

El final del noble sueño. Cómo el «marxismo occidental» tergiversó al verdadero Marx

Posted on 1 de septiembre de 1998 by Martin Malia

Las ideas importan, y la idea más poderosa del siglo XX fue el comunismo. Irrumpió en escena desde el más improbable rincón de Europa, y durante siete décadas fue una obsesión de la política mundial, polarizando la opinión: para unos era el final socialista de la historia y para otros, la tiranía más total de la historia. La otra novedad revolucionaria de nuestro siglo, el nazismo, pese al supremo horror de su ejercicio del poder, tuvo una vigencia efímera en comparación, y no creó una clientela mundial. Por eso cabría esperar que hoy hubiera un intenso interés por explicar cómo pudo ser que el poder del comunismo creciera durante tanto tiempo y se derrumbara de pronto como un castillo de cartas.

Pero no; seis años después de la caída, el antiguo gremio de los soviólogos permanece virtualmente mudo ante las grandes cuestiones de explicación histórica que las actas del comunismo plantean tan obviamente. En realidad, ochenta años después de 1917, apenas se ha iniciado una historiografía seria de la revolución rusa y el régimen soviético. Hasta ahora, el gran debate ha versado sobre si Octubre fue un golpe de estado o una revolución social.

En realidad, fue evidentemente ambas cosas; el golpe de estado cabalgó a lomos de la revuelta. La cuestión esencial, no obstante, es qué hicieron después los vencedores de la *intelligentsia* con su golpe de estado permanente, y esto apenas ha sido explorado todavía. En contraste, ochenta años después de 1789, la Revolución francesa ya había recibido la atención de gigantes como Jules Michelet, Edgar Quinet y Alexis de Tocqueville.

La primera razón de la miseria de la soviología histórica es que su ciencia social tiende a centrarse en fenómenos como la clase o el rendimiento económico, que son bastante fáciles de definir, de categorizar y muchas veces de cuantificar. Este método no funciona demasiado mal para las «democracias industriales», donde el coeficiente ideológico de la política es relativamente bajo. Aun en tales casos, la cultura y las ideas pierden su estatus como «variables independientes» y se convierten en meros «sistemas de valores» que lubrican las fuerzas sociales más profundas. Pero en los regímenes comunistas, con una ideología obligatoria, este materialismo estructuralista muy pronto se encuentra en apuros. Así, la experiencia soviética ha sido explicada generalmente como una reedición del modelo de la «modernización» forzosa de una Rusia «atrasada», perspectiva según la cual Pedro el Grande se vuelve virtualmente intercambiable por Stalin –hasta que nos paramos a pensar: ¿pero dónde están las glorias resplandecientes de San Stalinburgo?–.

Sin embargo, la causa principal de semejante juicio empobrecido es que el gremio soviológico, por su insensibilidad al poder de las ideas, se expone a verse dominado por consideraciones ideológicas sin reconocerlas como tales. Así, aunque las tergiversaciones de la historia comunista se deben en buena parte a una construcción acrítica de la ciencia social, la ideología inconfesada ha proporcionado el marco en el cual se encuadra esta investigación «positivista».

Hablando en general, el comunismo interesaba en su día a la derecha porque era una amenaza; a la izquierda le interesaba porque podía ofrecer una especie de modelo. Ahora que el comunismo ya no amenaza a nadie, a la derecha no le importa cómo surgió ni por qué terminó tan mal. La izquierda, en cambio, no podía olvidar tan fácilmente el «experimento» soviético –como tampoco podía afrontarlo–. Era doloroso indagar en profundidad los dudosos orígenes y el triste destino del «primer estado obrero del mundo».

