones administrativas se han “simplificado” enormemente y que, por lo tanto, bajo el régimen socialista “se harían plenamente accesibles a todos los ciudadanos, perdiendo así todo carácter jerárquico o privilegiado”<sup>66</sup>. Así, el *Estado de los obreros* podría reemplazar al

<sup>62</sup> Con referencia a la disciplina “de hierro”, humillante y policial, que reinaba en las fábricas bajo el zarismo, véase *Histoire économique de l’U.R.S.S.*, 1952, pág. 368, por Serge N. Prokovkicz.

<sup>63</sup> “La catastrophe et les moyens de la conjurer”, *Œuvres*, t. XXI, páginas 207, 228–229.

\* Organización estatal de Correos. Transportes y Telégrafo de Francia. (*N. del T.*)

<sup>64</sup> Michel Crozier, *Petits fonctionnaires au travail*, 1955.

<sup>65</sup> Lenin, *L’Etat...*, cit., págs. 57, 59, 110–111, 115.

<sup>66</sup> Lenin, *L’Etat...*, pág. 111. Es perfectamente posible reemplazar a los capitalistas y a los funcionarios —en lo tocante al control de la producción— por el pueblo en armas (pág. 114).

*Estado de los funcionarios*<sup>67</sup>. Pero ni él mismo parece muy convencido del pleno éxito de esta sustitución, y se pregunta cómo hará la clase obrera en el poder “*para no caer bajo el yugo de nuevos amos*”, para impedir que los nuevos “funcionarios” “*se vuelvan también burócratas*”. Propone, pues, una serie de “medidas de precaución”, ya mencionadas por Proudhon<sup>68</sup>, como la elegibilidad y la revocabilidad, una retribución que no supere la del salario obrero y una rotación gracias a la cual todos serán temporariamente funcionarios sin que nadie pueda convertirse en “burócrata”<sup>69</sup>.

Pero Proudhon, desde mediados del siglo XIX, había advertido que es imposible ser al mismo tiempo gobernante y gobernado y que de esta antinomia resultaría, ya la desaparición, ya el agresivo retorno del Estado. Cuando el sistema ideado por Lenin —demasiado ingenioso— fue a aplicarse, tenía que establecer la contradicción y —con la ayuda de la “necesidad”— prevalecer la segunda alternativa. El propio autor admite en 1920 que ya no estaban en presencia del *Estado obrero* soñado en 1917, sino de un Estado “*no totalmente obrero*”, de un “*Estado obrero sujeto a una deformación burocrática*”<sup>70</sup>.

Leyendo a Víctor Serge y a Volin<sup>71</sup> se comprueba que la democracia directa de los soviets, del pueblo en armas (al igual que la democracia directa de 1793<sup>72</sup>) tuvo fugaz existencia después de octubre. Casi inmediatamente fue reemplazada por el poder *desde arriba*, por un aparato estatal centralizado y ya burocrático. Pero Serge, anarquista arrepentido, acepta este retorno ofensivo del Leviatán, en nombre de la *necesidad*. La propia Rosa Luxemburgo, cuando, en el curso del verano de 1918, criticaba con severidad la “dictadura” naciente, atribuía

<sup>67</sup> Lenin, *L'Etat...*, cit., pág. 111.

<sup>68</sup> Proudhon, *Idée Générale de la Révolution au XIX siècle* (1851), Ed. Rivière, págs. 184–185. Ver mi ensayo “La Revolución desjacobinizada”, pág. 27.

<sup>69</sup> Lenin, *L'Etat...* cit., págs. 88–89, 125–126.

<sup>70</sup> Lenin, *Obras* (en ruso), t. XXVI, pág. 67, en Schwarz, *o. cit.*, págs. 85–86.

<sup>71</sup> Víctor Serge, *L'An I de la Révolution Russe*, 1950, en particular pág. 331; Volin, *o. cit.*, en particular pág. 257.

