

ANARQUISMO, SOCIALISMO Y COMUNISMO

Luis García San Miguel

El movimiento socialista tiene antecedentes remotos en Platón y, posteriormente, en las revueltas campesinas de los anabaptistas protestantes, en los ingleses Moro y Wistanley, en Babeuf, Owen y Fourier, para mencionar sólo a algunos de los más conocidos. Sin embargo la teoría socialista sólo adquiere su pleno desarrollo a partir de Marx y Engels, en el siglo XIX. Dentro de la misma cabe distinguir tres grandes tendencias: el comunismo, el anarquismo y la socialdemocracia, en el interior de las cuales habría que señalar una gran muchedumbre de tendencias y subtendencias, a menudo tan enfrentadas entre sí como con su gran enemigo, el capitalismo

Este rasgo negativo constituye, por cierto, el punto de coincidencia entre todas las tendencias: la eliminación del sistema económico capitalista y su substitución por otro en el que los medios de producción sean propiedad de la sociedad y no de los particulares. Las discrepancias se plantean principalmente, en cuanto al modo, pacífico o violento, de producir el cambio, a la dirección, espontánea u organizada, del mismo y a la estructura, estatal o “privada”, de la economía.

I. De igual forma que el anticapitalismo constituye la señal de identidad de todo el socialismo, el antiestatismo distingue a

todas las tendencias del movimiento anarquista. El anarquismo es un socialismo antiestatal, lo que lo distinguirá del comunismo y de la socialdemocracia, que no pretenden eliminar sino fortalecer el Estado.

Entre los representantes del pensamiento anarquista hay que mencionar en primer lugar al inglés Godwin (1756-1836), personaje curioso, autor de un libro titulado *Una investigación sobre la justicia política y sobre su influencia en la virtud y en la felicidad universal* (1793), que gozó de una popularidad momentánea y pronto cayó en el descrédito. Aunque enemigo declarado del matrimonio, se casó con Mary Wolstonekraft, con la que tuvo una hija que a su vez se uniría al poeta Shelly. Fue éste quien, a través de su poesía, difundió el espíritu de Godwin, “en la forma de una fraternidad humanitaria, de un amor universal y generoso. El anarquismo racionalista de Godwin continúa viviendo en el lirismo incomparable de Shelly” (Henri Avron: *L'anarquisme* PUF, Paris 1964, pág. 30). “No olvidemos (escribió Godwin) que todo gobierno es un mal: que constituye la abdicación de nuestro juicio y de nuestra conciencia... Sociedad y Estado difieren entre sí, no sólo por sus caracteres sino también por su origen. La sociedad nace de nuestras necesidades, el Estado de nuestras maldades. La sociedad es un bien, el Estado cuando mucho un mal necesario” (citado por Avron, págs. 26-27).

En 1844 aparece *El único y su propiedad* de Max Stirner una de las obras más originales del pensamiento anarquista y quizás también del pensamiento político de todas las épocas, aunque posiblemente por su radicalismo no haya tenido apenas seguidores. “El Estado (escribe) sólo tiene un fin: limitar, domar, sujetar al individuo, subordinarlo a algo *general*; sólo puede subsistir mientras el individuo no lo sea todo; no es más que la manifestación evidente de la limitación de mí mismo, de mi restricción, de mi esclavitud” (cit. por Avron, págs. 35-36).

Stirner trata de llevar al límite las consecuencias del propio yo como un hecho irreductible, absolutamente desligado de cual-

quier vínculo. Ni siquiera la adopción de lo que los existencialistas llamaban proyecto y los anglosajones suelen designar como “plan de vida”, puede comprometer a un individuo que adopta libremente en cada momento sus decisiones. El yo, tal como Stirner lo concibe, viene a ser una realidad absolutamente pro-téica e imprevisible, dotado de una especie de creatividad total que se agota en sí misma.

No por ello rechaza Stirner la “asociación” con otros individuos, pero siempre sobre la base de la libertad recíproca. El yo no es un ser aislado pero no aceptará otros vínculos que los que, cómo y cuándo, él establezca. La impresión que recibe el lector es la de un intento de vuelta al estado de naturaleza: individuos no sometidos a ningún poder político, económico o social.

Cabe preguntarse, no obstante, como serían las relaciones interpersonales en esa situación. ¿Atendería cada uno a su propio interés de manera egoísta? Si así fuera cabe suponer que, en ausencia de un poder que contuviera los diversos egoísmos individuales, éstos no tardarían en producir un conflicto generalizado, la guerra de todos contra todos, que era, como sabemos, la hipótesis de Hobbes. Algunas expresiones de Stirner recogidas por Daniel Guérin vendrían a confirmar esta interpretación: “la pasión que empuja la pluma de Stirner la sumerge, a veces, en paradojas”. Deja caer aforismos asociales: “No aspiramos a la vida común sino a la vida aparte”. ¡El pueblo ha muerto! ¡Buenos días a Mí! ¡La felicidad del pueblo es mi felicidad! Si es justo para mí, es justo. Es posible que no sea justo para los demás; es asunto suyo y no mío: que se defiendan por sí mismos (*L'anarchisme*. Gallimard, París, 1965, pág. 34).

Pero también añade Guérin que estos exabruptos ocasionales no traducen quizás el fondo de su pensamiento. Stirner, a pesar de sus exageraciones de eremita, aspira a la vida comunitaria: “como la mayor parte de los aislados, de los encerrados en sí mismos, de los introvertidos, tiene de ella una nostalgia lacerante. A quien le pregunte cómo su exclusivismo podría permitirle vivir en socie-

dad, le responde que sólo el hombre que ha comprendido su 'unicidad' puede tener relaciones con sus semejantes. El individuo necesita amigos, si, por ejemplo, escribe libros necesita oídos. Se une con su prójimo para reforzar su poder y cumplir con la fuerza común lo que cada uno no podría aisladamente". "Si hay detrás de ti (escribió Stirner) varios millones de personas ('autres') para protegerte, formáis en conjunto un poder importante y tendréis fácilmente la victoria". Pero, a condición (añade Guerin) de que las relaciones con el otro sean voluntarias y libres, constantemente revisables... "La sociedad (Stirner de nuevo) se sirve de ti, tu te sirves de la asociación". Ciertamente (comenta Guerin) la asociación implica un sacrificio, una limitación de la libertad. Pero... "es mi interés personal (dice Stirner) lo que me lleva a realizarlo" (ob. cit. págs. 34-35).

Si esta interpretación fuera correcta estaríamos ante un Stirner hobbesiano, que preconizaría un egoísmo inteligente en las relaciones interpersonales, una especie de "do ut des".

Pero sea lo que sea del individuo en el estado de la naturaleza y de sus relaciones con los demás cabe preguntarse cómo puede llegarse a esa situación que, como a cualquiera se le ocurre, supone un cambio radical en el estado de cosas existente en el momento en que Stirner escribía. La propuesta de Stirner era revolucionaria, pero para hacer una revolución hay que disponer de medios. Por de pronto de lo que los marxistas llamaban un "sujeto revolucionario", quizás también de una dirección política y una cierta táctica. Pero no parece que este asunto le haya preocupado a Stirner. ¿Se limitaba a extraer las consecuencias de su individualismo radical, desentendiéndose de la forma de ponerlas en práctica? ¿Estaba quizás implícito en ese individualismo el rechazo de toda acción colectiva disciplinada, siendo así que sin cierta disciplina (como Lenin sabía) no resulta fácil, ni quizás posible, hacer la revolución? ¿Confiaba en que en un determinado momento se produjera espontáneamente un movimiento subversivo?

Stirner, por otra parte, admite la propiedad y el uso del dinero en su asociacionismo. No resulta extraño, en consecuencia, que se haya calificado su pensamiento de conservador: “En resumidas cuentas el asociacionismo de Stirner es bastante conservador (escribe Avron): mantiene la propiedad privada, la organización del trabajo y el dinero. A decir verdad se trata de un simple cambio de signo: la Sociedad se mantiene, pero se la interpreta de manera individualista. Con razón... Karl Marx no ve en la asociación de los egoístas de Stirner más que una interpretación nueva del mundo existente” (ob. cit. pág. 86).

El tercer gran representante del pensamiento anarquista es el francés Proudhon (1809-1864), personaje complejo que aunaba, de una manera no fácilmente comprensible, radicalismo y moderación. Se dice de él que trataba de mantener las tradiciones del pequeño burgués al tiempo que propugnaba un cambio radical en la organización política y social. Pero ese radicalismo en cuanto a los fines se conciliaba, a su vez, con una gran moderación en los medios. Pacifista, quizás reformista convencido, esperaba el advenimiento de la nueva sociedad que defendía a través de una lenta evolución. Anticapitalista, reconocía el valor de la libertad económica.