La dificultad de afrontar este hecho vino agravada por esa ley de la termodinámica política conocida como «ni un enemigo a la izquierda». Por supuesto, muchos personajes de la izquierda fueron inequívocos sobre la naturaleza antidemocrática del leninismo; desde Léon Blum y Bertrand Russell en 1920 hasta Arthur Schlesinger y Daniel Bell en los años cincuenta. Pero a medida que avanzaba nuestro turbulento siglo, esta postura no siempre fue fácil de mantener. Así, en América, en cuanto el maccarthysmo atacó al comunismo,

tachando a los liberales de subversivos, el anticomunismo quedó desacreditado; en consecuencia, el anti-anticomunismo se volvió honorable para algunos, y el propio comunismo agredido resultaba medio aceptable. Y en el contexto internacional, en cuanto el comunismo fue recusado por Hitler, el antifascismo pasó a estar de guardia permanente para prestarle una legitimidad pseudo-democrática. A la luz de esta herencia, por tanto, hablar mal del difunto «noble sueño», aun hundido en el fracaso, podría parecer un pecado contra la esperanza.

En concreto, el debate soviológico occidental desde Stalin ha versado sobre si el sistema soviético podía describirse propiamente como «totalitario» y por tanto incapaz de reforma, o si el sistema conservaba lo bastante de auténtico socialismo como para llegar a adquirir un «rostro humano». El libro de Abbott Gleason *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War* nos ofrece un primer intento de tratar este debate históricamente.

Como Gleason vivió aquel debate, comienza en tono autobiográfico. Hijo de un «miembro ferviente de la élite de la guerra fría», en las administraciones de Truman y Eisenhower, se desengañó del concepto «maniqueo» del totalitarismo que tenía su padre al conocer, siendo estudiante, la Rusia postStalin y vivir la revuelta de los años sesenta contra los pecados de la democracia americana. Por eso su zozobra fue grande cuando, en sus años maduros, los «neoconservadores» revivieron lo que él había considerado un difunto «concepto propagandístico». Esta evolución es típica de los soviólogos al uso de los últimos veinticinco años.

Gleason arranca del sentido positivo de «totalitarismo» en la Italia de Mussolini durante la década de 1920, y luego pasa a su uso negativo en Alemania por la oposición a Hitler, que Trotsky fue el primero en volver contra Stalin. Pero el corazón del libro se ocupa de la fortuna del término en el Occidente atlántico tras la Segunda Guerra Mundial. Resume las ideas de los principales teóricos del totalitarismo: Hannah Arendt, Carl Friedrich, Zbigniew Brzezinski y Raymond Aron. Luego el libro expone la recusación del concepto por los revisionistas de la ciencia social de los años 1970 y 1980, como Jerry Hough, Stephen Cohen y Sheila Fitzpatrick, y su adopción en las mismas décadas por los disidentes del Este de Europa. El estudio culmina con el *revival* del término por una neoconservadora como Jeane Kirkpatrick, y concluye con su aceptación «imitativa» en Rusia tras la caída.

Este ensayo de historia intelectual avanza seduciéndonos con la perspectiva de clarificación conceptual del que es, después de todo, un término inevitable de nuestra época; pero al final se hunde en una conclusión tan blanda que nunca adivinaríamos que el autor habla de nuestra época. Pues cuando llega a su conclusión, Gleason ha mostrado tantos sentidos del término que éste ya no conserva ningún sentido en absoluto. Y permanece mudo ante la

cuestión central: el término «totalitarismo» ¿corresponde a algo en la historia real? Su única sugerencia es que es demasiado pronto para saberlo:

«Quizá lo que se ha llamado totalitarismo llegará a verse en los próximos años simplemente como el ejemplo más extremo de una fase en la historia humana en que el poder transformador del Estado, de la política, fueron enormemente exagerados por los actores políticos, a costa del cambio económico y cultural más lento y más complejo y probablemente más duradero». En la medida en que este juicio vacuo significa algo, ofrece sólo el tópico más trillado de la ciencia social: que el totalitarismo soviético fue meramente una forma cara de «modernización».

Pero si el totalitarismo no fue más que eso, resulta incomprensible por qué la creencia en sus peligros aterró tan profundamente al mundo liberal durante sesenta años. El totalitarismo, y su forma comunista en particular, deja de ser así un asunto histórico real; se convierte en un mero recurso «propagandístico» en la guerra fría, incluso la «historia interior» de ella.