<sup>72</sup> Cfr. “La revolución desjacobinizada”, pág. 27.

los “errores cometidos” al “imperativo de la necesidad”<sup>73</sup>. Pero ¿es dable imputar el fenómeno a la necesidad, *únicamente*? Sin duda alguna, la espantosa situación en que se encontraban los bolcheviques, al frente de un país aislado, atrasado, sumido en la guerra civil y amenazado por la intervención extranjera, fue la causa *objetiva* de la rápida liquidación del poder de los soviets y de la implantación de un Estado fuerte. Pero las intenciones *subjetivas* desempeñaron también un papel no desdeñable. Hay que estar cegado por el dogmatismo para no discernir en el leninismo, superponiéndose a tendencias libertarias y anulándolas, una propensión hacia el más autoritario de los comunismos de Estado.

Allá por 1870, un revolucionario genial, hoy injustamente olvidado, daba la alarma contra las concepciones de organización del movimiento obrero y del poder “proletario” que Lenin habría de llevar al triunfo. Miguel Bakunin creyó ver en el marxismo —a veces equivocadamente, a veces con razón— el embrión de lo que luego sería el leninismo. Atribuyendo malignamente a Marx y a Engels intenciones que éstos jamás habían expresado, por lo menos abiertamente, escribía: “Pero —se dirá— no todos los obreros... pueden convertirse en sabios, ¿y acaso no basta que en el seno de esta asociación [la Internacional obrera] haya un grupo de hombres provistos de un dominio completo —tan completo como sea posible en nuestros días— de la ciencia, la filosofía y la política del socialismo, para que la mayoría... obedeciendo con fe a sus directivas... pueda estar segura de no desviarse del camino que la conducirá a la emancipación definitiva del proletariado?... *Frecuentemente hemos oído este razonamiento, formulado, no en forma franca —faltan el valor y la sinceridad necesarios para ello—, sino con reticencias más o menos hábiles...*”<sup>74</sup> Y Bakunin declara: “Habiendo tomado como base el principio de que... el pensamiento tiene prioridad sobre la vida y que la teoría abstracta tiene prioridad sobre la práctica social, y que, en consecuencia, la ciencia sociológica debe convertirse en punto de partida de las

<sup>73</sup> Rosa Luxemburgo, *La Révolution Russe* (1918), éd. 1937, págs. 28–29.

<sup>74</sup> Bakunin, *Œuvres*, cit., t, VI, pág. 95.

conmociones sociales y de la reconstrucción social, han llegado necesariamente a la conclusión de que, como el pensamiento, la teoría y la ciencia son, por lo menos en la actualidad, propiedad exclusiva de un puñado de personas, esta minoría debe dirigir la vida social...”<sup>75</sup> “Las palabras *socialismo científico*... no significan otra cosa que la dominación despótica de las masas laboriosas por parte de una nueva aristocracia, compuesta por un reducido número de sabios o de pretendidos sabios”<sup>76</sup>. “Pretender que un grupo de individuos —aun cuando sean los más inteligentes y estén animados de las mejores intenciones— sea capaz de convertirse en la inteligencia, el alma y la voluntad directriz y unificadora del movimiento revolucionario y de la organización económica del proletariado de todos los países, constituye una herejía tan enorme contra el sentido común y contra la experiencia histórica, que nos preguntamos con asombro cómo ha podido concebirla un hombre de la inteligencia de Marx... La implantación de una dictadura mundial que rigiese y dirigiese el movimiento insurreccional de las masas como se dirige una máquina..., la implantación de una dictadura semejante bastaría por sí sola para matar la revolución, para paralizarla y para inutilizar todos los movimientos populares... ¿Y qué pensar de un congreso internacional que, en beneficio de esta pretendida revolución, impone al proletariado de todo el mundo civilizado un gobierno investido de poderes dictatoriales?”<sup>77</sup>

En verdad, se necesita forzar el pensamiento de Marx para atribuirle una concepción tan universalmente autoritaria. Pero hoy, leyendo a Bakunin, nos parece que éste tuvo la prescencia del bolcheviquismo, y también de la III Internacional.