Proudhon proponía un modelo de organización económica, que designaba como “mutualismo”, basado en la estructura democrática de la empresa. Frente al modelo capitalista en el que el poder residía en lo que hoy llamaríamos accionista, defendía una especie de democracia industrial en la que el poder estaría en manos de los trabajadores que elegirían los puestos directivos. Es lo que luego, en la época de Mayo del 68, se llamaría “autogestión” sobre lo que si el lector no me lo toma a mal, me permito remitirle a mi ensayo *La sociedad autogestionada. Una utopía democrática*.

Un banco, el famoso “banco del pueblo” se encargaría, por otra parte, de suministrar a las empresas los créditos a un interés

casi simbólico. Todos los trabajadores participarían en los beneficios y se respetaría la libre competencia.

El modelo constituye, como puede verse, una especie de curiosa síntesis capitalismo-socialismo. Del primero mantiene la propiedad, o la posesión privada (no estatal) de los medios de producción y la competencia entre empresas. Del segundo el igualitarismo económico y la eliminación de la “explotación” capitalista, pues en el sistema proudhoniano el obrero trabaja para sí mismo y no para el empresario.

Naturalmente para que el sistema pudiera funcionar se requeriría cierta vigilancia, posiblemente severa, con el fin de evitar que, en un régimen de libre competencia, unas empresas explotaran a las otras. Este es uno de los problemas difícilmente resolubles por la teoría anarquista, pero Proudhon posiblemente confiaba en que los individuos, liberados de la opresión estatal y capitalista, lograrán un espontáneo equilibrio.

Según Guerin los anarquistas no sólo no son partidarios de la desorganización sino buenos organizadores, como la experiencia de la Comuna parisina puso de relieve: “los anarquistas (escribe) no serán solamente partidarios de la verdadera organización, sino como reconocerá Henri Lefebvre en un libro reciente sobre la Comuna ‘organizadores de primera clase’. Sin embargo este filósofo cree percibir ahí una contradicción bastante sorprendente que se encuentra en la historia del movimiento obrero hasta nuestros días y especialmente en España. Pero eso no puede sorprender (comenta Guerin) sino a aquellos para los que los libertarios son *a priori*, desorganizadores” (*L’anarchisme*, pág. 5).

Ciertamente los anarquistas reconocen la necesidad de la organización, como algunos textos de Proudhon y otros del ruso Voline, ponen de manifiesto. Pero es más fácil decirlo que hacerlo. Los anarquistas reconocen formas de organización, a condición de que sean voluntarias y reversibles y, por supuesto, de que partan de la base y no sean impuestas desde arriba. Por eso se oponen al Estado democrático tanto como al absoluto, aunque

Stirner reconozca cierto progreso en la democracia. Pero cabe preguntarse legítimamente cómo sería una organización centralizada construida sobre la base de uniones voluntarias y revisables entre organizaciones de diversa índole y, dentro de cada una de ellas, entre individuos que podrían entrar y salir libremente. Si a eso se añade que las organizaciones así creadas no dispondrían de poder coactivo, se justifica el escepticismo acerca de la efectividad, ni siquiera de la viabilidad, de tal organización.

Se ha dicho, con razón a mi juicio, (vid de nuevo sobre esto *La sociedad autogestionada*) que un sistema organizativo de este tipo sólo podría funcionar en comunidades agrícolas de reducidas dimensiones. Efectivamente no se imagina una sociedad industrial compleja “organizada” bajo esos supuestos. Resulta comprensible, por tanto, que el anarquismo haya sido calificado de tradicionalista o reaccionario. Puede serlo en la medida en que al defender un ideal utópico contribuye a consolidar los Estados existentes, pero también en cuanto nace en sociedades agrícolas atrasadas y, consciente o inconscientemente, trata de frenar el tránsito hacia la modernización. Cosa diferente, en la que ahora no voy a entrar, es la de si ese tránsito constituye o no un progreso real.

El cuarto gran representante del pensamiento anarquista es el ruso Bakunin (1814-76), hijo de familia noble, de temperamento exaltado, que llevó una vida bohemia y murió en la miseria.

Con Bakunin el anarquismo cambia de signo. Hasta entonces había defendido la propiedad privada, como ámbito de realización de la individualidad y una cierta forma de propiedad o posesión colectiva pero igualmente privada, independiente de la sociedad y del Estado, con Proudhon. Con Bakunin la doctrina adquiere un carácter colectivista (la sociedad, pero en la práctica el Estado se convierte en gran propietario) y socialista o comunista.

Bakunin, a quien algunos consideran como el más ateo de los anarquistas es también, por supuesto, enemigo del Estado. Pero al mismo tiempo partidario de la propiedad colectiva, social, o

como quiera llamársela (digamos de paso que, en este punto los anarquistas se enredaban en cuestiones terminológicas, como Guerin puso de relieve refiriéndose a los debates que tuvieron lugar en el seno de la Internacional. Algunos se negaban a utilizar la palabra “Estado”). En un texto recogido por el autor antes citado dice Bakunin: “Voto por la colectivización del suelo en particular y, en general, de toda la riqueza social... (por) la expropiación legal de todos los propietarios actuales, por la abolición del Estado político y jurídico que es la sanción y la única garantía de la propiedad actual. En cuanto a la organización posterior (...) opto por la solidaridad de las comunas (...) tanto más voluntaria cuanto que esta actuación solidaria implica la organización de la sociedad de arriba a abajo” (*L’anarchisme*, pág. 73).

Ahora bien, si se quiere colectivizar la propiedad, alguien habrá de tener la titularidad y el control de la misma y, si se excluye la titularidad de un solo individuo, no cabe otra solución que concederla a un sujeto colectivo y ese sujeto será el Estado, aunque no queramos darle ese nombre, que habrá de tener algún poder coactivo para que el control pueda ser efectivo. No se ve, por otra parte, cómo la propiedad estatal puede conciliarse con el funcionamiento autogestionado de las empresas. Los trabajadores, ¿tendrían en depósito o préstamo las empresas? ¿Podría el “Estado” imponerles condiciones, dirigir la política económica? No parece haber término medio entre un sistema comunista, en el que el Estado (en realidad la administración o el partido) dirige la economía y donde los trabajadores son asalariados suyos y otro en el que los trabajadores son propietarios de la empresa sin que nadie intervenga en ella desde fuera. En el primer caso será difícil evitar la “explotación” de los trabajadores por el Estado (por la burocracia dirigente). En el segundo, la de unas empresas (en realidad de los trabajadores propietarios de las mismas) por otras. En cualquier caso alguna dirección centralizada y coactiva será

necesaria y el problema real será el de las facultades y el poder de la misma.

Hasta Bakunin la doctrina anarquista fue pacifista pero con él adquiere un carácter revolucionario, en el doble sentido de intentar a corto plazo una transformación radical de la sociedad y de recurrir a la violencia, una violencia generalmente dirigida contra personalidades destacadas del mundo de la política. Por otra parte el anarquismo va perdiendo fuerza, emparedado entre la socialdemocracia y el comunismo autoritario, y se refugia en el sindicalismo. España e Italia son sus últimos reductos. En la revolución rusa desempeña cierto papel inicial pero pronto sucumbe ante los bolcheviques que se hacen con el control de todo el poder. El anarquista Voline supo verlo desde el primer momento: *“Todo el poder para los soviets se convertirá, al final, en la autoridad de los líderes del partido... ¿no preveis... lo que dirá el ciudadano Lenin cuando el poder actual se consolide y sea posible no prestar oídos a la voz de las Masas?”* (citado por Guerin en págs. 102-103).

Suele mencionarse también entre los teóricos del anarquismo al escritor Tolstoi (1828-1911) teñido de religiosidad cristiana: *“La solución que preconiza (escribe Avron) se inspira en el postulado del amor. Cada uno trabaja según sus fuerzas; pero no obtiene sino lo que necesita. De este modo el hombre no asegura solamente su propia subsistencia sino también la de los enfermos, los viejos y los niños. Tolstoi reclama la exclusión de todo interés personal en nombre del Evangelio y también pensando en los principios que rigen el mir, esa comuna rural rusa en la que todos trabajan sin preocuparse de su beneficio personal”* (págs. 52-53). Como ocurre a menudo con el anarquismo, lo que aquí se propone es una vuelta al pasado.

Pero Tolstoi es, sobre todo, el apóstol de la no violencia como táctica política, que luego adoptará Gandhi, con quien por cierto mantuvo correspondencia al final de su vida y cuya actividad

consideraba la más importante de cuantas tenían lugar en ese momento.