Ahora bien, por muchos defectos que tenga el concepto de «totalitarismo» y por muchas simplificaciones polémicas que haya sufrido, es evidente que esta palabra se refiere a algo nuevo en la historia de la política y exclusivo de nuestro siglo. Los regímenes de Stalin y Hitler, aunque no fueran en modo alguno hermanos gemelos, tenían ciertos rasgos cruciales en común. Pues estos regímenes no eran meras dictaduras políticas; eran dictaduras económicas, sociales y culturales también. Es decir, que eran o aspiraban a ser «totales»; y ambas pretendieron aniquilar la democracia liberal. Todo esto siguió siendo cierto de la patria del archipiélago Gulag cuando quedó como única superviviente de las dos. Y la guerra fría no fue un mero producto de una malévola retórica propagandística. Fue un conflicto real entre sistemas políticos, sociales y culturales antitéticos que sólo podía terminar con la victoria de uno u otro campo; y la mayoría del mundo no lamenta que no fuera el campo comunista el que venciera.

Pero Gleason, al parecer, teme demasiado hacer el juego a los neoconservadores occidentales como para reconocer este hecho evidente. Y así deja pasar una gran oportunidad de remediar la confusión conceptual sobre una realidad capital de nuestra época.

Esta reticencia no se da en el antiguo mundo comunista. Al contrario; allí la caída llegó como una liberación; así que la luz más clara que hoy ilumina el enigma soviético viene del Este. Según la perspectiva del Este ante el totalitarismo –que no es en absoluto «imitativa», sino producto de una dolorosa experiencia– es en la ideología y no en las fuerzas sociales donde reside la clave.

Para empezar, nada menos que Aleksandr Yakovlev, el padrino de la *perestroika*, declaraba recientemente que la «razón principal» del desastre soviético había sido la «obsesión [marxista] con la lucha de clases –y la lucha de clases en su forma crudamente física– [para lograr] la reorganización final del mundo». Así el marxismo soviético era «un arma en la movilización psicológica colectiva para... tomar el poder, someter y gobernar». El origen de estos rasgos lo encuentra incluso en el joven Marx «humanista», cuya moda en los años sesenta, surgida del revisionismo polaco patrocinado por Adam Schaff, sólo desvió la atención del verdadero marxismo en el poder.

Pero las más sofisticadas explicaciones ideológicas del comunismo vienen de la fuente polaca de Yakovlev, en particular la «escuela de Varsovia de historia de las ideas» de los años 1950-1960. Puesto que en aquel entonces todos los intelectuales del Este tenían que ser marxistas, el único camino hacia una nueva visión del mundo pasaba por una crítica interna del marxismo. La escuela de Varsovia comenzó su crítica volviendo al filósofo y esteta Georg Lukács, que en 1922 había desafiado el marxismo positivista, «darwiniano», de la Segunda Internacional (y heredado por la Tercera) en nombre de un marxismo dialéctico, hegeliano. Para Lukács, este Marx olvidado ofrecía una unidad dinámica de teoría y práctica en consonancia con la revolución que Lenin hacía por entonces.

El resultado más conocido del reto de Lukács es hoy el «marxismo occidental»; un marxismo sin proletariado, que conserva sólo su función de crítica cultural de la civilización burguesa, como en la Escuela de Frankfurt. En el Este, no obstante, Lukács fue utilizado primero para «humanizar» el marxismo estalinista, como preludio para liberalizar el socialismo estalinista. Tras el desastre de la insurrección húngara de 1956, no obstante, los herederos de Lukács en Budapest recurrieron a explicaciones sociológicas del fracaso del comunismo, como en la antaño elogiada teoría de George Konrad e Ivan Szelenyi de la *intelligentsia* como la «nueva clase» del sistema (*The Intellectuals on the Road to Class Power*, 1979). En Varsovia, por otra parte, desde 1956, los disidentes buscaron la causa del fracaso del sistema no en un grupo social sino en las propias ideas de Marx. La ruptura decisiva fue obra del filósofo Leszek Kolakowski, para quien Lukács había revelado que Marx no era básicamente un científico social sino un «filósofo alemán», cuya «fantasía» de una total emancipación humana a través de la guerra de clases, si se seguía literalmente como en el leninismo, no produciría la liberación, sino la total esclavitud social.