En lo que respecta al problema del Estado, el gran libertario no se mostró menos profetice. Los “socialistas doctrinarios” —dice— “no han sido ni serán jamás enemigos del Estado, sino que, por el contrario, son y serán sus más celosos paladines”, pues aspiran a “poner al pueblo bajo una nueva coyunda” y a “derramar [sobre él] los beneficios de sus medidas guber-

<sup>75</sup> Bakunin, *Œuvres*, cit., t. VI, pág. 95.

<sup>76</sup> Bakunin, *L'Etat et l'Anarchie*, cit., pág. 284.

<sup>77</sup> Carta al diario *La Liberté*, en *Œuvres*, cit., t. IV, págs. 342–343,



namentales”<sup>78</sup>. Sin duda admiten, como los anarquistas, que todo Estado es un yugo, pero “sostienen que sólo la dictadura —la dictadura de ellos, claro está— puede crear la voluntad del pueblo; por nuestra parte, les respondemos: *ninguna dictadura puede tener otro fin que su propia perpetuación*”. En vez de dejar que el proletariado destruya al Estado, quieren que este último pase “a manos de sus bienhechores, guardianes y profesores: los jefes del partido comunista. Quieren concentrar todos los poderes del Estado en una mano fuerte. Crearán una hola banca del Estado, concentrando en éste toda la producción industrial, agrícola y aun científica... Bajo el mando directo de este Estado, la nueva clase privilegiada estará constituida por los ingenieros”. Pero comprendiendo que un gobierno semejante será, “pese a su forma democrática, una verdadera dictadura, se consuelan con la idea de que dicha dictadura ha de ser tan sólo temporaria, y de breve duración”. ¡Piedra libre!, les grita Bakunin. La dictadura transitoria desembocará en la “reconstrucción del Estado, de los privilegios, de las desigualdades, de la opresión estatal”; en la formación de una aristocracia gubernamental, es decir, de toda una clase integrada por gente que nada tiene en común con la masa del pueblo “y que vuelve a explotarlo y a someterlo con el pretexto de la felicidad colectiva o para salvar al Estado”. Éste, reconstituido, sería “una especie de Estado oligárquico, el peor de cuantos ha habido”, y sería “tanto más absoluto cuanto que su despotismo se oculta cuidadosamente tras la apariencia de un respeto obsequioso hacia la voluntad... del pueblo”<sup>79</sup>. En un país como Rusia, simplemente se conservaría el Estado de Pedro el Grande, “cimentado sobre la supresión de toda manifestación de la vida popular”, pues “se puede cambiar el rótulo de nuestro Estado, se puede cambiar su forma... pero en el fondo siempre seguirá siendo el mismo”. Se impone, o bien destruirlo, ya que “su existencia no es compatible ni con la libertad ni con el bienestar del pueblo”, o bien hacer el “socialismo

<sup>78</sup> Bakunin. *L'Etat et l'Anarchie*, cit., pág. 281.

<sup>79</sup> Bakunin, *o. cit.*, págs. 237. 288; *Œuvres*, t. II. pág. 108; t. IV, págs. 260, 264; t. VI, pág. 96.

de Estado”, “reconciliarse con la mentira más vil y deleznable de nuestro siglo... la *burocracia roja*”<sup>80</sup>.

El flagelo que aquí predice Bakunin, ¿no se parece, como una gota de agua a otra, al monstruo que el socialismo autoritario engendró en nuestros días a partir del atraso ruso? Sólo acabaremos con ese flagelo, sólo libraremos de él al mundo, si aceleramos la hora en que, por el ejercicio de la democracia, por la educación y la autogestión, se opere la fusión —anunciada por Lassalle— de la ciencia, de la conciencia, con la clase obrera.

<sup>80</sup> Bakunin a Herzen y Ogareff, 19-7-1866, en *Correspondance*, ed. Michel Dragomanov, París, 1896, págs. 227, 219.

**DOS REQUISITORIAS  
CONTRA EL “COMUNISMO”**

Simultáneamente acaban de aparecer dos libros que nos incitan a repensar los fundamentos ideológicos del bolcheviquismo. Me refiero a “*La Nueva Clase*”, de Milovan Djilas —el prisionero de Tito—, y a *Du bolchevisme*<sup>1</sup>, de Michel Collinet. Aunque concebidas por dos hombres de temperamento y origen diversos, que parten de métodos muy divergentes, ambas obras llegan a conclusiones casi idénticas, y presentan parecidas virtudes y defectos también similares.