La doctrina anarquista, prácticamente eclipsada, tuvo un rebrote inesperado en la revolución estudiantil de Mayo del 68, cuyos principales líderes se confesaban seguidores de la misma. Si originariamente había surgido y crecido en medios rurales y proletarios, ahora revivía entre jóvenes privilegiados de la burguesía urbana. Se han intentado varias explicaciones de este fenómeno “anómalo” sin que quizás ninguna resulte satisfactoria. Pero, si las causas son oscuras, algunos resultados parecen bastante claros: la “revolución” estudiantil produjo cambios culturales considerables, en el terreno de la enseñanza y de las relaciones familiares. Para poner un solo ejemplo: el hecho de que nuestros estudiantes estén representados en prácticamente todos los órganos universitarios es una herencia de aquella revolución. En cualquier caso parece haber pasado a la historia como movimiento o tendencia política. Nadie cree ya en la utopía de una sociedad capaz de funcionar armónicamente sin control estatal. Nadie quiere tampoco volver a formas de organización arcaicas que, como dijimos, explícita o implícitamente, estaban en la base del programa anarquista.

Es difícil si no imposible medir el grado de influencia social de una doctrina. Más fácil resulta comprobar su “actualidad”, su sintonía o similitud con tendencias actuales. Se ha señalado la similitud en algunos postulados del anarquismo con el existencialismo. Es quizás la exaltación del individualismo lo que constituye el legado al presente en ambas doctrinas. Nuestras sociedades son consumistas y “organizadas”, pero son también, quizás contradictoriamente, individualistas. La autonomía individual constituye una de nuestras metas y si no influencia directa, si hay al menos cierta sintonía entre nuestro individualismo y el de aquellos anarquistas que reclamaban ante todo decidir por sí mismos y no admitir más compromisos que los que ellos libremente asumieran.

II. Dentro del pensamiento socialista, la tendencia comunista es, sin duda, la más importante no sólo por la gran influencia práctica que alcanzó, al convertirse en ideología oficial de muchos países, sino también porque cuenta en sus filas con el más importante teórico, en torno al cual giran todas las tendencias, favorables o contrarias. Tanto el anarquismo como la socialdemocracia se plantean como críticas al marxismo, al que reprochan, aquel, su estatismo (según acabamos de ver) y, éste, su autoritarismo.

La exposición más popular del marxismo se encuentra en el *Manifiesto del Partido Comunista*, que puede darle al lector una idea bastante cabal del pensamiento de sus autores. Es, como muchas otras de Marx, una obra de combate, una especie de panfleto, en la que se mezclan el aliento teórico con la propaganda, lo que por cierto, constituye una característica peculiar de los autores, ejemplo de intelectuales comprometidos.

Marx, junto con su inseparable amigo y colaborador Engels, fue sobre todo economista y sociólogo. En cuanto pensador político su importancia es menor, con ser también grande. Es ese aspecto el que aquí nos interesa sobre todo.

Su pensamiento político es tributario del sociólogo. Marx piensa que la sociedad se divide en clases que, con el tiempo, irán reduciéndose a dos: burguesía y proletariado. Otras clases "residuales" como la aristocracia (propietaria de la tierra) y las llamadas clases medias se integrarán en las dos principales. Tendremos así dos grandes bloques diferenciados de los que el primero, la burguesía, obtiene beneficios a costa del segundo, al que mantiene en una situación de mera subsistencia.

Una situación tan desigual, injusta (aunque Marx quizás se negaría a introducir aquí términos de sentido moral, que están, sin embargo, implícitos en su teoría) tiene que provocar *necesariamente* el enfrentamiento violento entre las dos clases, que se saldrá *inevitablemente* con la victoria del proletariado. Hay una vertiente determinista en el pensamiento marxista quien consi-

dera, como su maestro Hegel, que la marcha de la historia obedece a leyes inexorables.

Hay también, ciertamente, otra vertiente indeterminista, no fácilmente conciliable con la anterior: la llegada de la revolución depende de la voluntad de lucha del proletariado, pero, a menos que consideremos “necesaria” esa voluntad (también ella misma “producida” por las circunstancias sociales) hemos de reconocer que el desarrollo de la historia depende, en cierta medida, de la libre decisión del proletariado. Algunas interpretaciones conciliadoras resuelven así el conflicto: la revolución es “necesaria” pero el proletariado puede retrasarla o acelerarla con su lucha, lo que ciertamente deja la cuestión sin resolver, pues el margen de influencia de que dispone el proletariado, ¿es, a su vez, libre o “necesario”? En el libro de M. Rubel *Pages choisies pour une éthique socialiste* (Ed. Marcel Riviere, Paris 1948) puede encontrar el lector comentarios y textos interesantes sobre el problema determinismo-voluntarismo en Marx. También en mi artículo temprano (hacia 1965) sobre la moral marxista, incluido luego en *Hacia la justicia* (Tecnos, 1995).

Pero ya se produzca por la necesidad histórica, ya dependa de la libre voluntad de un proletariado, cada vez más numeroso y depauperado, la revolución es inevitable. Cuando esto acontezca entraremos en una nueva fase de la historia pero, hasta entonces, vivimos en una sociedad escindida en dos clases antagónicas. Marx utilizó profusamente el término “clase” aunque no se ocupó de definirla con precisión. Iba a hacerlo en el tomo III de *El Capital* pero no llegó a escribirlo. En cualquier caso es lo cierto que cuando hablaba de las clases se refería a conjuntos muy amplios de personas que tenían una posición económica semejante lo que condicionaba, o quizás determinaba, ciertas ideas, valores, gustos y también, lo que aquí nos importa especialmente, un común intento de ocupar el poder y utilizarlo en interés propio. En una nota de *El Manifiesto*, Engels escribe: “Por burguesía se comprende a la clase de los capitalistas modernos,

propietarios de los medios de producción social... Por proletarios a la clase de los trabajadores asalariados modernos... que se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder subsistir”.

El poder es un instrumento de la lucha de clases y la económicamente dominante lo es también políticamente: “la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del Poder político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (Marx y Engels: *Obras escogidas*. E. Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 76). ¿Piensan entonces Marx y Engels que todo Estado es una dictadura y que la llamada democracia no es más que una envoltura que encubre el poder absoluto de la burguesía? Si así fuera la distinción entre democracia y dictadura sería puramente formal o aparente.

No cabe duda de que muchos textos de Marx apoyarían una respuesta afirmativa. Bastantes marxistas posteriores hablaban como si efectivamente todos los regímenes fueran dictaduras clasistas, pasando por alto o minimizando los diferentes modos de ejercer el poder en las llamadas democracias burguesas o capitalistas (expresión que por cierto tiende a subrayar que en la democracia el poder está en manos de una clase con la exclusión de las demás) y las dictaduras.

Por otra parte, en *La cuestión judía*, Marx rechazó los derechos humanos burgueses, un rechazo que muestra escaso aprecio por los derechos en general. Otra cosa hubiera sido que a los derechos burgueses hubiera opuesto los proletarios, lo que desembocaría en unos derechos “depurados” de la influencia burguesa. Conviene tener en cuenta también que Marx empleó en cuatro o cinco ocasiones la expresión “dictadura del proletariado”, muy difícilmente conciliable con cualquier concepción democrática, a no ser que, buscando una interpretación alambicada, se entienda que el proletariado se convierte en clase domi-

nante, y en cuanto tal ejerce su “dictadura”, pero que el poder proletario se estructura democráticamente. Se trataría de una dictadura ejercida democráticamente, lo que se aproxima bastante a un rompecabezas.

Sin embargo el propio Marx ofreció esta interpretación en su trabajo sobre la Comuna parisina de 1870. En él habla con elogio de la elección de los cargos, responsables ante los electores: “Como es lógico la comuna de París había de servir de modelo a todos los grandes centros industriales de Francia... Las comunas rurales de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados de la capital del distrito correspondiente y estas asambleas, a su vez, enviarían diputados a la Asamblea Nacional de delegados de París, entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallarían obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores... La Comuna dotó a la República de una base de instituciones realmente democráticas” (*Obras escogidas*, antes citada, págs. 356 y 358). Y Engels identifica esa situación con la “dictadura del proletariado”. “Últimamente las palabras ‘dictadura del proletariado’ han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!” (id. pág. 333). ¿Eran Marx y Engels, según esto, partidarios de una democracia proletaria? ¿Hubieran aprobado una dictadura “no democrática” como la que posteriormente iba a instaurarse en la Unión Soviética? Posiblemente sí. Quizás lo que de verdad les importaba era la conquista del poder por el proletariado y la forma como ese poder se organizara resultaba un asunto secundario.

En todo caso no parece que hayan defendido abiertamente la dictadura de un partido sobre el proletariado y en nombre de ese mismo proletariado. Esa iba a ser la gran “aportación” de Lenin a la teoría comunista.