Andrzej Walicki, que fue colega de Kolakowski en la Escuela de Varsovia, ha recogido ahora esta perspectiva y la ha elaborado en sus detalles históricos desde el surgimiento del marxismo a comienzos de la década de 1840 hasta el hundimiento de la principal encarnación del movimiento en 1989-1991. Walicki, sin embargo, no es filósofo sino eslavista, y comenzó su salida del marxismo usando la «sociología del conocimiento» de Karl

Mannheim para relacionar el pensamiento político con el contexto histórico. Primero produjo estudios importantes (en polaco y en inglés) de sendos movimientos ideológicos en Rusia: la esclavofilia de la clase alta conservadora y el populismo (socialismo campesino). Luego, desprendiéndose progresivamente del marxismo, pasó a investigar el occidentalismo liberal ruso y el nacionalismo romántico polaco. Por sus logros durante cuatro décadas, Isaiah Berlin le ha llamado nuestro más destacado historiador intelectual de Rusia. A esto debe añadirse que la obra de Walicki tiene siempre una dimensión cívica, basada en la creencia de que Polonia no podría ser libre si Rusia no lo fuera también, y que, en este riesgo compartido, Polonia era el puente cultural hacia Occidente.

Dado este proyecto, la presente investigación del marxismo por Walicki es inevitablemente una crítica de las distorsiones occidentales contemporáneas de los problemas del Este. Esto implica específicamente una doble revisión: revisar por un lado la tergiversación de Marx por el marxismo occidental, y por otro, la tergiversación del socialismo soviético por la soviología dominante. Para los marxistas occidentales, el comunismo representa una traición a Marx, y es por tanto irrelevante a la hora de juzgar el valor «emancipatorio» duradero de Marx; y para la soviología occidental dominante, el marxismo es meramente marginal, pues el orden soviético fue producto de fuerzas sociales autopropulsadas. (Así Walicki responde también implícitamente a figuras como George Lichtheim y Schlomo Avineri, para quienes Marx era un socialdemócrata cuya visión fue desnaturalizada por el atraso ruso.) Frente a estas tesis conocidas, Walicki piensa que el marxismo bien entendido lleva lógicamente (aunque no inevitablemente) al totalitarismo comunista. *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom* encara así de frente las grandes cuestiones. El resultado es una obra maestra, en cuanto historia de las ideas y en cuanto análisis del fenómeno soviético.

El libro toma su título de la famosa definición de Engels de la revolución marxista como «salto del reino de la necesidad al reino de la libertad», y sigue la transformación de esta utopía desde la teoría hasta la práctica comunista. Con este énfasis en la ideología, Walicki no pretende negar la importancia de las fuerzas sociales o de la herencia nacional en la formación del sistema soviético. Pero sostiene que interpretar el comunismo como resultado sobre todo de procesos sociales, y especialmente de «la singular cultura política de Rusia», equivale a «disolver el problema crucial», «exculpando al marxismo y echando la culpa a factores externos a él y ausentes en Occidente». Cuando en realidad fue el marxismo el factor decisivo, el *sine qua non*, que determinó que Rusia tomara el camino del comunismo y no el de algún modo más trivial de «modernización».

Walicki parte, no del Marx científico social ante el capitalismo, sino del Marx metafísico que afronta un problema filosófico central: la naturaleza de la libertad. Claro que la respuesta de

Marx nada tiene que ver con lo que entendiera por esa palabra, por ejemplo, un John Stuart Mill; es más bien la negación de todo concepto liberal de la libertad. Es lo que Isaiah Berlin llama libertad «positiva» en oposición a la libertad «negativa»; esto es, una libertad para llegar a ser el yo «real» esencial de uno, más que una libertad respecto a la coerción exterior. Para Marx, a partir de *La ideología alemana*, de 1845, la condición humana está determinada por la dependencia alienante respecto a la naturaleza y la alienante división en clases sociales en guerra, una escisión de la unidad primordial de la humanidad producida por la división del trabajo necesaria para dominar la naturaleza. Por tanto, la idea de Marx de la emancipación frente a estas fuerzas deshumanizadoras, no significa la libertad individual, sino la liberación de la especie en su conjunto, que llegará sólo al cabo de la larga marcha de la historia.