Uno de sus méritos consiste en demostrar que la concepción blanquista del Partido, formulada por Lenin a partir de 1901, contenía, *al menos en germen*, el comunismo totalitario de la época staliniana. Djilas y Collinet subrayan por igual que el monopolio ideológico de la dirección del partido, personificada en Lenin, al pretender encarnar las aspiraciones objetivas de la sociedad<sup>2</sup>, era, de hecho, una concepción idealista de la historia que desembocaría en el total monopolio de la sociedad por parte del aparato burocrático<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> París. 1957.

<sup>2</sup> Es de lamentar que ni Djilas ni Collinet citen las páginas que Volin. en *La Révolution Inconnue*, consagra — mucho antes que ellos— a la pretensión de infalibilidad que se arrogaban los bolcheviques.

<sup>3</sup> Por otra parte, tanto Djilas como Collinet, exageran el rigor dogmático de Lenin y subestiman su sorprendente flexibilidad intelectual, la facultad que le permitía revisar sus posiciones a la luz de los hechos, aptitudes que a cada paso sumían en el desconcierto a sus lugartenientes y que compensaban el defecto de que aquellos autores lo acusan.

Donde los dos autores divergen es en relación con la excusa histórica de la “necesidad”. Djilas, no totalmente liberado de las concepciones autoritarias en que se formó, cree que la victoria de la Revolución —obligada a defender su misma existencia— y luego la indispensable industrialización de la U. R. S. S. llevaron a la implantación de una tiranía. Collinet, por el contrario, reprocha a Lenin el haber hecho de la necesidad una virtud, y no cree que la dictadura totalitaria se originara necesariamente en las difíciles circunstancias de la guerra civil<sup>4</sup>.

Aunque establecen la línea de filiación existente entre el leninismo y el stalinismo, ambos autores subrayan, con razón, que en modo alguno deben confundirse estos dos regímenes, los cuales se distinguen por diferencias de esencia (no por simples “matices”, como se le escapa una vez a Collinet): las formas todavía revolucionarias del tiempo de Lenin se trocaron en formas reaccionarias bajo Stalin.

Collinet y Djilas —y ésta es la parte más sólida de sus respectivos trabajos— hacen una descripción a la vez brillante e implacable de la “nueva clase” privilegiada, de la burocracia feudal que se adueñó del poder en la U. R. S. S.<sup>5</sup> Para Collinet, la sociedad rusa actual realiza “la más perfecta absorción de la sociedad por el Estado que se haya visto nunca en la historia”; y para Djilas, la historia moderna no registra régimen alguno que haya oprimido y embrutecido a las masas de manera tan inhumana e ilegal. Los medios que ha puesto en práctica constituyen “una de las páginas más vergonzosas de la historia humana”. Y, en un momento de gran inspiración, compara el idealismo, la devoción, el espíritu de sacrificio del comunismo original con el oportunismo, la intolerancia, la corrupción, el estancamiento y la decadencia intelectual del “comunismo” contemporáneo. El análisis de la “nueva clase”, de la manera en que la misma explota a la clase obrera, de su inepta gestión económica, es más audaz en Djilas que en Collinet, pues el primero —y en esto radica el mayor interés de su

<sup>4</sup> En esto, Gollinet, sin decirlo, coincide con Volin.

<sup>5</sup> Bakunin, ya en 1868, predijo que el “Estado despótico” nacido del “comunismo” estatal daría origen a “*una clase explotadora y privilegiada, fá burocracia*”(carta al diario “*La Démocratie*”).

obra— es un testigo que conoce el mal por experiencia propia.

Los dos autores coinciden al denunciar la sed y la obsesión de poder que persiguen a los oligarcas “comunistas”; también, al estigmatizar la transformación del marxismo en un dogmatismo, en una escolástica esencialmente estéril y conservadora.