Hay que añadir que los marxistas, apoyándose también en su idea del poder como instrumento de la lucha de clases profetizan, de acuerdo en esto con los anarquistas, la extinción del Estado, ciertamente, a diferencia de éstos, no a corto sino a largo plazo. El argumento es sencillo y no carece de “lógica”: si el poder es un instrumento de la clase dominante para explotar a la, o las, dominadas, cuando desaparezcan las clases no habrá nadie que domine ni nadie que sea dominado. El Estado será superfluo y se extinguirá. Eso será lo que ocurra cuando el proletariado conquiste el poder, ciertamente no en un primer momento, en que habrá de eliminar los residuos de la vieja sociedad, pero sí a largo plazo: “en la antigüedad (escribe Engels) el Estado (era el representante) de los ciudadanos propietarios de esclavos; en la Edad Media, de la nobleza feudal; en nuestra época, de la burguesía.

Cuando acaba por convertirse efectivamente en representante de toda la sociedad, se convierte en superfluo. Desde que no hay clase social oprimida, desde que, con la dominación de clase y la lucha por la existencia individual motivada por la anarquía anterior de la producción, son eliminadas igualmente las colisiones y los excesos resultantes, no hay nada que reprimir que haga necesario un poder de represión, un Estado. El primer acto en el que el Estado aparece realmente como representante de toda la sociedad —la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad— es al mismo tiempo su último acto propio en tanto que Estado. La intervención del poder del Estado en las relaciones sociales resulta superflua en un dominio tras otro y se adormece. El gobierno de las personas deja su lugar a la administración de las cosas y a la dirección de las operaciones de producción” (*Anti-Dhüring*, Editions Sociales, París, 1950, págs. 319-320).

Como para el anarquismo, el Estado desaparece, pero no como paso previo a la liberación del hombre, sino como paso subsiguiente: antes hay que liberar al hombre (sustituyendo el capitalismo por el socialismo) y sólo después es posible eliminar el

Estado; en realidad no hace falta eliminarlo, desaparece por sí mismo. En otros pasajes, los marxistas hablan de “absorción” del Estado por la sociedad.

En esta teoría está implícita la idea de que la división en clases es la *única* causa de conflicto entre los hombres, pues, si así no fuera, es decir si hubiera otras causas de conflicto (por ejemplo psicológicas) un aparato represivo seguiría siendo necesario, a no ser que se quisiera que los conflictos se resolvieran por sí mismos. Y, en este caso, todo hace pensar que se formarían asociaciones, como aquellas de las que habla Nozick, encargadas de proteger la vida de sus miembros. La alternativa sería la lucha de todos contra todos.

Y ¿como tendría lugar la administración de la producción? El supuesto sería que, a falta de un poder coactivo, los ciudadanos siguieran dócilmente las instrucciones del comité directivo. Pero hay que preguntarse de nuevo: ¿y si surgieran conflictos? ¿No sería necesario cierto poder coactivo para resolverlos y reprimir a quienes los hubieran provocado injustamente? Y para ello ¿no serían necesarias leyes que definieran las conductas lícitas y las ilícitas? El presupuesto de la desaparición del Estado es, en definitiva, que los hombres serán finalmente “buenos y benéficos”.

La paradoja está en que esta filosofía “engendró”, o quizá fue utilizada, por quienes, apoyándose en ella, organizaron uno de los Estados más fuertes y autoritarios que jamás haya habido. El gran organizador fue Lenin y el texto en que principalmente esa filosofía se plasma: *El Estado y la revolución*.

Lenin, siguiendo a Marx y a Engels de quienes se considera fiel intérprete (en realidad, intérprete único) acepta la idea de la desaparición del Estado en una fase ulterior pero lo que principalmente le importa es la fase inmediata: la toma de poder por el proletariado y la eliminación de la burguesía. Dejemos, de momento, a un lado si esa toma de poder habrá de ser pacífica o violenta. De lo que no hay duda es de que la acción revolucionaria deberá ser dirigida por un partido político, sin cuya

dirección la revolución está condenada al fracaso: “las tareas nacionales de la Social-Democracia son tales que ningún otro partido socialista en el mundo tuvo que acometerlas. Por lo demás tenemos que cumplir los deberes políticos y organizativos que la tarea de emancipar el pueblo del yugo de la autocracia nos impone. Por el momento queremos limitarnos a constatar que el *papel de vanguardia sólo puede ser desempeñado por un partido guiado por una teoría avanzada*” (subrayado por Lenin. En Emile Burms: *A Handbook of marxism*, Londres, 1935, pág. 586).

Marx y Engels ya habían hablado de “los comunistas” como vanguardia de la lucha obrera: “prácticamente, los comunistas son... el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario” (*Obras escogidas*, pág. 22).

Pero aunque los autores del *Manifiesto* presenten a “los comunistas” (¿todavía no un partido?) como vanguardia y, en definitiva, como directores de la acción revolucionaria, los muestran (al final del *Manifiesto*) como dispuestos a colaborar con los demás partidos socialistas, con el fin de lograr la toma del poder por el proletariado.

Ahora bien, aunque aquí no se afirma que, una vez conquistado el poder, los comunistas se convertirán en partido único con exclusión de los demás partidos socialistas, esa posibilidad parece implícita en las palabras citadas sobre la “vanguardia”. La historia posterior demostró que esa sospecha no era infundada.

Curiosamente, quizás por razones tácticas, Lenin comienza a usar “democracia” en un sentido peculiar y desde luego distinto de aquél en que lo usaban los demócratas occidentales. Lenin empieza a llamar “democracia” a la toma del poder por el proletariado, “su democracia, en esencia, significa la abolición de la dominación de clase”... (*Handbook*, antes citado, pág. 579. Hay que advertir, no obstante que el texto es un tanto ambiguo y

pudiera interpretarse como si Lenin lo pusiera en boca de los socialdemócratas).

Más claro aún es el siguiente pasaje de *El Estado y la revolución*: “Engels se refiere claramente al período *posterior* a la ocupación de los medios de producción (por el Estado) en nombre de la sociedad: esto es, después de la revolución socialista. Todos conocemos que la forma política del Estado en esta época es una democracia completa” (*Hadbook* citado, pág. 735). Los antecedentes de esta opinión están en el *Manifiesto*: “el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia” (*Obras escogidas*, pág. 27).

¿Por qué? Consideraciones tácticas aparte, había para ello una justificación teórica: si la revolución había abolido las clases el Estado ya no era representante de ninguna de ellas sino de *todo* el pueblo, era un Estado auténticamente “popular”. Ahora bien, si la democracia es gobierno *para* el pueblo, el Estado comunista es un Estado democrático.

Claro es que la definición clásica de la democracia es “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”, pero Lenin pasa por alto el “por”. El gobierno “democrático” es el de un partido que ocupa el poder por la fuerza, restringe o elimina las libertades y no se somete a elecciones. Lenin, siguiendo a Engels rechaza el sufragio universal: “Debemos advertir que Engels, terminantemente, considera el sufragio universal como un medio de dominación burguesa” (id. pág. 731), una opinión que Lenin hace suya. Criticando a los social-chauvinistas y oportunistas, dice que “comparten y tratan de inculcar en la mente de la gente, la errónea idea de que en el ‘Estado moderno’ el sufragio universal es realmente capaz de expresar la voluntad de la mayoría y de asegurar su realización” (id. pág. 732). Recordemos que el anarquista Voline se preguntaba lo que sería capaz de hacer este hombre cuando tuviera todo el poder.

Él mismo dio una respuesta contundente en un discurso citado por el socialdemócrata Kautsky, el “renegado” Kautsky (así lo llamaba) en *La dictadura del proletariado*, al que inmediatamente nos referimos: “Por tanto (dice Lenin) no hay contradicción esencial entre el Soviet, es decir la democracia socialista, y el ejercicio del poder dictatorial por un solo individuo” (K. Kautsky: *The dictatorship of the Proletariat*; The University of Michigan Press, 1964, pág. 152). Kautsky comenta: “Para este dictador estaba abierto el camino para la supresión de la Democracia y la proclamación de la dictadura de clase, que es en realidad la dictadura de un partido y, como el mismo Lenin había dicho, puede convertirse en la dictadura de una única persona” (id. págs. 131-2).

III. Antes de entrar en la exposición de la tercera gran tendencia del socialismo, la socialdemocracia, haremos una breve referencia al modo como el proletariado conquistará el poder, según la teoría marxista. Aquí nos encontramos, una vez más, con bastante imprecisión, explicable, por lo demás, pues no es fácil predecir el futuro.

En el *Origen de la familia, propiedad privada y el Estado*, unas palabras de Engels revelan bastante perplejidad ante el problema del tránsito al socialismo: “El sufragio universal... es el índice de la madurez de la clase obrera. No puede llegar ni llegará nunca a más en el Estado actual pero esto es bastante. El día en que el termómetro del sufragio universal marque para los trabajadores el punto de ebullición, ellos sabrán, lo mismo que los capitalistas, qué deben hacer” (*Obras escogidas*, pág. 658). Aunque la expresión es críptica su sentido pudiera ser el siguiente: el sufragio universal permitirá la “maduración” de la clase obrera pero no la toma del poder. Esto último es lo que parece indicar la frase “pero nada más”. En un determinado momento las contradicciones subirán al máximo, al “punto de ebullición”, y en ese momento, el proletariado sabrá lo que “tiene

que hacer”. Y ¿qué es lo que tiene que hacer? Al parecer tomar el poder por la fuerza, dado que la vía parlamentaria tiene un límite insalvable.

Pero hay textos de sentido diferente. Así Marx en un artículo de la New York Tribune, de 1852, escribe: “para la clase obrera inglesa, sufragio universal y poder político son sinónimos; allí, los proletarios forman en efecto la gran mayoría de la población, por largas guerras civiles... se han elevado a la conciencia de su situación de clase... El sufragio universal sería por tanto en Inglaterra una conquista que contendría más espíritu socialista que cualquier medida que haya merecido ese nombre en el continente. Esta conquista tendría por consecuencia inevitable la *supremacía política de la clase obrera*” (citado por M. Rubel en *Pages choisies pour une éthique socialiste*, págs. 238-239). ¿Quiere decirnos aquí Marx que la clase obrera, obtenida la supremacía política por medio del sufragio universal, puede dar el paso al socialismo? En cualquier caso sí parece clara la valoración positiva del sufragio universal como “instrumento” para llegar al poder político de la clase obrera.

Más claro aún es otro texto de Engels, de la *Crítica del programa de Erfurt*, en el que afirma explícitamente la posibilidad del paso al socialismo por la vía democrática: “Cabe pensar que la vieja propiedad podrá evolucionar pacíficamente hacia la nueva, en aquellos países en los que la representación popular concentra en sí misma todo el poder, o en donde, según la Constitución, puede hacerse lo que se quiera desde el momento en que se tenga tras de sí a la mayoría de la nación, en Repúblicas democráticas como Francia y América, en monarquías como Inglaterra” (citado por J. Touchard en *Historia de las Ideas Políticas*, Ed. Tecnos, Madrid, 1964, pág. 502).

Pero, por otra parte, Marx y Engels aprueban (¿con entusiasmo? ¿tácticamente; al fin y al cabo se trataba de una revolución de inspiración blanquista y anarquista?) la revolución de la Comuna parisina (1870), a la que Engels califica de “revolución

armada” (*Obras escogidas*, pág. 328). Ciertamente el relato que Marx hace de los hechos induce a pensar que los obreros ocuparon un poder que había quedado vacío, sin recurrir a la violencia: “los proletarios de París –decía el Comité Central en su manifiesto del 18 de marzo– en medio de los fracasos y las traiciones de las clases dominantes, se han dado cuenta de que ha llegado la hora de salvar la situación tomando en sus manos la dirección de los asuntos públicos... Han comprendido que es su deber imperioso y su derecho indiscutible hacerse dueños de sus propios destinos tomando el Poder” (citado por Marx en *La guerra civil en Francia. Obras escogidas*, págs. 353-354). Se trataba, en cualquier caso, de un acto insurreccional y en ningún caso de la llegada al poder por medio de elecciones democráticas, un acto que Marx y Engels aprueban inequívocamente y que presentan como primer intento moderno de revolución proletaria.

Otros textos hablan más claramente de la utilización de la violencia por el proletariado. Al final del *Manifiesto* dicen los autores: “los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente” (*Obras escogidas*, pág. 35).

André Piettre recoge otros textos de análogo sentido: “Sólo hay un medio (escribía Marx, en la *Nueva Gaceta Romana* (1948-1949), de abreviar, de simplificar, de concentrar los dolores finales de la muerte de la vieja sociedad y los dolores sangrantes del alumbramiento de la nueva sociedad, un único medio: el terrorismo revolucionario” (A. Piettre: *Marx et marxisme*, P.U.F., París, 1962, pág. 73). En *Miseria de la filosofía* (de 1847): “el combate o la muerte: la lucha sangüinaria o la nada. Es así como se plantea inevitablemente la cuestión” (Piettre, pág. 220). En la misma obra: “Su grito de guerra (del proletariado) debe ser: ¡La revolución permanente!” (id. pág. 220). En la *Nueva Gaceta Renana*: “La mejor forma de Estado es aquella en la que los antagonismos llegan a la lucha abierta y encuentran allí su solución”

(id. pág. 221). Hay que tener en cuenta que todos estos textos son de 1847-1848, la fecha de la redacción de *El Manifiesto*. Es posible que la fe de Marx en la victoria insurreccional se debilitara con el paso del tiempo.

De 1878 es el siguiente pasaje del Anti-Dühring de Engels: “Para M. Dühring la violencia es el mal absoluto, el primer acto de violencia es para él el pecado original... Pero que la violencia desempeña aún en la historia otro papel, un papel revolucionario; que según las palabras de Marx la violencia sea la partera de toda vieja sociedad que lleva una nueva en su interior; que sea el instrumento gracias al cual el movimiento social se impone y hace trizas formas políticas fijas y muertas, de esto ni una palabra en M. Dühring” (*Anti-Dühring, Editions Sociales, París, 1950, págs. 215-216*).

¿Hay que concluir que lo que les importaba sobre todo era la conquista del poder por el proletariado y menos el medio empleado para ese fin? En su *Historia de las Ideas Políticas*, Touchard responde así a la pregunta: “no excluyó la posibilidad de una revolución violenta pero tampoco la consideró imprescindible” (pág. 501-502). Lo que les preocupaba, sobre todo, era que el proletariado “madurara”, tomando conciencia de clase y preparándose para tomar el poder por una u otra vía, lo que ciertamente, como también indica Touchard, suponía cierta participación en los sistemas políticos existentes. Marx y Engels aconsejaron siempre la lucha sindical, pero esta lucha comportaba, al menos a corto plazo, una táctica reformista: el intento de lograr mejoras parciales, como pudiera ser una subida salarial o una disminución de la jornada. Desde luego que sólo consideraban esas conquistas como pasos hacia la toma del poder por el proletariado, sin conformarse con los meros retoques del capitalismo. Y, en ese sentido, su táctica conducía más bien a la lucha política democrática que a la insurrección. Quizás Kautsky fuera mejor intérprete del marxismo que Lenin. En todo caso surge inevitablemente la pregunta por lo que hubieran pensado los

padres del marxismo de la revolución rusa, caso de haber vivido para verla.

IV. La tercera gran corriente del pensamiento socialista corresponde a lo que se ha venido llamando socialismo democrático o socialdemocracia, aunque no todos aceptarían hoy, y menos aún en el pasado, que ambas denominaciones pudieran usarse como sinónimas.

Ciertamente entre el socialismo democrático y la socialdemocracia existen importantes diferencias, lo que pudiera llevarnos a hablar de cuatro tendencias (anarquismo, comunismo, socialismo democrático y socialdemocracia) en vez de tres. En definitiva, se trata de una cuestión de palabras y, en buena medida de cómo se valoren las diferencias entre una y otra corriente. Aquí las agrupamos, convencionalmente, y también considerando que es más lo que les une: la democracia, que lo que las separa: el rechazo o la aceptación del sistema capitalista.

El principal teórico del socialismo democrático es Karl Kautsky (1854-1938) amigo personal de Marx y de Engels, fundador de la revista *Die Neue Zeit*, órgano teórico del partido Socialdemócrata alemán que, a los pocos meses de la revolución soviética, tomó una decidida postura crítica frente a la tendencia autoritaria que creía percibir en ella, en nombre de una democracia política y económica que consideraba consustancial al socialismo.

Kautsky era apreciado como el representante del marxismo "ortodoxo" y por ello los revolucionarios soviéticos, que también se consideraban representantes del marxismo, reaccionaron ante sus críticas con escritos como *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* de Lenin (1918) y otros de Trosky y Bujarin. Se trataba de dos interpretaciones contrapuestas del pensamiento marxista que, como dijimos, daba pie tanto a la democrática como a la dictatorial.

Como buen seguidor de Marx, Kautsky acepta la interpretación clasista de la sociedad y de la historia y considera necesario el triunfo del socialismo. Pensaba que el proletariado sufría una depauperación creciente, si bien “relativa”, pues, en términos absolutos, su situación era cada vez mejor y creía que esa creciente desigualdad, que lo separaba de la burguesía, terminaría por despertar su conciencia revolucionaria y llevarlo a tomar el poder, una conquista que, como veremos, debería tener lugar de manera pacífica y democrática. El texto en que Kautsky expone su análisis de la sociedad capitalista es *La doctrina socialista* (Ed. Fontamara, Barcelona, 1975).

Aquí establece Kautsky una distinción entre “miseria física” y “miseria social”: “la palabra *miseria* puede significar *miseria física*, también puede significar *miseria social*. En el primer sentido, la miseria se refiere a las necesidades *fisiológicas* del hombre, necesidades que ciertamente no son siempre ni en todas partes las mismas, pero que, sin embargo, no son tan diversas como las *necesidades sociales* cuya falta de satisfacción produce la miseria social. Si se diera a la palabra la significación fisiológica, no sería, en verdad, sostenible la afirmación de Marx. Precisamente en los países capitalistas más adelantados, no es posible observar una progresión general de la miseria física; todo demuestra por el contrario que en ellos la miseria física disminuye. La clase obrera vive hoy mejor que hace cincuenta años” (pág. 174). Pero se produce “una agravación constante de la *miseria social*, porque la productividad del trabajo crece con inaudita rapidez. Lo cual significa que la clase obrera queda excluida cada vez en mayores proporciones, de los progresos que son obra suya, y que las condiciones de la vida mejoran más rápidamente para la burguesía que para el proletariado, de modo que cada vez se ensancha más el foso que separa a las clases” (pág. 176).

De aquí cabría extraer la consecuencia de que las actitudes del proletariado pudieron haber cambiado, pues si la clase obrera

“vive mejor” que hace años, su espíritu revolucionario ha de ser menor. Aún en el supuesto de que la distancia respecto de la burguesía hubiera aumentado, el proletariado pudiera considerar la diferencia como más tolerable, pues no es lo mismo la situación en que unos comen y otros pasan hambre que aquella otra en la que todos comen aunque unos más que otros. Pero Kautsky no extrae esa consecuencia y, a su juicio, el incremento de la miseria moral, ocasionada por la distancia entre las clases, llevará inexorablemente al proletariado a luchar por la destrucción del sistema capitalista. ¿Por qué medios? Aunque no trata a fondo el problema, en algún pasaje indica que tanto la lucha insurreccional violenta como la democrática le parecen posibles y aceptables: Marx y Engels “calculaban siempre en el supuesto de una evolución política, en la que un régimen burgués democrático prepara el camino a la democracia proletaria. Hoy debe renunciarse a esta esperanza” (pág. 55). Si descartamos la evolución política parece que la “democracia proletaria” sólo podrá llegar por la vía insurreccional. Veremos como en *La dictadura del proletariado*, a la que luego nos referimos, sostiene opiniones diferentes.

En cualquier caso, la llegada del socialismo es para Kautsky inevitable. En esto trata también de seguir el materialismo histórico de Marx y Engels: “la evolución social no se verifica en ninguna parte mecánicamente, es el resultado de la acción y del esfuerzo de seres conscientes; no se verifica maquinalmente del mismo modo en todas partes. Pero ¿prueba esto que no sea necesaria? Mientras Bernstein no presente mejores pruebas, declararemos que está en el error más completo cuando pretende que la concepción marxista de la Historia no es determinista” (id. pág. 28).

Según Marx y Engels el capitalismo no caerá como consecuencia de una especie de parálisis. Su caída será el resultado de la lucha del proletariado, a la vez clase humillada y explotada pero cada vez más lúcida y consciente: “Esta teoría (la marxista)

ve en el modo de producción capitalista el factor que empuja al proletariado a la lucha de clases contra los capitalistas que aumenta sus fuerzas numéricas, su cohesión, su inteligencia, el sentimiento que tiene de su fuerza, su madurez política, que acrece cada vez más su importancia económica, que hace inevitable su organización en partido político y la victoria de este partido, y no menos inevitable también el modo de producción socialista, como consecuencia de esa victoria” (pág. 82). Así pues el capitalismo no colapsará por sí mismo sino a través de la lucha de un proletariado cada vez más consciente. Pero esa lucha es, a su vez, resultado del determinismo histórico: el “modo de producción capitalista” es quien “empuja” al proletariado y su organización como partido político es “inevitable”. Y, en cualquier caso el final del proceso es el establecimiento del “modo de producción socialista”, cuyos perfiles Kautsky no dibuja en esta obra, sí lo hará, en cambio, en *La dictadura del proletariado*.

Este, una vez conquistado el poder, destruirá la vieja maquinaria del Estado burgués, como las páginas de Marx sobre la *Comuna* ponen de manifiesto. Construirá un Estado nuevo al que Kautsky llama “democracia socialista”. Cabe preguntarse por la estructura interna de este nuevo Estado y por el modo como su nuevo dueño, el proletariado, ejercerá el poder. En este punto Kautsky no es muy explícito, pero en el apartado final de la obra ofrece algunas pistas. “El temor de que mañana podríamos despertar siendo dictadores en Alemania, fue siempre la menor de mis preocupaciones. Ni aún ahora que Bernstein me ha hecho reflexionar sobre este asunto, puedo, a pesar de mis esfuerzos, llegar a emitir un juicio irrevocable y sólo puedo admitir presunciones” (pág. 271). Estamos muy lejos de la rotunda defensa de la democracia que encontraremos en *La dictadura del proletariado*. “Cuando el tema de la dominación del proletariado (escribe algo más adelante) se apodera de la democracia burguesa, renuncia ésta a sus ideas democráticas de otros tiempos. Si tienen interés en conservar la democracia progresista, deben

familiarizarse con la idea de la soberanía del proletariado” (pág. 273). Cabe preguntarse a qué “renuncia” la democracia burguesa. ¿Quizás a los derechos humanos? ¿A la pluralidad de partidos? ¿Cuáles serán las modalidades de la nueva “democracia socialista”? Son preguntas muy importantes y Kautsky no ofrece respuestas, quizás porque ni siquiera se las plantea en ese momento.

Casi al final de la obra Kautsky escribe algo que parece anticipar la táctica leninista (y justificarla): “En todas las clases la masa sigue en parte a los escogidos sin dar pruebas de iniciativa y en parte se abstiene de intervenir en el combate. La soberanía política del proletariado no significa, pues, en realidad, más que la soberanía de sus escogidos, como ocurre en la burguesía, en la nobleza, en toda clase directora. Y no hay que aguardar a que el Partido Socialista llegue al poder antes de que aquellos escogidos, unidos a las masas que les siguen, se hayan hecho bastante fuertes para conquistarlo” (pág. 274). ¿Son esos “escogidos”, a quienes la masa sigue, elegidos por ella según un procedimiento democrático? ¿Se autodesignan? Aunque la expresión no sea muy clara su sentido parece ser: una vanguardia obrera, seguida por la masa, dirige el asalto al poder. Justo lo que hizo Lenin. No hace falta decir que, una vez alcanzado el poder, a la vanguardia no le será difícil encontrar razones para no someterse a elecciones. ¿Se va a dejar un poder que tanto ha costado conquistar en manos de cualquier recién llegado?

La dictadura del proletariado, escrita poco después de la revolución de 1917 es, como dijimos, una crítica frontal a lo que los soviéticos estaban haciendo bajo la férrea dirección de Lenin. El argumento central de la obra puede resumirse muy sencillamente: para la implantación del socialismo es esencial la democracia, antes y después de la toma del poder pues, como dice en unas frases contundentes, “podemos expresar lo esencial del socialismo en las palabras: libertad y pan para todos. Es esto lo que las masas esperan de él y por lo que se unen a él. La libertad no es menos importante que el pan” (pág. 89). Dejemos a un lado

la discutible cuestión de si el proletariado, para Kautsky los obreros industriales y no los campesinos, quiere o no realmente la libertad en la época en que él escribe. Es una cuestión de hecho. Pero, cuando dice que la libertad es esencial para el proletariado no sólo está refiriéndose a los hechos sino expresando un ideal.

La conquista del poder ha de ser pacífica y legal, como Marx y Engels preconizaban, según su interpretación. Kautsky recoge las palabras, ya citadas aquí, que Marx pronunció en el congreso de la Internacional de La Haya en 1872, cuando dijo que el camino para alcanzar el socialismo no tenía por qué ser el mismo en todas partes y que en algunos países como Inglaterra, América y Holanda “el trabajador puede obtener su objeto por medios pacíficos” (pág. 10). Claro es que, junto a estos textos cabe poner otros de sentido contrario, pero Kautsky no los tiene en cuenta ahora y da por hecho el sentido democrático del pensamiento de Marx, también patente en los textos sobre la Comuna francesa, antes citados aquí.

Claro es también que Marx habló también de la “dictadura del proletariado”, una expresión incómoda para quien quiera hacer de él un demócrata, pero Kautsky, dándola por buena como fiel marxista que quiere ser, la interpreta también en sentido democrático: “dictadura del proletariado” quiere simplemente decir conquista del poder por el proletariado y, en este sentido, cabe hablar de “dictadura” pues el proletariado ocupa el poder con exclusión de las demás clases, pero no significa que el proletariado ejerza el poder dictatorialmente. Dictadura del proletariado significa, sorpréndase el lector, ejercicio democrático del poder por el proletariado: “por dictadura del proletariado no somos capaces de entender nada más que su gobierno sobre la base de la democracia” (pág. 58).

Es evidente, sin embargo, que si el proletariado toma el poder aunque sea para gobernar democráticamente habrá de permitir la legalización de partidos y la expresión de ideas no proletarias y, en último término, estar dispuesto a abandonarlo si pierde las

elecciones: “En los rangos del Partido Socialista la protección de las minorías es muy importante. Cada nueva doctrina, sea de naturaleza táctica o teórica, está representada en primer lugar por minorías. Si éstas son suprimidas por la fuerza la mayoría se ahorra muchos problemas e inconvenientes... (pero) el progreso sólo es posible a través de nuevas ideas minoritarias que, al comienzo son llevadas adelante por minorías. La supresión de nuevas ideas minoritarias en el Partido perjudicaría la lucha de clases del proletariado. El mundo nos trae siempre nuevos problemas, que no pueden ser resueltos con los métodos existentes... Y lo que es necesario para un partido es también necesario para el Estado. La protección de las minorías es una condición indispensable para el desarrollo democrático y no menos importante que la regla de la mayoría” (págs. 33-34).

Hay que señalar, sin embargo, que la apasionada defensa de la democracia que Kautsky emprende frente al leninismo, tiene un aspecto instrumental: en vez de defender la libertad política por sí misma parece defenderla como “ancilla” del socialismo, subordinada al mismo y sólo valiosa como medio para un fin.

En cualquier caso es lo cierto que con toda claridad denuncia el carácter dictatorial que iba tomando el leninismo, que ni siquiera era la dictadura de un partido sino la de un hombre sobre el partido y, a través del partido, sobre el proletariado. Kautsky fue quizás el primero en decirlo con toda claridad: “Dictadura, ciertamente. Pero ¿del proletariado?” (pág. 78). La propia constitución de la República soviética, citada por Kautsky, establece que “en el interés de la clase trabajadora en su conjunto, la República Rusa, Federal, Socialista y Soviética, puede retirar los derechos a cualquier persona o grupo que los usa inadecuadamente en detrimento de la Revolución Socialista” (pág. 84). Es un buen ejemplo de criterio antidemocrático, especialmente si tenemos en cuenta que el gobierno será el encargado de establecer qué es lo que favorece y lo que perjudica a la revolución socialista.

La democracia es importante para el socialismo por varias razones, alguna de las cuales ya han sido apuntadas, pero hay una en la que Kautsky insiste especialmente: socialismo significa gestión de la economía por el proletariado, pero esa gestión sólo será posible si el proletariado ha adquirido el desarrollo cultural suficiente para llevarla a cabo eficazmente. Kautsky, a diferencia de los anarquistas, no piensa en volver a la pequeña comunidad rural sino en impulsar el desarrollo industrial: “el socialismo, es decir el bienestar general dentro de la civilización moderna, sólo será posible a través de un desarrollo poderoso de las fuerzas productivas que el capitalismo ocasiona y con la ayuda de las enormes riquezas que crea y concentra en las manos de la clase capitalista” (pág. 92).

Ahora bien, la gestión del aparato productivo ha de ser asunto de la clase obrera, especialmente madura para una tarea tan compleja: “(el socialismo) significa la organización de la producción por la sociedad y requiere el autogobierno económico a través de la totalidad del pueblo. La organización estatal de la producción por una burocracia o por la dictadura de una particular sección del pueblo, no significa socialismo. El socialismo presupone que amplias masas del pueblo se hayan acostumbrado a la organización, que numerosas organizaciones políticas y económicas existan y puedan desarrollarse en perfecta libertad” (pág. 51).

El pensamiento de Kautsky, generalmente muy claro, se vuelve aquí oscuro hasta el punto de que no sea fácil traducir su “modelo económico”, tal como aquí lo propone, a términos sencillos. En efecto si, según nos ha dicho, el socialismo se identifica, o al menos tiene como consecuencia el “bienestar general” no está claro cómo esa finalidad pueda conseguirse a través del “gobierno económico de la totalidad del pueblo” y no de la dictadura de “una particular sección del pueblo”, como por cierto ocurrió en la Rusia soviética. Esta es una cuestión de hecho que Kautsky da por resuelta sin pruebas.

Claro es que de una gestión de la economía por “todo el pueblo” no hay ejemplo histórico. ¿Acaso suponía Kautsky que el proletariado no produciría satisfactoriamente bajo la dirección de una minoría? Pero entonces, ¿cómo podría producirse esa gestión colectiva de la economía? Téngase en cuenta, por otra parte, que Kautsky habla de que “existan y puedan desarrollarse en plena libertad numerosas organizaciones políticas y económicas” y no es fácil imaginar cómo podría funcionar una economía sobre estas bases, sobre todo teniendo en cuenta que el Estado ha de convertirse en propietario. ¿Cómo se conformarían esas “numerosas” organizaciones económicas de que habla Kautsky? ¿Cómo se financiarían? ¿Quizás según un sistema parecido al mutualismo de Proudhon? Pero ¿serían esa especie de cooperativas obreras capaces de gestionar el complejo aparato productivo heredado del capitalismo? Son preguntas para las que no hay fácil respuesta en la obra que comentamos.

En cualquier caso resulta claro que, para Kautsky, la revolución soviética ha sido prematura. Siguiendo a Marx cree que el socialismo ha de venir tras un desarrollo económico capitalista, como si el proletariado fuera incapaz de promoverlo por sí mismo. Con ello la clase proletaria se convierte en heredera del impulso inicial generado por los propietarios de los medios de producción o, a la inversa, la burguesía se limita a preparar el camino del proletariado: “las condiciones no han madurado” (94)... Los diferentes Estados del mundo se encuentran en diferentes etapas de desarrollo político y económico. Cuanto más capitalista y democrático sea un Estado, tanto más cerca está el socialismo... La democracia puede a veces reprimir el pensamiento revolucionario pero es el medio indispensable para que el proletario alcance la madurez necesaria para la conquista del poder político y la realización de la revolución social” (pág. 96).

Por eso, para Kautsky, la revolución soviética “es, en realidad, la última de las revoluciones de clase media y no la primera de las revoluciones socialistas” (pág. 97). Y Kautsky prevé el fracaso de

la experiencia soviética, “un niño incapaz de vida” (pág. 99). Pero siempre creyó que, en los países democráticos, el proletariado iría adoptando, cada vez más, actitudes revolucionarias, si bien pacíficas, hasta llegar a conquistar el poder. No previó que la mejora de las condiciones de vida y de trabajo produciría más bien un descenso de la conciencia revolucionaria. Se constituyó, en principal, defensor del socialismo, apropiación estatal de los medios de producción, y de la democracia, es decir del socialismo democrático. Y, en cuanto tal, hubo de combatir en dos flancos: contra el leninismo antidemocrático y contra la socialdemocracia, cuyo más destacado representante fue E. Bernstein.

A esta altura de la historia no cabe duda de que, por mucho que proclamara la inevitabilidad de la revolución, estaba “objetivamente” más cerca de Bernstein que de Lenin: la democracia, al permitir la acción de las fuerzas burguesas, frena la revolución, como él mismo reconoció y su creencia en que la revolución sólo llegaría cuando el capitalismo hubiera alcanzado la madurez era ambigua: por una parte invitaba a esperar y justificaba una cierta pasividad, por otra invitaba, al menos indirectamente, a colaborar con el capitalismo para acelerar su maduración. E. Bernstein, en *Los presupuestos del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, (traducida en Argentina. Buenos Aires, 1966 con el título *Socialismo teórico y socialismo práctico*, de la que tomamos las citas que seguirán a continuación) puede considerarse como el primer gran teórico de la socialdemocracia, como tendencia distinta del socialismo democrático.

Anteriormente hicimos algunas precisiones sobre estos términos sobre lo que queremos añadir algo más para evitar confusiones. “Socialdemocracia” fue originariamente un término que designó a todo el socialismo “estatista”, distinto del anarquismo “antiestatista”. Incluso los comunistas se llamaban socialdemócratas. Al producirse la revolución soviética, los comunistas tomaron claramente este calificativo y “socialdemocracia” vino a calificar al socialismo democrático, distinto del autoritario o

dictatorial. Pero con el tiempo, al producirse la escisión entre el socialismo democrático anticapitalista y el también democrático pero capitalista, “socialdemocracia” vino a designar a quienes se limitaban a proponer reformas *en el capitalismo* sin cuestionarlo en lo esencial o, para decirlo más claramente, sin cuestionar la propiedad privada de los medios de producción. Durante una época lo peor que alguien podía hacerle a un “socialista” era llamarlo “socialdemócrata” porque el socialista se decía “revolucionario”, partidario de la apropiación social o estatal, pero en ningún caso privada, de los medios de producción. El primero quería una nueva sociedad y el segundo “simples reformas” o “retoques”, así se decía, de la existente.

Para la historia de las ideas lo importante, cuestiones terminológicas aparte, es señalar que Bernstein, si bien con alguna ambigüedad que señalaremos, arroja por la borda muchos tópicos del socialismo anterior y abre el camino para la “simple reforma” del sistema capitalista.

Uno de los primeros tópicos que arroja por la borda es el del marxismo. Kautsky siempre pretendió seguir fielmente a Marx. Que lo consiguiera o no es otra cuestión. Posiblemente nadie pueda seguir fielmente a otro, pues al seguirlo lo deforma. Y esto también le ocurrió a Kautsky: su teoría de la depauperación del proletariado modificaba, o al menos añadía algo, al marxismo. Su pretensión de hacer de Marx un demócrata también es discutible. ¿Quién daba la interpretación “auténtica” de los textos sobre la dictadura del proletariado, Lenin o Kautsky? ¿Quién la da del cristianismo, la Iglesia o el protestantismo? Pero, fuera cual fuera su autenticidad, es lo cierto que Kautsky pretendía seguir a Marx y aceptaba muchas de sus principales tesis, especialmente el materialismo histórico, la inevitabilidad del socialismo y por tanto la destrucción del capitalismo.

En cambio Bernstein no tiene reparo en rechazar puntos esenciales de la doctrina marxista. A su juicio cuando una doctrina es errónea la honradez intelectual exige rechazarla, sea la

doctrina que sea. Y eso es lo que hay que hacer con el marxismo: “(Marx y Engels) han dejado a sus sucesores la tarea de dar unidad a la teoría y armonizar ésta con la práctica. Pero esta labor sólo puede llevarse a cabo poniendo de manifiesto sin reservas las lagunas y las contradicciones de la teoría. En otras palabras, *la elaboración y el desarrollo ulteriores de la doctrina marxista debe comenzar con la crítica de la misma...* Este es el deber de los discípulos y no repetir hasta la saciedad las palabras de sus maestros” (pág. 31).

Bernstein señala como, para el materialismo “siempre es el movimiento de la materia lo que determina fielmente la forma de las ideas y los designios de la voluntad y por consiguiente éstos (y con ello cuanto ocurre en el mundo de la humanidad) son inevitables. De esta suerte el materialista viene a ser un calvinista sin Dios. Si no cree en una predeterminación ordenada por una divinidad, cree y debe creer que, partiendo de un punto cualquiera del tiempo, todos los acontecimientos están previamente determinados a través de (la) materia existente y de los designios de la fuerza” (pág. 17).

Bernstein señala cómo el materialismo histórico admite la influencia recíproca de varios factores aunque también considera que “el desarrollo de las bases económicas de la vida social... ejerce finalmente la mayor influencia en esas acciones” (pág. 22). Pero, para Bernstein, “con (el) conocimiento aparece de una manera simultánea, en parte como su causa y en parte como su efecto, una capacidad creciente para *dirigir* la evolución económica... el interés común gana en poder como opuesto al interés privado, y el predominio elemental de las fuerzas económicas cesa, según el grado de cada caso... la interdependencia de causa y efecto entre la evolución técnica y económica y la de las otras tendencias sociales es cada vez más indirecta, y las necesidades de las primeras van perdiendo su poder para dictar la forma de las últimas” (págs. 23-24). Esto significa sencillamente el abandono del materialismo histórico y la afirmación consiguiente de la

libertad humana. Y Bernstein extrae esta consecuencia: “La férrea necesidad de la Historia recibe, pues, una limitación que en la práctica de la democracia social significa, no una debilitación, sino un incremento de su labor político-social” (pág. 24).

Ahora bien, si la evolución histórica no está determinada y el posible, no necesario, triunfo del socialismo depende de su libre voluntad hay que explicar por qué el proletariado emprende la lucha. Una explicación posible, de tipo utilitarista, sería que el proletariado trata de obtener satisfacción de sus necesidades, pero Bernstein, inesperadamente, recurre a Kant, de tal modo que la lucha se convierte en un asunto moral, de una moral racionalista, lo que equivale a decir que el socialismo es un imperativo de la razón: “en este punto recurro al espíritu del gran filósofo de Königsberg, el crítico de la razón pura, contra las predicaciones que aspiran a hacerse suyas a las clases trabajadoras” (pág. 157).

Bernstein, por otra parte, rechaza las previsiones marxistas sobre la evolución de la sociedad: la tendencia inexorable a la concentración del capital y a la proletarización generalizada. Bernstein constata que el número de proletarios ha aumentado considerablemente y que la situación de los obreros ha mejorado. Y se niega a mitificar a los obreros, como había hecho Marx especialmente en sus obras de juventud: “hay que tomar a los obreros según son. Y ni están tan universalmente empobrecidos como se dice en el *Manifiesto comunista*, ni tan libres de prejuicios y debilidades como nos quisieron hacer creer sus panegiristas. Tienen las virtudes y los defectos de las condiciones sociales y económicas en que viven” (pág. 154).

Dijimos antes que respecto de la sociedad futura Bernstein mantenía cierta ambigüedad. Escribió unas palabras que hicieron fortuna: “en mi concepto lo que se llama fin último del socialismo no es nada, pues lo importante es el movimiento” (pág. 146). No es fácil interpretar lo que quiso decir, quizás porque él mismo quiso dejarlo en la oscuridad. ¿Le importaban únicamente las reformas del capitalismo y se desentendía del fin a que *estas*

reformas condujeran? ¿Pensaba que simplemente no era posible preverlo?

Pocas líneas más adelante de las palabras citadas, recoge otras de *La guerra civil en Francia* que pudieran apoyar una respuesta afirmativa a esta última pregunta: “Las clases obreras no tienen utopías fijas y perfectas que presentar... No tienen ideales que realizar, no tienen más que sentar libremente los elementos de la nueva sociedad que se haya desarrollado en el seno de la sociedad burguesa derribada” (pág. 147). Marx, entre los párrafos citados, habla también de que “las circunstancias serán completamente transformadas” (id.). De manera que lo que Marx nos dice aquí es que los perfiles de la nueva sociedad no pueden ser bien definidos desde ahora, pero que habrá una transformación radical de la que, por lo que dijo en otros textos, sabemos algo con certeza: la sociedad o el Estado se apropiarán de los medios de producción. Los capitalistas serán expropiados.

No parece que Bernstein aceptara esta idea del fin último. Supongo que lo que le interesaba era recoger la afirmación inicial de que las clases obreras no tienen utopías fijas y perfectas y ampararse en ellas para no tener que hablar del futuro. Aunque insisto en que efectivamente elude ese problema, tiendo a pensar que Bernstein aceptaba la sociedad capitalista en lo esencial y se limitaba a proponer ciertos límites a la propiedad y medidas de protección social. El programa de la socialdemocracia moderada. Esta interpretación se refuerza con sus afirmaciones relativas a la relación entre el liberalismo y el socialismo: “hay que recomendar cierta moderación en la declaración de guerra contra el liberalismo. Ciertamente... los partidos que han adoptado el nombre de liberales, han sido o se han convertido en simples guardianes del capitalismo. Como es natural debe reinar oposición entre estos partidos y la democracia social. Pero respecto del liberalismo considerado como un gran movimiento histórico, el socialismo es su legítimo heredero, no sólo en el orden cronológico sino también en sus cualidades espirituales... El objeto de

todas las medidas socialistas, aun las que parecen coercitivas, es el desarrollo y el aseguramiento de la libre personalidad” (pág. 121).

Claro es que “heredar” el capitalismo puede entenderse tanto en el sentido de “conservarlo” como de transformarlo. ¿Se trata simplemente de hacer reales y efectivas las libertades proclamadas pero no cumplidas por el liberalismo o de eliminar algunas de esas libertades, especialmente la propiedad privada? Otros textos de sentido diferente de los antes citados parecen dar a entender que esto último es lo que efectivamente quería: “Toda la actividad práctica de la democracia social se dirige a la creación de circunstancias y condiciones que hagan posible y aseguren una transición (libre de conmociones convulsivas) del orden social moderno a otro superior. En su conciencia de ser los zapadores de una civilización superior, sus partidarios crean nueva inspiración y nuevo celo. En esto descansa finalmente la justificación moral de la expropiación socialista a la cual aspiran” (pág. 119). La expresión es, de nuevo, una tanto ambigua: habla de la democracia social como desde fuera (“a la que aspiran”), pero por otra parte la expresión “expropiación socialista” es clara y apunta a la apropiación social de los medios privados de producción.

Pero, sea lo que fuera del fin último es lo cierto que, coincidiendo con Kautsky, Bernstein rechaza explícitamente la “dictadura del proletariado” (pág. 119) y propugna una política moderada y gradualista de reformas sociales, en el marco de la democracia: “la seguridad de la libertad civil le ha parecido siempre (a la democracia social) que estaba más alta que la satisfacción de ciertos progresos económicos” (pág. 121). El aspecto “revolucionario” de la doctrina, la tendencia a la creación de una nueva sociedad queda muy difuminado si es que no desaparece por completo.