Esta emancipación colectiva será fruto del mismo proceso de dependencia que el histórico camino del Calvario de la humanidad, proceso que Walicki llama de «alienación autoenriquecedora». Así la especie debe pasar por las degradaciones de la esclavitud, la servidumbre y la explotación del trabajo asalariado, a fin de construir la capacidad productiva para liberarse tanto de las fuerzas ciegas de la naturaleza como de la división en clases dentro del cuerpo social, y así llegar a ser al fin su propia dueña. Y esto sucederá cuando la humanidad haya logrado un completo control racional sobre su entorno natural y social, en una reordenación racional del mundo que traerá el florecimiento del potencial creativo de la humanidad. Walicki advierte puntualmente la deuda de esta visión con Hegel, y a través de él, con el providencialismo cristiano; el comunismo de Marx representa así la gran «utopía milenaria» de la era moderna, la «redención colectiva de la especie» en forma «secularizada».

¿Y cómo alcanza concretamente la humanidad esta utopía? La respuesta es: mediante el dominio racional de la «anarquía» generada por la libertad individualista del liberalismo burgués, que en la práctica significa sólo una «libertad para explotar el trabajo». Según Marx, los mayores obstáculos para la emancipación humana son las dos deidades del panteón liberal: la propiedad privada y el mercado. Y de estas dos, en opinión de Walicki, Marx consideraba el mercado la más siniestra, puesto que él produce la anarquía, mientras que la propiedad privada capitalista al menos organiza la producción racionalmente como preludio al comunismo. En efecto, Marx llevó tan lejos su rechazo de la «producción de mercancías para el intercambio» que exigió la abolición del dinero, al que consideraba la forma más deshumanizada de sometimiento del hombre a las cosas creadas por él. El programa concreto de Marx para alcanzar el comunismo era, por tanto, la abolición de la propiedad privada, el mercado y el dinero.

Pero lo extraño es, como subraya Walicki, que los soviétólogos y marxistas occidentales no

suelen percibir que éste fuera el programa de Marx. Al contrario, su opinión dominante es que, a diferencia de los socialistas «utópicos», Marx no tiene una visión ideal del futuro, y que su teoría trata sólo del «conocimiento científico de las leyes de la historia». Sin embargo, en realidad, la crítica del capitalismo de Marx implica claramente la abolición de sus rasgos principales: la producción de mercancías y el intercambio monetario. Y aunque sin dar el plan detallado para la transición, enuncia explícitamente esta meta en *El capital* y en su última declaración programática, la *Crítica del programa de Gotha* de 1875.

¿Por qué, entonces, esta ceguera ante lo evidente? La respuesta es que desde que Stalin demostró que este programa completamente utópico sólo podía realizarse mediante la coerción y el terror masivos, la mayoría de los marxistas han retrocedido ante él, o han fingido incluso que no existe. Este es el origen del marxismo occidental, que ignoraba las aplicaciones orientales de la doctrina a fin de salvaguardar su valor «crítico» para uso occidental. Pero el ejemplo más elocuente de esta ceguera autoinfligida lo proporciona la corriente dominante de la sovietología revisionista occidental, que sostuvo que la economía soviética semimercantil de los años 1920, la NEP, seguía el verdadero rumbo marxista y junto a ella el comunismo de guerra de 1918-1921 y los planes quinquenales de Stalin eran «aberraciones». Y esta concepción, como observa Walicki, llevó a la principal figura de esta escuela, Moshe Levin, a darle la vuelta al Marx más básico, declarando que «la doctrina de las relaciones mercantiles en el socialismo» expresada en «la *Economía del período de transición* de Bujarin, era una vieja doctrina socialista claramente enunciada por Marx y Engels».