Tanto Djilas como Collinet reprochan a Trotsky —no sin razón, y casi en los mismos términos— el haberse mostrado incapaz de calificar sociológicamente, de poner plenamente al desnudo el sentido del “comunismo” contemporáneo, pese al mérito inmenso de su requisitoria contra el stalinismo<sup>6</sup>.

¿Por qué? Según Djilas, porque le faltó visión; según Collinet, porque se obstinó, hasta el fin de sus días, en no poner en tela de juicio las concepciones organizativas de Lenin. Probablemente haya su parte de verdad en una y otra explicación.

\* \* \*

Pero ambos libros contienen, a mi juicio, varios errores graves, que desearía poner de relieve.

En primer lugar, dan muestras de una total incompreensión del concepto de “revolución permanente”. Collinet comete el error de considerar el célebre texto de Marx de 1850 como un accidente sin importancia en la historia del pensamiento marxista, como una crisis efímera de “blanquismo”, de la cual su autor se habría recuperado prontamente. Al igual que Djilas, saca deducciones erróneas de una comprobación acertada, a saber, que la “revolución permanente” se manifiesta de manera más acentuada en los países atrasados, donde resulta más fácil saltar la fase capitalista, pasando directamente del feudalismo al socialismo. Pero yerran al extraer la conclusión de que el marxismo revolucionario sólo es aplicable en los países subdesarrollados y que no tiene posibilidad alguna en las naciones grandemente industrializadas. Sostener —como lo hace Djilas— que en Alemania, por ejemplo, sólo podía triunfar el refor-

<sup>6</sup> Esta misma crítica encuéntrase va en el libro de Volin.

mismo, equivale a olvidar que de 1918 a 1933 el proletariado alemán estuvo varias veces a un paso de la victoria y que, sin los errores que le hizo cometer la satelización moscovita, muy probablemente hubiera abolido el capitalismo más avanzado de Europa<sup>7</sup>.

Además, ninguna de las dos obras insiste lo bastante sobre los aspectos relativamente progresivos del “comunismo” en el poder. Mencionan algunos de ellos al pasar. Collinet reconoce que fueron eliminadas las burguesías nacionales, que se liberó a los campesinos pobres de la tutela de los grandes propietarios y de los usureros, que se llevó a cabo la industrialización; Djilas, que la propiedad colectiva de los medios de producción permitió realizar progresos extraordinariamente rápidos en ciertos sectores de la economía. Pero el yugoslavo se contradice al afirmar —contra toda evidencia— que no se ha hecho ningún gran descubrimiento científico bajo el régimen soviético y que, en este terreno, la U. R. S. S. está probablemente a la zaga de la Rusia zarista (!). En las conclusiones finales de ambas obras se olvida el aspecto progresivo y se hace un balance demasiado negativo.

También en lo tocante a las posibilidades de evolución del régimen poststaliniano los dos autores manifiestan un pesimismo excesivo, a mi entender. Tienen razón, sí, al sostener que el régimen de Jruschov es un pragmatismo conservador totalmente desprovisto de ideas; también, al señalar las limitaciones de la desestalinización y al mostrarse escépticos en cuanto a la democratización y a la descentralización del régimen, sea en la propia Rusia, en Yugoslavia o en Polonia. Pero en ciertos momentos parecería, al leerlos, que la evolución dialéctica está “bloqueada”, que no hay lugar para la esperanza. Sin embargo, en otros pasajes, tanto el autor francés como el yugoslavo admiten que la ruptura con el pasado staliniano es profunda, que en verdad algo ha cambiado, que la dominación de la “nueva clase” ha sido seriamente quebrantada, que la liberación está en marcha, que la aparición del descontento

<sup>7</sup> Cfr. mi artículo “Comment Moscou satellisa le H. C. allemand”, *Franca Observateur*, 18-10-1956.

popular tiene carácter irreversible. Pero lo que sacan en conclusión, de todo ello, es la ruina irremediable del “comunismo”, sin indicar claramente qué cosa vendrá en sustitución del monstruo.

Equívoco, éste, tanto más inquietante cuanto que en el análisis de ambos percibimos una extraña indulgencia para con la democracia burguesa occidental, considerada como la única alternativa frente a la “tiranía comunista”.

Parecería que para Djilas y Collinet el régimen ruso es el *único* responsable de la guerra fría y de la división del mundo en dos bloques. El carácter capitalista e imperialista de las democracias occidentales se ve así atenuado. Según Collinet, el capitalismo financiero de los Estados Unidos es un “monstruo mítico”, y Djilas, pese a haber estado en aquel país, niega que los gobiernos occidentales estén dominados por un puñado de monopolios. Collinet se aventura a afirmar que existirían democracias occidentales “limpias de todo vestigio imperialista”, y Djilas, que los Estados Unidos se dirigirían hacia un régimen ¡cada vez más estatal! Silencian el peligro que el *Big Business*, con su pretensión de “liderazgo mundial”, hace correr al mundo. Collinet va aún más lejos, cuando ataca los acuerdos de Bandung, que, según él, sólo serían “un arma contra las democracias occidentales”, y cuando presenta a Mossadegh y a Nasser como simples instrumentos al servicio del expansionismo ruso (!). La fuerza de la requisitoria que se intenta lanzar contra el totalitarismo staliniano y los verdugos del pueblo húngaro, debilitase grandemente por el cheque en blanco así acordado a los agresores de Suez y al colonialismo occidental. ¿Por qué desbarran Djilas y Collinet al término de su análisis? A mi entender, la razón profunda del error que cometen procede de su incapacidad para descubrir un tercer camino, fuera del stalinismo y de la democracia burguesa. Y esta incapacidad se origina en la negativa de ambos a adherir a un socialismo revolucionario que sea auténticamente *libertario*.

Sólo hacen alusiones vagas e insuficientes al gran conflicto entre socialismo autoritario y socialismo anarquista, que dividió tan profundamente al movimiento obrero del siglo XIX. Parecen ignorar que el comunismo totalitario, cuyos males de-



nuncian, fue vituperado, cien años antes, con palabras proféticas, por Proudhon y Bakunin. Para Collinet, y más aún para Djilas, el poder ejercido directamente por el proletariado sería una *ilusión* y una *utopía*. Y sin embargo, ambos se contradicen y delatan inconscientes aspiraciones libertarias. A Collinet se le escapa la reflexión de que “la lógica de la democracia no era el Estado jacobino —por muy buenas intenciones que lo animaran—, sino el Estado que se extingue y transmite sus funciones al conjunto del cuerpo social”. Djilas, por su parte, después de denunciar la intolerancia jacobina de los “comunistas” contemporáneos, exalta “la imperecedera vocación del hombre por la libertad”, para terminar anunciando la proximidad del momento en que la industrialización torne “superfluo” el “comunismo”. Al analizar las reivindicaciones del movimiento clandestino que estaría madurando en la U. R. S. S., Collinet, más preciso que Djilas sobre este punto, escribe —sin llegar más al fondo— que aquéllas “*no parecen adherirse al parlamentarismo occidental, sino que apuntan a la independencia del pueblo y de sus organizaciones económicas y culturales con respecto al aparato del partido y del Estado*”.

Si al hacer su análisis, Djilas y Collinet hubieran comprendido con más claridad estas perspectivas libertarias, habrían columbrado un tercer camino y no habrían caído en ese menchevismo prooccidental que quita fuerza y poder de convicción a sus demostraciones (lo cual no equivale a justificar la pena de prisión infligida a Djilas, hecho que oscurece la aureola del régimen de Tito).

¿Qué enseñanza nos deja todo esto? La de que un socialista revolucionario que se libera del jacobinismo “marxista-leninista” corre serio peligro de reaccionar contra él, al extremo de volcarse hacia las ideologías pequeño-burguesas y contrarrevolucionarias. Sólo hay una manera sana y segura de “desjacobinizarse”, de ubicarse debidamente frente al “socialismo” autoritario: adherir al socialismo libertario, el único valor no desmonetizado de nuestro tiempo, el único socialismo *auténtico*, el único *joven*.