Pero Bujarin no creía tal cosa; para él el mercado sólo era un medio provisional de alcanzar una sociedad totalmente planificada –es decir, sin mercado–; y creía en este programa extremista porque tal era en efecto la doctrina de Marx y Engels, así como de todos los bolcheviques, desde Lenin a Trotsky y Stalin. Todos creían también la fábula de que tal sociedad organizada «racionalmente» sería creada prácticamente por el capitalismo maduro, haciendo posible así el comunismo inmediatamente después de que el proletariado tomara el poder. Y así, en la «vieja doctrina socialista» de los Fundadores, la sociedad comunista adoptaría la forma de «una inmensa fábrica». Para Walicki, es esta racionalidad cuartelera lo que constituye el potencial básico del marxismo para la tiranía.

Desde la conclusión de *El capital* en 1867, este potencial sería desarrollado en versiones cada vez más simples por los herederos de Marx. El proceso comenzó en el decenio siguiente cuando Engels se convirtió en el principal exégeta del sistema de su colega. En décadas recientes, y bajo la influencia de la lectura marxista occidental de los manuscritos tempranos del maestro, aquella transición ha sido interpretada como una traición del «positivismo» vulgar al «verdadero» Marx. Y sin embargo, el hoy famoso joven Marx fue desconocido hasta

la década de 1930, y las glosas de Engels sobre el sistema, desde el *Anti-Dühring* de 1877, sólo eran inferiores al mismo *El capital* a la hora de definir lo que tanto la Segunda como la Tercera Internacional entendían que era el marxismo. Walicki, por tanto, sitúa a Engels en su lugar como cofundador del marxismo que efectivamente influyó en la historia.

Para Walicki, Engels no fue tampoco un «positivista». Su posición, antes bien, como él mismo la definió, era el «materialismo dialéctico», que es más metafísico que el positivismo y más mecanicista que la «alienación autoenriquecedora» de Marx. La diferencia es que para Marx la dialéctica es una fuerza impetuosa, prometeica, mientras que para Engels se convierte en una necesidad histórica que marcha en formación cerrada, conduciendo implacablemente a un mundo racional, sin mercado. Engels llamó a esta visión «socialismo científico», fórmula que definiría el marxismo para siempre. En esta perspectiva, además, la libertad humana se convierte para Engels en la «comprensión de la necesidad», o aceptación interior de la férrea lógica de la historia, principio que llegaría a ser la base metafísica de la sumisión al poder soviético. El efecto perverso de este «fatalismo» se acrecentó cuando Engels fundió el materialismo histórico de Marx con su propia «dialéctica de la naturaleza», creando así lo que Václav Havel llamó más tarde «una teoría universal de todo».

A la muerte de Engels, en 1896, el marxismo se había convertido en la ideología oficial del mayor partido obrero de Europa, la socialdemocracia alemana, que en su programa inaugural de Erfurt de 1891 abrazó la teoría revolucionaria del *Manifiesto* original de Marx. Al mismo tiempo, no obstante, el limitado constitucionalismo de Alemania permitía a este partido volverse reformista y parlamentario en la práctica. Y esta contradicción provocaría, en 1917, la controversia más fundamental sobre cuál era el «verdadero» sentido del marxismo: ¿era el compromiso de la Segunda Internacional con la necesidad histórica de alcanzar el socialismo?, ¿o bien la apuesta de Lenin por la lucha de clases y la voluntad política de llegar allí?

Walicki responde que, contra la suposición habitual, el leninismo tenía la razón. Aunque ambos movimientos descienden históricamente del marxismo, la socialdemocracia abandonó gradualmente la esencia utópica de la doctrina por un estado del bienestar financiado por los impuestos sobre el mercado. El «revisionismo» de Eduard Bernstein comenzó la retirada en 1899 al declarar que, en el socialismo, «el movimiento lo era todo» y «la meta final nada». La mayoría del partido, encabezada por Karl Kautsky, condenó esta posición como una desviación fundamental respecto a Marx; y en efecto, lo era. Esta reafirmación de la «ortodoxia», no obstante, seguía siendo ambigua; pues Kautsky esperaba que la lógica del desarrollo capitalista conduciría, a través de una mayoría parlamentaria, al comunismo sin mercado y sin dinero de Marx –una ilusión palmaria–. Así, cuando la Primera Guerra Mundial y el *shock* del ejemplo bolchevique forzaron a la Socialdemocracia a elegir sus prioridades,

Kautsky abandonó explícitamente la utopía comunista por la democracia parlamentaria como un bien en sí mismo, posición que Marx siempre había denunciado como «pequeño-burguesa».

La ortodoxia de la Segunda Internacional tuvo un destino exactamente inverso al ser importada en Rusia, donde no había una semiconstitución que diera la ilusión de una transición electoral al comunismo. Georgy Plejanov, en la década de 1880, hizo aún más estricto el fatalismo de Engels al sostener que, para alcanzar la meta de Marx, Rusia necesitaría dos revoluciones: la primera burguesa y la segunda proletaria. Pero después de 1905, este rígido guión chocó con una dinámica marxista más profunda: la de la alienación social. Y así en 1917, el menchevique Plejanov era arrollado por el bolchevique Lenin. Para Plejanov, el materialismo histórico había sido una teoría del progreso a través del desarrollo de las fuerzas productivas; para Lenin, se convirtió en una teoría de la lucha de clases que conduciría a la inmediata revolución.

Por eso es erróneo decir que Lenin regresó a una tradición revolucionaria minoritaria específica de Rusia. Walicki considera, sí, que Lenin tenía una gran deuda con el populista Nikolai Chernichevski, en su intenso odio a los liberales, mayor del que pudiera encontrarse en la izquierda occidental; pero muestra también que el radicalismo elitista de Lenin era muy occidental, jacobino –o, más exactamente, *babefista*, pues la idea de Babeuf de la democracia dictatorial implicaba la expropiación de toda propiedad privada. En cuanto a la innovación principal de Lenin –el Partido–, Walicki sostiene que, aunque no tenga un precedente directo en Marx, sí hay una profunda conexión entre la idea de Marx del comunismo como dominio consciente sobre el destino colectivo de la humanidad y la idea de Lenin del Partido como la vanguardia que controla el movimiento de masas espontáneo.

Y esta conexión explica la más extraordinaria de las hazañas leninistas: el comunismo de guerra. Para Walicki, este episodio no fue en modo alguno una respuesta pragmática a las exigencias de la guerra civil, argumento que usan los revisionistas para minimizar sus excesos. Fue un grandioso experimento utópico, según dejó claro entonces la obra mesiánica de Bujarin *ABC del comunismo*. Bujarin lo explicó más tarde así: como los bolcheviques creían que su revolución fracasaría, intentaron un inmediato salto al comunismo a fin de dejar un ejemplo glorioso para el futuro, como la Comuna de París.

De este modo recayó en Stalin el ejecutar el salto definitivo y «exitoso» a la utopía, pues sus planes quinquenales traducían al fin en instituciones duraderas el programa de Marx de abolir «la producción de mercancías para el intercambio». Desde luego, estos «planes» no eran auténticos planes, puesto que el control total de la vida económica al cual aspiraban es imposible. Representaban más bien la aplicación de métodos militares al desarrollo

económico; pero su derroche y brutalidad fueron camuflados y a la vez legitimados por la mística marxista del comunismo como control «científico» de la realidad. Por un proceso parecido, la metafísica cientificista de Engels y Plejanov se convirtió en normas obligatorias para lograr la completa politización de la cultura.

Evidentemente, este programa «total» no fue impulsado por el mero nacionalismo ruso, como se afirma con frecuencia. En realidad, el Partido justificaba meticulosamente cada una de sus acciones con categorías marxistas, y se esforzó por crear un nuevo hombre socialista mediante una incesante «agit-prop». El propio líder escribió el capítulo sobre el materialismo dialéctico en la biblia del partido, el *Curso abreviado* de 1938, y casi su último acto fue componer un esquema, inspirado en Engels, para la planificación soviética: *Problemas económicos del socialismo en la URSS* de 1952. Así Stalin alcanzó, según Walicki, la cima orwelliana del totalitarismo.

Desaparecido Stalin, no obstante, el mismo Walicki sucumbe a una forma de revisionismo respecto al concepto que de modo tan convincente acaba de rescatar de manos de los revisionistas. Para Walicki, el totalitarismo es (correctamente) no sólo un asunto de instituciones, sino que necesariamente entraña el celo utópico. Puesto que tal celo desapareció en gran parte bajo Breznev (y en Polonia desde 1956), considera que el comunismo se volvió «post-totalitario», con lo que quiere decir que el comunismo tardío era diferente en esencia del totalitarismo leninista-estalinista. En realidad, en el sentido que le da Walicki, «posttotalitarismo» adquiere unas connotaciones proto-liberales bastante improbables. Así, tras describir el retorno de Khrushchev a un leninismo ingenuo, considera que Breznev evoluciona hacia el imperio de la ley. E interpreta la importancia ascendente de la *nomenklatura* como un creciente «pluralismo» e incluso como presagio de la empresa de mercado.

Ahora bien: aunque sin duda el comunismo se iba desintegrando bajo Breznev, esto no significa que la bestia estuviera muerta. Antes bien, la mejor descripción del comunismo tardío es la de Adam Michnik: «totalitarismo al que le han roto los dientes», pero totalitarismo al fin y al cabo. Después de todo, desde el proceso a los escritores Sinyavski y Daniel en 1966 hasta el arresto de Sajarov en 1980 por protestar contra la invasión de Afganistán, todo disidente destacado fue detenido o expulsado de Rusia. Al mismo tiempo, Moscú apuntaba sus misiles SS-20 sobre Europa occidental para dividir a la OTAN, y prevalecer así por fin en la «lucha de clases internacional».

Si Walicki no tiene en cuenta tales signos de prolongada vitalidad soviética ello se debe a su actitud hacia Solidaridad, cuya estrategia de «revolución autolimitadora» él encontró demasiado arriesgada, evidentemente. De este modo critica a aquellos intelectuales polacos

que, hasta el mismo 1989, necesitaron un «dragón totalitario» para la «movilización ideológica». Pero los intelectuales de Solidaridad estaban haciendo historia, no escribiéndola; y en su lucha de liberación, el poder moral del antitotalitarismo era el único poder que poseían.

Además, la valoración que Solidaridad hacía de su enemigo era básicamente correcta, puesto que el sistema, aun privado de celo, no iba a marchitarse solo. Pues la utopía comunista llevaba ya mucho tiempo cosificada en plúmbeas instituciones: el Partido, el Plan, la Policía. Y el sistema todavía tenía dientes suficientes para imponer en una noche de 1981 el «estado de guerra» del general Jaruzelski –que quizá no era totalitarismo puro, pero sí una terrible acción policial total en todo caso–.

Y este comunismo cosificado no se habría acabado hasta que se acabó; resultó que no había término medio entre conservarlo y rechazarlo. Esto se puso de manifiesto cuando Gorbachov intentó liberalizar el sistema preservándolo al mismo tiempo. Con ello, sin darse cuenta, abrió el camino a fuerzas extrañas al partido y decididas a acabar con el comunismo por completo, porque comprendían que ni siquiera el totalitarismo arrepentido era reformable. Y así la libertad negativa, o la prosaica ausencia de coerción política, reemplazó a la positiva falta de libertad del utopismo marxista.

Esta visión del comunismo tardío, con mayor simpatía por el mejor momento de Polonia como puente entre Rusia y Occidente, habría preparado mejor el libro de Walicki para su resonante conclusión: «nunca más» deben sacrificarse «categorías enteras de personas o generaciones enteras» en aras de una «auténtica libertad».

© Times Literary Supplement.

Traducción de Guillermo Solana

Autor: ABBOTT GLEASON

Autor-2: ANDRZEJ WALICKI

Edicion: Oxford University Press

Edicion-2: Stanford University Press

Título: Totalitarianism. The Inner History of the Cold War

Título-2: Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia