

## EL LARGO VIAJE DE UN ROJO ESPAÑOL: DEL MARXISMO A LA LIBERTAD EN JORGE SEMPRÚN\*

*Samuel Amaral\*\**

**Resumen:** Tras su expulsión del Partido Comunista de España en 1965, después de treinta años de militancia y diez como principal dirigente de la clandestinidad bajo el franquismo, Jorge Semprún desarrolló una exitosa carrera como escritor. Sus obras revelan una reflexión sobre esa experiencia, que pasa progresivamente de la crítica a la línea del partido, a la del stalinismo, del leninismo y del marxismo, para comenzar luego a fundamentar su apoyo a la democracia en general y a la democracia española en particular. Este artículo estudia ese recorrido de Semprún del marxismo a la libertad.

**Abstract:** Expelled from the Communist Party of Spain in 1965 after thirty years of activism and ten as its main underground leader in his country, Jorge Semprun developed a successful career as a writer. His books contain a reflection on that experience, going from criticism of the party line, to that of Stalinism, Leninism, and Marxism, and arriving to the support for democracy in general and for the Spanish democracy in particular. This article studies Semprun's course from Marxism to freedom.

La Revolución de Octubre fue el acontecimiento que marcó el siglo XX: el establecimiento en Rusia de un régimen basado en la teoría de Marx

---

\* Muchos artículos y libros mencionados en las notas, excepto las obras de Semprún, fueron consultados en la Regenstein Library, de la Universidad de Chicago, gracias a una Tinker Fellowship del Center for Latin American Studies de esa universidad, y en la Bibliothèque Nationale de France, en París, gracias al apoyo de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Agradezco también a Ignacio Zubizarreta por los artículos que me consiguió.

\*\* Doctor en Historia, Director de la Maestría y del Doctorado en Historia, Universidad Nacional de Tres de Febrero, amaral.samuel@gmail.com.

en 1917 y su evolución en las décadas siguientes, hasta su caída en 1991, influyó de una manera u otra en todos los rincones del planeta y en todos sus habitantes. El deslumbramiento inicial pronto dejó paso a la crítica, especialmente tras el triunfo de Stalin sobre Trotski a fines de la década del veinte, pero no todos los críticos criticaron lo mismo, ni dejaron por escrito sus pensamientos. Entre quienes lo hicieron se destacan los testigos, con Trotski a la cabeza, pero también otros, como Anton Ciliga y Victor Kravchenko, que a diferencia de aquél denunciaron el régimen establecido por la revolución y no solamente su deformación burocrática. Muchos de los críticos fueron escritores, naturalmente, que por su mayor familiaridad con la expresión escrita dieron a conocer su opinión sobre la experiencia soviética y sobre el partido que la dirigía. Así, Panait Istrati a fines de los años veinte, André Gide y Victor Serge en los treinta, e Ignazio Silone y los contribuyentes de *El dios que fracasó* en 1950, expresaron su desilusión en obras testimoniales o de ficción; y Arthur Koestler y George Orwell, en los cuarenta, penetraron con sus novelas en las profundidades psicológicas y políticas del régimen y el partido, como también lo hicieron Boris Pasternak y Alexander Solzhenitsyn en los cincuenta y sesenta. El centro de sus críticas, sin embargo, estuvo en el régimen y el partido tal como se habían desarrollado bajo Stalin. Pocos escritores criticaron a Lenin, menos aun a Marx. Entre esos pocos –y cuesta encontrarle compañía– se halla Jorge Semprún, cuya obra es el testimonio de su largo viaje del marxismo a la libertad.

Jorge Semprún fue miembro del Partido Comunista de España durante veinte años; de su comité central desde 1954 y de su comité ejecutivo desde 1956; y durante casi diez, entre mediados de 1953 y fines de 1962, el principal dirigente dentro de la España franquista.<sup>1</sup> En diciembre de 1962 la dirección del partido lo retiró del trabajo clandestino; en enero de 1964 quedó de manifiesto su disentimiento y el de Fernando Claudín, otro miembro del comité ejecutivo, con esa dirección; en abril ambos fueron excluidos del comité ejecutivo; y en febrero de 1965, expulsados del partido. A partir de 1963, Semprún comenzó una exitosa carrera como escritor y guionista cinematográfico, a lo largo de la cual publicó catorce libros que

funden ficción y autobiografía, dos libros de ensayos, una obra de teatro y fue guionista de trece películas, una de las cuales también dirigió. La vida de Semprún se divide así en una fase dedicada a la acción política y otra consagrada a la creación literaria.

Un lazo une las dos vidas de Semprún: era y es un rojo español. Se descubrió como tal en septiembre de 1936, cuando llegó a Francia con su padre, católico y republicano, huyendo del avance de las tropas franquistas: “En Bayona oí por primera vez decir que éramos rojos españoles... En el muelle de Bayona, me convertí en rojo español... ya no dejé de ser un rojo español”.<sup>2</sup> La imprecisión de ese calificativo apresurado, genérico, se disipó siete años más tarde a su arribo al campo de concentración de Buchenwald, donde se lo identificó con una S sobre el triángulo rojo de su color político: era un *rotspanier*. “Rojo español, a perpetuidad”, recuerda en *Adiós, luz de veranos*, que se prometió al decidirse a aprender a hablar el francés sin acento a su llegada a París; y rojo español, a perpetuidad, desea que a su muerte su cuerpo sea envuelto en la bandera tricolor de la república. Como ferviente partidario de la monarquía parlamentaria se preocupa por despejar la aparente contradicción: ésta es la mejor garantía de la democracia; aquel pedido, “la fidelidad al exilio y al mortífero dolor de los míos” (ALV: 76 y 214). Ese rojo español de hoy no es, por lo tanto, ni aquel republicano por mandato familiar de su adolescencia ni el comunista de su juventud, sino un demócrata con sus raíces y su experiencia de vida.

Semprún combina en su creación literaria la realidad, o su memoria de ella, y la ficción. Delimitar una y otra es una tarea poco fructífera: la experiencia no puede ser contada sin apelar a la ficción. Un burdo relato oral sobre la vida concentracionaria lo impulsó a escribir *El largo viaje*, porque “su sinceridad indiscutible ya sólo era retórica, su veracidad ya ni siquiera resultaba verosímil” (EV: 258). Para ganarse la convicción y emoción del lector, “la realidad suele precisar de la ficción para tornarse verdadera. Es decir verosímil” (EV: 280). La dosis de ficción, sin embargo, debe ser limitada, la necesaria para alcanzar la verosimilitud: “un poco de artificio nos aproxima al arte, por consiguiente a la verdad; demasiado artificio nos aleja de ésta” (FSD: 202). La fuente primordial de su obra es su propia

vida: “mis libros son casi todos capítulos de una biografía interminable” (Cortanze, 2004: 264). Por esa combinación de experiencia y ficción, los comentarios políticos que se hallan en sus obras han sido tomados en este trabajo como propios de “este otro yo mismo que a veces soy: yo mismo” para estudiar los cambios de su visión política (FSD: 134). De esta manera, el personaje que creó consigo mismo permite seguir el largo viaje de un rojo español del comunismo a la democracia.<sup>3</sup>

La dimensión política de la obra de Semprún no ha sido pasada por alto por quienes la han estudiado, pero nadie se ha detenido en las etapas de ese viaje.<sup>4</sup> Ella ha sido tratada principalmente desde una perspectiva autobiográfica, como un ejemplo de la fusión de la memoria y la creación literaria, de autoficción, o desde una testimonial, como ejemplo de literatura de los campos de concentración.<sup>5</sup> Desde una perspectiva política su obra registra cinco momentos: 1) su disenso táctico con el PCE a mediados de los sesenta, que aparece en su segunda obra, el guión de la película *La guerre est finie*, de 1966, y expone con amplitud en *Autobiografía de Federico Sánchez*, de 1977; 2) su crítica al stalinismo, que se anuncia en *El desvanecimiento*, de 1967, se hace más abierta en *La segunda muerte de Ramón Mercader*, de 1969, y culmina en *Autobiografía de Federico Sánchez*; 3) su crítica al leninismo, que se expresa también en esta última obra; 4) su crítica al marxismo, que irrumpe en *Aquel domingo*, de 1980; y finalmente 5) su descubrimiento de la democracia, que apenas si se esboza en *La algarabía*, de 1981, y se desarrolla en sus obras a partir de *Montand, la vie continue*, de 1983, y especialmente desde *Netchaiev ha vuelto*, de 1986. Este trabajo estudia esos cinco momentos para mostrar cómo pasó Semprún de la crítica a la dirección del PCE a la crítica de la teoría marxista y luego a la revalorización de la democracia.

## 1. El disenso táctico

Semprún comenzó a escribir su primer libro mientras estaba en la clandestinidad, en Madrid, a comienzos de 1961. Algunas caídas le habían obligado a suspender su actividad y a recluirse en su habitación de Con-

cepción Bahamonde, 5. Allí, inspirado por los relatos de su casero sobre los cinco años pasados en el campo de concentración de Mauthausen, decidió aprovechar esos días de inactividad forzada para llenar las primeras cuartillas de lo que sería *El largo viaje*, evocando su deportación a Buchenwald. Cuando el libro fue publicado en 1963, ya se delineaban sus desacuerdos con la dirección del partido y había sido relevado de sus tareas clandestinas. *El largo viaje*, sin embargo, no refleja disenso alguno con el partido comunista; solamente se advierte cierta heterodoxia en las lecturas de Gérard, su alter ego: Hegel, Masaryk, Adler, Korsch, Labriola y Lukács. “*Geschichte und Klassenbewusstsein* nos llevó más tiempo, a causa de Michel, que no quería dar su brazo a torcer, pese a las observaciones de Hans, que ponía de relieve toda la metafísica subyacente bajo la tesis de Lukács” (LV: 27). Esta es la primera de muchas alusiones a Lukács en su obra, pero no hay ningún indicio de que esa y las otras lecturas, tan poco habituales en un joven comunista de mediados de los años cuarenta como en un alto dirigente de principios de los sesenta, produjeran alguna consecuencia. *El largo viaje* podría haber ingresado a la lista de lecturas canónicas del partido comunista, si no hubiera sido por el conflicto que su autor—bajo el seudónimo de Federico Sánchez—mantenía junto a Fernando Claudín en el seno de la dirección del PCE. Juan Goytisolo comenta en sus memorias que durante una visita a la URSS a mediados de 1965 se enteró de los apuros pasados dos años antes por los autores de una compilación de literatura española contemporánea, primero cuando recibieron la orden de incluir un fragmento de un libro aún en prensa de un entonces desconocido Semprún, y luego cuando recibieron la de excluirlo al ser Federico Sánchez separado de la dirección (Goytisolo, 1986: 286). Semprún mismo lo dice: “Todo mi relato en *El largo viaje* se articulaba silenciosamente, sin hacer hincapié en ello, sin ostentación excesiva en torno a una visión comunista del mundo. Toda la verdad de mi testimonio tenía por referencia implícita, pero forzosa, el horizonte de una sociedad desalienada: una sociedad sin clases en la que los campos hubieran sido inconcebibles. Toda la verdad de mi testimonio se hallaba inmersa en los santos óleos de esa buena conciencia latente” (AD: 442).

El conflicto de Claudín y Federico Sánchez con la mayoría de la dirección del PCE comenzó, dejando de lado “las escaramuzas preliminares de la primavera de 1962, cuando se examinó la política agraria, y del verano y otoño de 1963, cuando surgieron cuestiones de tipo ideológico”, el 24 de enero de 1964.<sup>6</sup> Ese día se trataba “una cuestión de puro trámite: el examen de un material informativo que el PCE iba a enviar a los cuatro partidos comunistas de Europa Occidental que habían constituido junto con él una comisión de solidaridad y de apoyo a la lucha antifranquista”.<sup>7</sup> Claudín señaló que el informe omitía referirse a la situación económica de las masas, que había mejorado como resultado de su lucha, “pero también de la posibilidad práctica que la burguesía ha tenido de hacer concesiones”.<sup>8</sup> Algunos miembros de la mayoría criticaron a Claudín, pero Federico Sánchez lo apoyó, objetando la tendencia del informe “a subrayar los aspectos positivos y a no insistir en los que se refieren a obstáculos y dificultades”. “Aunque fuera en forma solapada”, comenta Semprún, “dos líneas de análisis y de apreciación de la realidad comenzaban a cristalizar” (AFS: 237).

Cinco días más tarde, en la sesión siguiente, Claudín desarrolló más ampliamente sus puntos de vista respecto de la realidad española. Santiago Carrillo, el secretario general del PCE, acordó con sus conclusiones y “se limitó a glosar o precisar las opiniones de Claudín, quitando hierro, eso sí, a algunas de las formulaciones más críticas de éste”. Tras el apoyo de varios miembros del comité ejecutivo a Carrillo, Sánchez creyó que se había llegado a una síntesis respecto “de la concepción del proceso actual”: “descomposición, por un lado, de las formas fascistas de poder; recomposición, por otro, de las fuerzas de la burguesía”. El proceso pasaría “por toda una serie de fases”, pero no se debía “ligar la perspectiva del derrumbamiento del régimen al estancamiento o catástrofe económica”. En consecuencia, pensaba, pero lo decía de una manera muy cauta, que debía cambiarse la táctica empleada hasta entonces en la lucha de masas (AFS: 239-240).

Al reanudarse la discusión al día siguiente, 30 de enero, “se produjo la sorpresa”: los otros miembros del comité ejecutivo atacaron a Claudín y a Sánchez por cuestiones distintas de las discutidas el día anterior: a Claudín, por un ensayo que había publicado en *Realidad*, la revista cultural partidaria

dirigida por Semprún, sobre “La revolución pictórica de nuestro tiempo”, en el que criticaba las posiciones dogmáticas del realismo socialista; a Semprún, por un artículo publicado en esa misma revista, “Observaciones a una discusión”, sobre el conflicto chino-soviético.

La mayoría del comité ejecutivo cuestionaba las interpretaciones de Semprún sobre el XX Congreso del PCUS, sobre la influencia de la desestalinización en el PCE y sobre la relación del PCE con la Unión Soviética. Respecto del primer punto, para Semprún el XX Congreso había constituido “el inicio de la liquidación del sistema institucional que ha venido llamándose (de forma un tanto impropia, más metafórica que científica) sistema del culto a la personalidad”. Este era “un sistema de dirección unipersonal, autoritario y burocrático, de la vida del partido y del estado, en una sociedad socialista”, cuyas características más negativas “se reflejaban en la limitación desorbitada del funcionamiento de la democracia socialista y en la violación repetida y sistemática de la legalidad institucional”. Semprún comentó posteriormente que “la formulación antedicha se sitúa todavía en la línea del reformismo postconciliar, quiero decir, post-XX Congreso”, pero “a pesar de su prudencia, provocó las iras y el escándalo”. El comité ejecutivo discutió “durante horas” el significado del concepto de “sistema institucional” (AFS: 245-246).

El segundo punto criticado por la mayoría del comité ejecutivo era la creencia de Semprún acerca de la “beneficiosa influencia” sobre el PCE “de la liquidación del período estaliniano”. Para Semprún, a pesar de que esa liquidación se había llevado a cabo “bajo el fuego de la represión concentrada del enemigo de clase”, había sido un período decisivo “en la formación del partido marxista-leninista de la clase obrera española”, durante el cual se había producido la liquidación real “del infantilismo izquierdista, de las formulaciones generales y esquemáticas”, la conquista “de la hegemonía política entre las nuevas generaciones proletarias y estudiantiles formadas en la época del fascismo”, y “la reflexión teórica autónoma, mediante el análisis concreto, sobre el desarrollo del capitalismo monopolista en las condiciones específicas de España, con la consiguiente adecuación de la táctica a la nueva constelación y reagrupación objetiva de las diversas clases y capas

de la sociedad española”. La mayoría del comité ejecutivo consideró esa última frase “como un ataque péfido a la heroica tradición del PCE”: era “una subestimación inadmisibile de la actividad del PCE durante la guerra civil”, “una formulación antisoviética” (AFS: 246).

El tercer punto en discordia era lo que Semprún decía respecto de las consecuencias de la desestalinización para el movimiento comunista mundial. Él reclamaba un debate sobre “lo que el movimiento comunista es hoy, realmente... un movimiento en desarrollo, complejo, diversificado, constituido por partidos gobernantes (de lo cual se derivan problemas estatales en sus mutuas relaciones), por partidos de oposición situados en las más diversas condiciones, por corrientes y tendencias marxistas-leninistas en los más diversos movimientos de masas”. Además de reclamar el debate hacía afirmaciones sobre las características del movimiento comunista: “Todo el movimiento de renovación iniciado en la época del XX Congreso del PCUS conduce a la elaboración de formas nuevas de relación y de discusión entre los partidos comunistas del mundo entero; conduce a la liquidación del concepto de ‘partido-guía’ y de ‘estado-guía’...” (AFS: 246-247). En otras palabras, el PCE debía formular su política para España con independencia de la URSS.

Semprún dice que al volver a leer ese artículo mientras escribía *Autobiografía de Federico Sánchez* lo sorprendió la extrema prudencia, “por no decir timidez”, de sus formulaciones (AFS: 245). Entre aquel momento y el de la escritura de ese libro habían transcurrido doce años, en los cuales había pasado de ese intento de reelaboración del camino hacia la revolución a la crítica abierta del stalinismo, del modelo de partido y del socialismo real. Todos estos puntos, sin embargo, estaban en ciernes en aquel artículo. Más importante, y más inadmisibile para el comité ejecutivo, era que Semprún estaba planteando un camino nacional hacia la revolución, inspirado –lo que era más condenable– en las posiciones del partido comunista italiano (Morán, 1986: 383).

El enfrentamiento en el seno del comité ejecutivo continuó en la reunión del 12 de febrero, en la que Carrillo le objetó a Semprún –tras poner en duda su capacidad y cuestionar su intelectualismo– que sostuviera en su artículo que el sistema socialista había sido reemplazado en la Unión Soviética por otro sistema, “por una superestructura estalinista”. Allí estaba el fondo



de la discrepancia, decía Carrillo: “si lo que se ha llamado estalinismo se convirtió en un sistema institucional... o si fue una excrescencia, un absceso, que no cambiaba la esencia del sistema institucional soviético”. Para Carrillo, “el sistema de la dictadura del proletariado en la URSS, que era un país atrasado, con un proletariado muy pequeño, sometido al cerco mundial”, había tenido rasgos coercitivos durante un largo período. La policía política y los campos de concentración habían sido instituciones necesarias, pero lo alarmaba y repugnaba la utilización que Stalin había hecho de ellas “durante un período determinado”.<sup>9</sup> Para Carrillo, el stalinismo había sido una desviación circunstancial que no afectaba la esencia del régimen socialista soviético ni la función de guía del partido comunista de ese país. El reclamo hecho por Semprún en su artículo quedaba respondido.

La discusión de Claudín y Semprún con Carrillo y la mayoría del comité ejecutivo culminó algunas semanas más tarde, en una reunión realizada en las inmediaciones de Praga, entre el 27 de marzo y el 2 de abril de 1964.<sup>10</sup> Claudín presentó un informe en el que sostenía que España no iba hacia a una crisis social del sistema capitalista, ni a una situación revolucionaria, sino a una crisis política, que se resolvería mediante “un cambio de las formas políticas de dominación del capital monopolista, que a través de una serie de fases podrá llegar a ser más o menos democrática, y que abrirá una nueva etapa en el desarrollo del capitalismo español”, en la que era posible “que las nuevas formas políticas cristalicen en un régimen democrático que, para entendernos, llamaremos de tipo occidental”. Para él, la liquidación del franquismo abriría un período constituyente que desembocaría en un régimen “de mayor o menor libertad política”, cuya amplitud y el carácter de las instituciones dependería “de la intensidad de la acción de las masas y de otros sectores sociales interesados en la democracia”. Carrillo, apoyado por la mayoría del comité ejecutivo, excluyó la posibilidad de que el franquismo pudiera ser sucedido por “un régimen político democrático, que sea un régimen político del capital monopolista, como sucede en otros países capitalistas”, y ligaba la salida democrática “a un cambio social y, por lo tanto, al acceso al poder de las fuerzas sociales no monopolistas... a una crisis revolucionaria” (AFS: 204-205). El resultado de la reunión fue favorable

a Carrillo: Claudín y Federico Sánchez, los “intelectuales con cabeza de chorlito”, fueron suspendidos como miembros del comité ejecutivo.<sup>11</sup>

La suspensión no significaba la exclusión definitiva del comité ejecutivo, ni del comité central, ni la expulsión del partido. De paso por Roma, de regreso a París, Semprún recibió el consejo de Giancarlo Pajetta, destacado dirigente del PCI: era inútil tener razón fuera del partido, que seguía siendo “el único instrumento político capaz de agrupar a las vanguardias, de mantener el espíritu y la continuidad de la lucha”. Claudín y Semprún, agregaba Pajetta, debían mantenerse en el más elevado nivel de dirección posible, conservando sus opiniones, “a fin de poder impulsar la rectificación de la estrategia cuando ésta se impusiera por la fuerza de los hechos” (AFS: 255). Semprún dice que no desdeñó el consejo, pero que en un “acto de masas” realizado pocos días más tarde, el 19 de abril, en las afueras de París, Carrillo “cortó los puentes” al condenarlos públicamente.<sup>12</sup>

El distanciamiento de Semprún respecto de las posiciones de la dirección del PCE no fue inmediato ni abrupto. Expuso por primera vez sus diferencias públicamente en 1966, en *La guerre est finie*, una película de Alain Resnais, cuyo guión escribió. El personaje principal, Diego Mora, es un militante que opera en la clandestinidad en España, tal como él lo había hecho. El guión sólo tiene una crítica a la línea política del PCE:

La infeliz España, la España heroica, la España del corazón: ya estoy harto. España se ha transformado en la buena conciencia lírica de toda la izquierda: un mito para los antiguos combatientes. Entretanto, catorce millones de turistas van a pasar sus vacaciones en España. España no es más que un sueño de turistas o la leyenda de la guerra civil. Todo eso, mezclado con el teatro de Lorca, y ya estoy harto del teatro de Lorca: las mujeres estériles y los dramas rurales, ¡ya basta! Y la leyenda de la guerra civil también, ¡basta! No estuve en Verdun y tampoco en Teruel ni en el frente del Ebro. Y los que hacen cosas en España, las cosas verdaderamente importantes tampoco estuvieron. Tienen veinte años y no es nuestro pasado que los hace agitarse, sino su futuro. España no es más el sueño del 36, sino la verdad del 65, aun si ella es desconcertante. Treinta años han pasado y los antiguos combatientes me aburren.<sup>13</sup>

España había cambiado pero la dirección del PCE seguía creyendo que era la misma que al fin de la guerra civil y convocaba a una huelga general con la que el personaje no estaba de acuerdo: “tratas de hacerte comprender”, dice, “de explicar que no es la idea de una huelga general lo que criticas, sino las condiciones reales de su aplicación”; las condiciones no estaban dadas, pero tampoco “se puede decidir en el exilio la fecha y las modalidades de una acción que se debe llevar a cabo en España. No podemos ponernos en el lugar de los obreros de Bilbao, de Barcelona, de Madrid, decidir por ellos. El aparato clandestino no puede ser más que el organizador, el instrumento, de esta voluntad de las masas. No puede sustituirlas” (GF: 116). Allí estaba la clave de la diferencia entre la posición de Semprún y la de la dirección del PCE.

El conflicto de Semprún con la dirección del PCE, originado en una distinta interpretación de la situación española y de la táctica conveniente para desarrollar la tarea política, no tocaba los objetivos políticos del partido, sobre los cuales no había diferencia alguna.<sup>14</sup> A partir de esa divergencia surgieron otras, no obstante, acerca de las consecuencias de la desestalinización, de la relación del PCE con la URSS, de la metodología de trabajo, que llevaron a tensar la relación entre la mayoría de la dirección del PCE y los dos disidentes. A ambos les costó recuperarse de su marginación del partido al que aún consideraban portador de la historia, pero lentamente esa desavenencia interpretativa, ese disenso táctico, se transformó en un cuestionamiento del stalinismo y de su interpretación de la historia del movimiento comunista mundial, que también comenzó a manifestarse en la obra literaria de Semprún.

## **2. La crítica al stalinismo**

La crítica de Semprún al stalinismo había comenzado, como relata en *Autobiografía de Federico Sánchez*, cuando aún era miembro del comité ejecutivo del PCE y había ido más lejos de lo que la mayoría de la dirección podía aceptar, pero ella se mantenía en el discreto plano de la vida partidaria.

Había surgido inesperadamente al tener experiencia directa del socialismo real: “en 1958, cuando hice mi primer viaje a la Unión Soviética, de vacaciones, fue en el Cáucaso, aquella tarde con Colette, en el lago de Ritsa, donde bruscamente se me hizo visible, globalmente, el carácter arcaico, opresivo, jerarquizado, fosilizado, de la sociedad surgida de la sangrienta historia del bolchevismo” (AFS: 191). El desarrollo de esa intuición, sin embargo, le llevó varios años, aun después de su expulsión del PCE.

En marzo de 1965, apenas un mes después de su expulsión, Semprún publicó un artículo sobre “Marxismo y humanismo” en *Nouvelle Critique*, una revista cultural del PCF. El objetivo de ese artículo era criticar la interpretación de Marx por Althusser, pero allí se manifiestan sus primeras críticas públicas al stalinismo. Estas, sin embargo, se mantienen dentro de los límites aceptados por entonces en el mundo comunista: el stalinismo era condenable por ser una desviación del camino recto del leninismo:

La dictadura de clase (del proletariado) que no contiene ella misma los instrumentos orgánicos de la libertad de esta misma clase (soviet, sindicatos, organismo obreros de control y de gestión, etc.) contiene inevitablemente los gérmenes de una posible degradación. Y, justamente, en este sofocamiento progresivo de los instrumentos orgánicos de la libertad de clase es donde hay que buscar una de las razones del desarrollo de las deformaciones stalinistas (MH: 44).

Cualquier conocedor de la historia de la revolución rusa podía advertir que el argumento de Semprún excedía al stalinismo, pero él se abstenía de subrayar los vínculos del stalinismo con el leninismo. El stalinismo había sido un período de excepción dentro de una experiencia todavía considerada positiva: “actualmente... al restablecerse la legalidad socialista y el programa de edificación de una sociedad comunista, existe la posibilidad concreta, teóricamente y en la práctica, para la realización del humanismo socialista a un nivel superior, para que los temas del humanismo socialista dejen de ser puramente, o primordialmente, ideológicos”. Semprún advierte que “el peligro de involución... no se encuentra totalmente suprimido”, pero “esto no con-

cieme en nada a la calificación teórica del desarrollo histórico”, sino “a los medios puestos en práctica para acelerar, suprimir los obstáculos, vencer las resistencias”. La superación del stalinismo, dice Semprún, no se daría agregando al marxismo “algunas gotas de fenomenología, algunas gotas de teillardismo y un bello horizonte de trascendencia moral”, pero tampoco rechazando los problemas, “encerrándonos en la fortaleza cercada de un marxismo abstracto, ahistórico”, que no era otro que el de Althusser. Contra sus posibles objetores, arguye: “¿Es el humanismo el caballo de batalla de una cierta tentativa de ‘superación del marxismo’? Aceptemos este caballo y esta batalla. Es un buen caballo y una bella batalla: la batalla de la transformación socialista de la sociedad a escala mundial” (MH: 46-47).

Semprún admite así no solamente la experiencia soviética como pasado sino también como futuro, y cree necesario un nuevo esfuerzo de coordinación ya que “a nivel de los países socialistas (donde juega igualmente la ley del desarrollo desigual), a nivel del movimiento de liberación nacional y a nivel de la transformación socialista de los países capitalistas avanzados, el problema teórico fundamental es hoy el de la integración de un proyecto revolucionario global que unifique la diversidad de estrategias y de situaciones tácticas”. Ese proyecto, a cuya elaboración y puesta en práctica creía que debía referirse la cuestión del humanismo, tenía así un doble carácter, en buena medida contradictorio: por un lado, debía dar cuenta de esa pluralidad de situaciones (pero no necesariamente a una diversidad de opiniones sobre ellas); y, por otro, debía de ser global. Más que una crítica al concepto leninista del partido parecía un retorno al proyecto original de la Internacional Comunista, el que no pudo ser: el estado mayor de la revolución mundial. “Nos encontramos en un debate real” dice Semprún, “en el que el oportunismo no tiene nada que hacer, donde se juega la liberación real del hombre de todas sus alienaciones”:

Un debate que no terminará, como Marx lo recordaba en su *Crítica del programa de Gotha*, sino el día que la sociedad inscriba sobre sus banderas: ‘De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades’, es decir, el día en que el hombre no será juzgado en función de lo que da, de lo que hace,

sino en función de lo que es: ya que el ser del hombre no es ninguna otra cosa más que el conjunto de sus necesidades humanas (MH: 48).

Semprún todavía no había percibido la vinculación de la experiencia soviética, tanto leninista como stalinista, con la ominosa amenaza de ese apotegma de Marx que en su aparentemente inocente e igualitario mensaje ocultaba al estado totalitario que sustituiría a cada individuo en la determinación de sus capacidades y necesidades. Sólo quince años más tarde, en *Aquel domingo*, se refirió a esa vinculación: “¿Quién establecerá la proporción de desigualdades naturales que hay que mantener en la sociedad? ¿Quién ostentará el poder de control?”, dice, sin hacer mención a la frase de Marx, al criticar los comentarios de Leon Blum sobre la igualdad en “Las leyes”, de Platón (AD: 347). En el artículo de 1965, sin embargo, Semprún criticaba la experiencia soviética de un modo que demoraría en aparecer en su obra. Entretanto, publicaba artículos de actualidad política y teoría marxista, principalmente en *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, una publicación de José Martínez a la que se unieron Claudín y Semprún, que apareció en París en junio de 1965 y con la que colaboró durante seis años (Forment, 2000; Elorza, 2008).

La segunda obra de ficción de Semprún fue *El desvanecimiento*, publicada en 1967. En ella apenas una lectura heterodoxa de Manuel Mora, su alter ego, revela la inquietud del autor. Además de Lukács, ya mencionado en *El largo viaje*, ahora también lee a Trotski. Pero en esta obra ya menciona las purgas de los años treinta en la URSS, aunque solo al pasar (un oficial ruso que combatió en España, fusilado al regresar a su país), y el informe de Jruschov al XX Congreso de PCUS (en cuyo contenido no entra).<sup>15</sup> También critica las consecuencias de la vida partidaria a través de la anécdota de una pareja de militantes ignorantes de la pintura que no pueden apreciar a Goya: “a base de considerar que la pintura, la filosofía, la moral, son cosas secundarias ¿no opinas que hemos llegado todos un poco lejos?... Todos nosotros... Sería demasiado fácil que las cerdadas las hicieran siempre los demás... No tengo ganas de reirme a sus expensas. Ataco nuestra imbecilidad, cierta imbecilidad comunista...” (ED: 185). El partido ya lo había expulsado, pero su obra apenas si refleja la ruptura.

Semprún comienza a tomar distancia del partido en sus escritos no literarios. En 1968, publicó en una revista cultural, *L'homme et la société*, un artículo sobre economía política y filosofía en los *Grundrisse* de Marx, comentando la primera traducción al francés de esa obra. Allí considera cuál fue el destino del manuscrito, el lugar que ocupa en la obra de Marx y cómo afecta la periodización de esta, pero también critica la interpretación de Althusser y al socialismo real:

la liquidación del antropologismo feuerbachiano no basta en absoluto para garantizar el pensamiento de Marx contra todo retorno de lo ideológico... En realidad... lo ideológico es uno de los componentes esenciales del marxismo, en la medida en que éste es una práctica histórica revolucionaria. Y lo ideológico acota también el marxismo, del exterior, a partir de todo el horizonte social y cultural de las sociedades de clase, y también, en los países del socialismo burocrático, a partir de la opacidad misma de una sociedad en la que no funciona a ningún nivel —o solamente de manera mitológica— los instrumentos de la democracia proletaria (EPP: 68).

En su obra literaria, la crítica abierta al stalinismo aparece en su tercer libro, *La segunda muerte de Ramón Mercader*, de 1969. Dos años antes, en *El desvanecimiento*, no había casi nada al respecto. En su nuevo libro, condena la represión de Stalin contra los viejos comunistas a través de la historia de vida de uno de los personajes, un comunista alemán que había luchado en la guerra de España, que había sido deportado a los campos de concentración nazis y que después de la guerra había estado en prisión en Alemania oriental (RM: 120-123). También mediante otro personaje, viejo comunista igualmente, para quien un crimen de Stalin mayor que la represión había sido el sacrificio de la revolución mundial a la razón de Estado:

Cuando el reflujó de la ola revolucionaria, en la segunda parte de los años veinte, el aparato de la Komintern había dejado de ser el esqueleto de la vanguardia internacional —e internacionalista— del proletariado, para convertirse esencialmente en un instrumento de poder, de control y de represión del partido

ruso, es decir, de su grupo dirigente. Así, el reflujo revolucionario se había visto consolidado por el mismo aparato de la Komintern, que mantenía, por una parte, la visión ideológica e irreal del enfrentamiento global inmediato – ¡Clase contra clase! ¡Fuego a los osos amaestrados de la social-democracia!– mientras practicaba, por otro lado, la puesta en su sitio, en los partidos comunistas, por la exclusión y el anatema, de equipos políticos incondicionalmente sumisos a los intereses momentáneos y cambiantes del Estado soviético. [...] Y es de esa manera, en el transcurso de ese proceso de degradación, a veces brutal, a veces insensible, ahogado bajo la humareda del parloteo ideológico, que los funcionarios de la revolución mundial se habían transformado en lo que yo era: un hombre de los servicios especiales (RM: 213-214).

Había, sin embargo, una crítica más profunda, que no se refería a la función de los partidos comunistas y de sus militantes sino a la esencia del régimen stalinista. Otro viejo comunista, refiriéndose al Orwell de *1984*, dice: “lo que me apasiona de él, es esa idea sobre el perpetuo reescribirse de la historia, ese perfecto ajuste del pasado a las exigencias tácticas del presente, ese diluirse de la memoria colectiva, sin la cual no hay práctica política posible. Por supuesto, Orwell ha tomado esa idea de nuestra propia experiencia soviética...” (RM: 213). El stalinismo debía ocultar su debilidad teórica detrás de una manipulación constante del pasado: Semprún no se llamaba a engaño respecto del mensaje de Orwell, pero le faltaba rastrear el origen de esa debilidad.

La crítica no llegaba aún a Lenin, por cuya empresa sus personajes mantenían una admiración indeclinable “porque era precisamente sobrehumana, porque trastornaría el espesor inasible de lo cotidiano porque devolvería al mundo la única posibilidad que éste no producía por sí mismo: la de transformarse” (RM: 206). De la misma manera, persiste en los personajes la nostalgia por la Revolución de Octubre al compararla con el socialismo real de los sesenta. En el desfile del Primero de Mayo, mientras las columnas de gimnastas marchan frente a Brejnev, un viejo comunista se pregunta dónde están los comunistas: en 1920, piensa, el desfile pasaba frente a Lenin, Trotski, Bujarin, Zinoviev, Kamenev, Piatakov, quizás también ante Stalin.



No solamente eran otros dirigentes, sino otros tiempos:

Eran los años en que todos los lenguajes estaban sometidos a la prueba de fuego de la realidad, en que Le Corbusier iba a construir la Casa de los Sindicatos, en que se inventaba en Moscú y en Petrogrado el arte abstracto, el surrealismo, el cine moderno, los afiches políticos, en que, en el torbellino de esa grande y bella locura rusa trastornando el mundo, se elaboraba la posible hegemonía de una vanguardia, no codificada por nauseabundos decretos caídos de arriba, sino fundada sobre una coherencia real, aun cuando a veces fuera titubeante, entre las ideas y las palabras, los principios y la práctica, Rusia y el mundo, el arte y la política. [...] La revolución era la tentativa de liquidar esa barbarie arcaica [campesina] por la explosión de los valores urbanos y proletarios, universales, de la modernidad. [...] La revolución era la batalla de ideas, el choque de las ideas y la libertad, la libertad del desacuerdo en la finalidad común (RM: 302).

Además de la nostalgia por la Revolución de Octubre, subsistía una interpretación, ciertamente extraña pero hartamente expresiva, en la que la dirección del partido, no ya el partido, trascendía a la clase: “Los hombres de la Revolución no representaban a ninguna clase, y era por eso que podían encarnar la voluntad del proletariado, su capacidad latente, y a veces inapresable, de liquidar todo vínculo de clase, toda situación de clase, a través de la liquidación de su propia existencia de clase, de su propio poder de clase” (RM: 302). Era la nostalgia del leninismo, pero del Lenin etéreo –y efímero– de *El estado y la revolución* más que el impaciente y pragmático de *¿Qué hacer?*.

En *La segunda muerte de Ramón Mercader* hay, además, un primer esbozo de crítica filosófica, pero no todavía a ningún aspecto de la filosofía marxista, sino a su vulgarización por el partido:

[Un alto funcionario del ministerio de Seguridad] Debía poseer ese don, particularmente apreciado, de tomar siempre el aspecto positivo de las cosas y de los acontecimientos. Eso es, el lado positivo. En todo proceso, hay un lado positivo y un lado negativo, veamos, es elemental. Cuando se sabía des-

cubrir y presentar el lado positivo de un proceso cualquiera, se estaba seguro de hacer carrera. Es simple, con todo. El aspecto positivo de la crítica del culto de la personalidad y el aspecto positivo de ese mismo culto, según las circunstancias. El aspecto positivo de la crítica de Stalin y el aspecto positivo de la actividad de Stalin, de su práctica política. Veamos, es infantil. La dialéctica, en suma (RM: 294).

La obra incluye, finalmente, un primer reconocimiento a la democracia. El hijo inconformista de un viejo comunista alemán oriental se ha hecho por fin comunista, pero para poder serlo plenamente huye a Alemania occidental:

¿...cuál es la acción comunista que se puede llevar bien a cabo, entre nosotros? ¡No hay práctica posible aquí, sobre todo para un comunista! [...] Si entrara al partido, aquí, aceptando las reglas del juego, esperando cambiar las cosas desde el interior, estaría acabado. Mi acción comunista no conducirá más que a consolidar el orden establecido: la injusticia, la mediocridad burocrática, una sociedad de clases de un nuevo género, que ni siquiera Marx podía prever. [...] Los Estados surgidos de la Revolución de Octubre, de las victorias soviéticas... se han transformado en obstáculos a la revolución. Ellos frenan, por su política internacional y el modelo social y cultural que proponen, frenan las tomas de conciencia revolucionaria, Occidente. Y, en el sistema mismo de los países que se proclaman socialistas, esos Estados han concluido en la liquidación de la clase obrera como fuerza política y social autónoma, creadora. La clase obrera... en todos los países del este, ha sido reducida a su esencia misma, paradójicamente: no es más que la productora inerte de una plusvalía que manipula la burocracia” (RM: 297-298).

Esto no es todavía un alegato a favor de la democracia, pero sí una primera advertencia de que al menos uno de sus personajes creía que la libertad capitalista era mejor que la “libertad comunista” a la que Semprún se refirió algunos años más tarde en *Autobiografía de Federico Sánchez*, ya que, a diferencia de ésta, aquella permitía la acción política aun de quienes querían destruirla.

La crítica más directa de Semprún al stalinismo, pero aún firmemente anclada en el marxismo y algo más tibiamente en el leninismo, se encuentra en el prólogo que escribió para *La crisis del movimiento comunista mundial*, de Fernando Claudín, publicado en 1970. El libro de Claudín es importante, dice Semprún, “pero no desde el punto de vista de la mera erudición, de la racionalización de una experiencia social y política de medio siglo, sino también desde otro, más práctico y urgente: el de la elaboración de una nueva estrategia de lucha por el socialismo” (PCMC: ix). A cinco años de su expulsión del PCE, Semprún seguía pensando desde adentro de la tradición marxista de la que había participado, pero cuya revisión reclamaba: “sin una clara comprensión de las razones o sinrazones históricas que han llevado a la involución, primero, y a la descomposición burocrática, muy poco después, del proyecto revolucionario mundial fundado en octubre de 1917, no es ni siquiera posible plantearse un esquema estratégico de intervención en los procesos reales de la actual crisis social del capitalismo europeo”. El método utilizado por Claudín le parecía excepcional porque era el “método marxista de análisis histórico”, que cobraba mayor fuerza porque “el objeto de la investigación –la historia del movimiento comunista– es el producto –todo lo aberrante que se quiera, pero producto, en fin de cuentas– de la acción misma del marxismo, o, para ser más preciso, de la corriente hegemónica –rusa– del marxismo oficial e institucionalizado”. Semprún creía “eminentemente positivo” que el marxismo comenzara a aplicar “las armas de la crítica” a “los resultados imprevistos de su propia acción”, pero aún creía que ese era un primer paso, “en espera de la tal vez inevitable crítica de las armas, de la violencia revolucionaria de las masas” (PCMC: ix-x). Como tantos otros antiguos miembros del partido comunista antes y después de él, Semprún pensaba entonces que los problemas no eran del marxismo sino solamente de su mala aplicación por direcciones que lo habían subordinado a la razón de Estado del nacionalismo ruso. La crítica, sin embargo, no era ya solamente a la dirección de un partido comunista, sino a lo que el partido había resultado: “el Partido, cuyas decisiones nunca se discuten, porque ‘encarna la marcha de la Historia’, porque ‘fuera del Partido no hay salvación’, porque ‘más vale equivocarse dentro del Partido que tener

razón fuera de él”. Claudín procedía a “la sistemática, dolorosa y alegre destrucción de esa vivencia religiosa –alienante ¿cómo no decirlo?– de los valores comunistas que ha constituido la trama de treinta años de nuestra vida”. Semprún creía en “la necesidad de la revolución”, pero también que para realizarla debían utilizarse “nuevos instrumentos de la democracia socialista”, distintos del carrerismo, del cinismo tecnocrático, de la religiosidad (PCMC: xii, xiv).

Semprún aún fluctuaba, como lo señalaron comentaristas de una obra posterior, entre la violencia revolucionaria y la democracia socialista (Vargas Llosa, 1985; Prevost, 1981). Su crítica al stalinismo, sin embargo, apuntaba a una ruptura con el leninismo, ya que evocaba claramente el nombre de quien había creado semejante partido y semejante régimen político. Semprún podía reconocer la historicidad del movimiento comunista, pero no había llegado al punto de identificar el origen de los males que habían resultado.

### 3. La crítica al leninismo

Después de *La segunda muerte de Ramón Mercader* –publicada en 1969, el mismo año en que se estrenó *Z*, de Costa Gavras, cuyo guión redactó–, en los siguientes siete años, Semprún escribió el guión de siete películas y dirigió una. Por ese motivo, seguramente, aunque en 1974 comenzó la obra que luego sería *La algarabía*, no la terminó hasta 1981. Antes de hacerlo, sin embargo, hacia el final de ese período de actividad cinematográfica, publicó una de sus obras capitales, la de más puro contenido autobiográfico, *Autobiografía de Federico Sánchez*, que apareció en 1977.<sup>16</sup> Este libro, la reelaboración del recuerdo de los años de la clandestinidad en España y de la disidencia con la dirección del PCE, marca su ruptura definitiva con el partido como historia y como concepto. Semprún dice que “la *Autobiografía de Federico Sánchez* nació el mismo día en que la Pasionaria estaba por lanzar su anatema” contra él y Claudín “en el castillo de los reyes de Bohemia, en marzo de 1964”, episodio que abre y cierra el libro. Aunque sabía que lo escribiría, decidió no hacerlo “hasta que pudiera ser publicado en España legalmente, normalmente”

(Cortanze, 2004: 213). Tras la muerte de Franco, en noviembre de 1975, pudo escribirlo y lo hizo para denunciar a Carrillo y a la dirección del partido. Desde la invasión de Checoslovaquia en 1968, tres años después de la expulsión de Claudín y Semprún, el PCE se había lanzado hacia lo que se llamó eurocomunismo: el intento de alejarse de la URSS y de transformarse en una opción democrática creíble. En abril de 1977, el PCE fue reconocido legalmente y se integró a la naciente democracia española; dos meses después, Carrillo ya era diputado al Congreso; y en noviembre salieron a la venta los 110.000 ejemplares de la primera edición de la *Autobiografía de Federico Sánchez*, que había obtenido el Premio Planeta. Semprún, que desde hacía diez años entraba legalmente en España pero no había vuelto a residir en ella desde que Carrillo lo había desplazado de la actividad clandestina a fines de 1962, irrumpió con su obra en la escena política más que en la literaria. La *Autobiografía* fue pensada políticamente: Federico Sánchez retornaba del olvido en que había caído tras su expulsión del comité ejecutivo, hacía ya doce años, para desnudar la duplicidad, la insinceridad, el oportunismo del PCE y de su principal dirigente. Pero cuando Federico Sánchez renació, su “otro yo mismo que a veces soy: yo mismo”, ya había recorrido un cierto trecho en la crítica de ese pasado común a ambos. Critica allí al stalinismo, por supuesto –y no se priva de burlarse del intelectual estalinizado que él había sido antes de ser Federico Sánchez, que escribía “poemas realista-socialistas ingenuos y simplotes” (Vargas Llosa, 1985: 277)–, pero también al leninismo, algo que no había hecho en su obra anterior.

La crítica de Semprún al leninismo se centra en el partido, en el concepto del partido leninista y en su práctica, sin alcanzar a Lenin, ni a la revolución rusa, ni a la revolución. Una afirmación de tan improbable leninista como Fidel Castro, “el Partido lo resume todo”, desata su andanada:

El Partido –así, con mayúscula, como lo escribe Castro– de la codificación staliniana de un cierto leninismo ha terminado convirtiéndose en el fin supremo del movimiento comunista. Se ha producido una total inversión de los valores y de los objetivos históricos. Ya no parece que el fin supremo de todo revolucionario –por alejado y difícil que resulte– consista en hacer

la revolución, sino en mantener el Partido (sigo con la mayúscula adrede). Mantener la unidad, la disciplina, el pensamiento correcto –y ya se sabe que el único criterio de éste reside en las decisiones de los jefes–, la ideología casi religiosa del Partido, cualquiera que sea su estrategia política, y aunque esté claro que dicha estrategia sólo conduce a una ininterrumpida serie de fracasos. El Partido se ha convertido en un fin en sí, en un ente devorador metafísico, cuya principal vocación consiste en perseverar en su propio ser. Y ello implica que los elementos de adhesión acrítica, religiosa o religante predominen sobre los elementos racionales (AFS: 153).

En esa crítica al concepto de partido de Castro hay una cita del mismo Castro, cuya “segunda declaración de La Habana” afirmaba que “el deber de todo revolucionario es hacer la revolución”: ese deber, sugiere Semprún, se transforma finalmente en la obediencia ciega al partido. La nota voluntarista del mensaje de Castro no molesta a Semprún, porque “el voluntarismo... es un componente necesario de la actividad revolucionaria. Sin la voluntad de cambiar la sociedad... encarnada en una fuerza de masas... no puede concebirse la acción revolucionaria” (AFS: 189). El partido, en consecuencia, debía ser para Semprún el canal institucional que permitiera transformar la voluntad individual en voluntad colectiva, en acción revolucionaria: “la revolución no debe de estar al servicio del partido, sino éste al servicio de la revolución” (AFS: 152-153). Más de una década después de su expulsión del PCE, Semprún aún creía que el partido debía guiar a las masas hacia la revolución, pero no ese partido en que se había convertido el PCE, ni los partidos socialdemócratas: “Todo paso adelante que pretenda rebasar los obstáculos del estalinismo sin una recaída en la tradición anterior de la socialdemocracia –ambas vías han demostrado su esterilidad y sería escalofriante calcular cuántos millones de muertos han costado, al alimón, a las clases trabajadoras de este siglo– exige un replanteamiento radical de la relación entre la clase y su posible vanguardia” (AFS: 153). El PCE no era el único partido comunista que había traicionado su misión, sino todos los partidos comunistas. La experiencia histórica muestra, señala Semprún, que “el partido comunista no sirve para nada. [...] no sirve para los fines que han motivado

y justificado su creación, dentro del y en oposición al movimiento social-democrático predominante a comienzos de este siglo. No sirve ni para tomar el poder ni para instaurar el socialismo”. Y el ejemplo que sostiene esta afirmación no es otro que la misma revolución cubana: el partido no tomó el poder; Castro lo hizo sin él. Cuando Castro proclama que “el Partido lo resume todo” falsea, subraya Semprún, la historia de su propia revolución. “En fin de cuentas”, dice Semprún, “Fidel Castro tenía razón”: en el Partido “se resumen y concentran todos los aspectos negativos de la situación, todos los obstáculos de la vía, hipotética, de una solución. Hay que acabar con los partidos comunistas de la tradición kominterniana” (AFS: 158).

Semprún llega en este punto a la crítica de la concepción del partido leninista: éste tampoco había tomado el poder en Rusia porque cuando Lenin llegó a Petrogrado en abril de 1917 había transformado el partido que había organizado a partir de *¿Qué hacer?*. El partido que había conquistado el poder “se sitúa en los antípodas del partido de revolucionarios profesionales, férreamente cohesionado, que Lenin defendía antaño a machamartillo, con una intransigencia despiadada”; por el contrario, era “un partido de debates permanentes, de enfrentamientos teóricos, de tendencias y hasta de fracciones... donde la libertad de expresión está como pez en el agua”. “Y es que lo decisivo son las masas”, destaca, “su movimiento ascendente en la ciudad, en el campo y en los frentes de la guerra imperialista” (AFS: 154). La consigna fue “¡Todo el poder a los soviets!”, no “¡Todo el poder al partido bolchevique!”, con la cual, dice Semprún, no se hubiera producido la revolución:

Y es que el germen de universalidad que había en ella se localizaba precisamente en ese tipo de vinculación de la vanguardia con las masas, que hacía de aquella mera expresión concentrada y coherente de las aspiraciones de éstas; el germen de universalidad residía en las formas soviéticas de un poder de nuevo tipo. Cuando el partido deja de ser eso, cuando comienza a devorar cancerosamente todo el tejido social, a homogeneizar todas las formas de vida social, en función de una concepción despótica, aunque se pretendiera ilustrada, de la hegemonía; cuando el partido destruye el pluralismo y liquida las formas

del poder soviético, entonces la revolución rusa pierde su vocación y su significación universal, y se convierte en una mera peripecia específica de acumulación del capital social en una sociedad atrasada. (AFS: 154-155).

Semprún se abstiene todavía de señalar que el mismo Lenin fue quien destruyó el pluralismo, liquidó las formas de poder soviético y dio los primeros pasos hacia la pérdida de ese “germen de universalidad” de la revolución rusa, convirtiéndola en esa “mera peripecia”. Para advertirlo basta recordar la supresión de la asamblea constituyente, la liquidación de los mencheviques y de los socialistas revolucionarios, la prohibición de las facciones en el seno del partido, la marginación de los soviets, que fueron todas medidas tomadas por el mismo Lenin. Semprún prefiere orientar su crítica hacia los sistemas socialistas realmente existentes sin remontarse a sus orígenes leninistas: “Los sistemas sociales que predominan en los países pésimamente llamados socialistas... no tienen nada que ver con el socialismo. Se trata de sistemas originales, cuya previsión no se encontrará en ninguno de los libros sagrados del marxismo y para los cuales será preciso elaborar nuevos conceptos operativos”. En consonancia con lo que casi cuatro décadas antes había sostenido Bruno Rizzi, pero sin mencionarlo, Semprún señala que el hecho de que en esos países “la apropiación de la plusvalía haya cesado de ser privada, para hacerse pública, burocrática, a través del aparato político-productivo del Estado/Partido, no suprime la realidad misma de la plusvalía que sigue siendo extorcada a los trabajadores asalariados de dichos países”. Tampoco suprimía “la realidad de la explotación, de la opresión, de la enajenación del trabajo asalariado” –esto lo había señalado trece años antes Raymond Aron–, sino que “muy al contrario: la acrecienta y la agudiza, porque la hace más opaca, más difícil de apresar en la conciencia de las masas” (AFS: 156; Rizzi, 1939; Aron, 1964). Para Semprún había todavía un socialismo ideal diferente del que se había concretado en los países del socialismo real.

Semprún, sin embargo, apunta con su crítica al corazón del concepto de partido leninista. En la reunión del comité ejecutivo en Praga, Carrillo dijo, casi palabra por palabra, lo mismo que Pajetta le diría días después:



“Más vale equivocarse con el partido, dentro del partido, que tener razón fuera de él o contra él”. Semprún recuerda que también él había dicho esa frase años atrás, seguro de sí mismo “como un mártir jesuíta en el Japón”. Era una frase típicamente religiosa, subraya, “o sea, religada a una concepción del mundo totalizadora y totalitaria”, que en sus años stalinianos explicaba y justificaba “mediante una argumentaciónseudodialéctica, procedente del aspecto negativo de la tradición hegeliana”:

La premisa de esa argumentación consistía en afirmar que el partido –el Espíritu-de-Partido– era la encarnación concreta del despliegue victorioso de la Historia hacia sus fines objetivamente progresivos y socialistas. El partido, su actividad práctica, su teoría, encarnaban por tanto la Verdad global. Fuera del partido, por tanto, sólo podrían conseguirse y manejarse verdades parciales, momentáneas, episódicas, efímeras, diminutas esquivarlas de verdad. Tener razón contra el partido significaba tan sólo que se poseía una diminuta parcela de verdad, que al verse desgajada de la Verdad global, histórica y concreta, del Espíritu-de-Partido, se transformaba dialécticamente en falsedad global (AFS: 297-298).

Semprún critica esa visión, pero desde la perspectiva de un marxismo que no es el de los partidos de la tradición leninista:

Razonamiento impecable y aberrante que se destruía por sí solo como un castillo de naipes en cuanto el Espíritu-de-Partido dejara de ser considerado como la última peripecia del Espíritu Absoluto, en cuanto dejara de considerarse que la Historia está escrita de antemano, que es un proceso cuyo único Sujeto es el Espíritu-de-Partido –expresión concreta, concentrada e incuestionable de la Clase Revolucionaria de una vez y para siempre y por los siglos de los siglos, amen– y cuyo único fin es el establecimiento de una Nueva Sociedad que madura en el seno de la Vieja, y que saldrá del seno de ésta como Minerva en armas del cerebro de Júpiter. Cuando uno se ha convencido de que todo esto es falso, de que nada de esto corresponde al planteamiento crítico y práctico esencial del marxismo de Marx, no cuesta

ningún trabajo afrontar el Espíritu Absoluto, aunque sea bajo las especies concretas y siniestras del Espíritu-de-Partido (AFS: 298).

Era ciertamente una crítica a la idea leninista de partido y a su desarrollo posterior, pero también una primera crítica, tibia aún, a un aspecto de la filosofía marxista, o al menos a una interpretación de la filosofía marxista que había prevalecido en los partidos de la tradición leninista. Así, en el cierre de la *Autobiografía de Federico Sánchez*, Semprún rechazaba el modelo de partido leninista en nombre de un marxismo que había aprendido en Lukács, pero que había quedado adormecido por la fidelidad al partido generada por la experiencia de la deportación y del trabajo clandestino. Creía recuperar así la “libertad comunista” que había encontrado en *Historia y conciencia de clase*.<sup>17</sup> Condenaba explícitamente al stalinismo y, menos abiertamente, al leninismo, pero lo hacía en nombre de un supuestamente verdadero marxismo. No indagaba, sin embargo, cuáles habían sido los motivos de esa deriva que había resultado en un régimen totalitario.

En un comentario sobre *Autobiografía de Federico Sánchez* escrito en noviembre de 1977, apenas publicado ese libro, Mario Vargas Llosa dice:

Leyendo este libro me he preguntado varias veces si Semprún se ha dado cuenta que, aun en esos exordios con que a veces interrumpe su relato para clamar que ahora sí se halla libre de toda servidumbre mental, se sigue transparentando con fuerza una terca y honda fidelidad a los ideales que hicieron de él un militante, y que a pesar de todas sus vicisitudes personales en ese quehacer y de su toma de conciencia de los fracasos y los terribles errores cometidos por los partidos comunistas (en el poder o en la clandestinidad), su idea de la justicia social y de un hombre liberado siguen siendo para él indisociables del marxismo como filosofía y del comunismo como práctica.<sup>18</sup>

Semprún seguía creyendo, dice Vargas Llosa, “que pese a los enormes defectos que pudiera haber contraído a lo largo de la historia, no existe otra alternativa seria y real que la del comunismo para la liberación del hombre”.

No es posible determinar si fue este comentario del escritor peruano o la “sana manifestación de independencia, de rebeldía y de juventud intelectual” que le permitía “infringir en casi cada página todos los tabúes del intelectual de izquierda” lo que llevó a Semprún a traspasar los límites que aquel le señalaba (Vargas Llosa, 1985: 278-279). Pero los traspasó muy pronto.

#### 4. La crítica al marxismo

Semprún encaró la crítica al marxismo en su siguiente libro, *Aquel domingo*, publicado en 1980. El hilo conductor del relato es el recuerdo de un domingo en Buchenwald, pero como en toda su obra va y viene en el tiempo: “No hay nada tan irreal como el orden cronológico. Es una abstracción, una convención cultural, una conquista del espíritu geométrico... El orden cronológico es una forma para el que escribe de demostrar su dominio sobre el desorden del mundo, de marcarlo con su impronta. Actúa como si fuera Dios”.<sup>19</sup> Como no intenta actuar como tal, su relato lleva, por consiguiente, a los mismos temas de sus otros libros: el PCE, el stalinismo, el socialismo real, el leninismo. Sus opiniones, no obstante, han variado: “Lo que pensaba o creía pensar de mí mismo, en 1960, tampoco lo pienso ya, al menos en gran parte. Quizás en lo esencial” (AD: 73). El libro fue publicado tres años después de *Autobiografía de Federico Sánchez*, en plena transición a la democracia en España. A pesar de que la posición que había tenido en 1964 respecto del futuro de su país podía hacerle esperar que ocurriera como ocurrió, ese proceso, puntualizó más tarde, introdujo cambios sustanciales en su visión política. En *Aquel domingo* se manifiestan los resultados de tales cambios: Semprún profundiza sus críticas al stalinismo y al leninismo y llega a la raíz marxista del régimen totalitario, premisa de su revalorización de la democracia.

El camino de Semprún hacia la crítica del marxismo comienza con el recuerdo de su exposición en un debate sobre “¿qué puede la literatura?”, realizado en París, en 1964. Aunque su literatura no la reflejaba entonces, ni lo haría hasta cinco años más tarde, allí se manifestó públicamente por primera vez su crítica al stalinismo, hecha todavía desde una perspectiva

marxista, pero que anunciaba su evolución posterior. Entonces pensaba que el componente esencial de la actitud marxista frente al stalinismo era “la conciencia de nuestra responsabilidad, o, si se prefiere, de nuestra corresponsabilidad”. La ignorancia, real o fingida, no servía para nada, ni justificaba nada, ya que “siempre hay algún modo de enterarse, de poner en duda”. “Demasiado hemos denunciado la actuación de la buena conciencia, de la mala fe, respecto al tema del exterminio de los judíos”, decía, “para reivindicar ahora, en nuestro provecho, las excusas de esos mecanismos embaucadores”. Pero aun en la ignorancia,

somos corresponsables, porque ese pasado es el nuestro y nadie podrá cambiarlo. No podemos rechazar ese pasado. Podemos negarlo, o sea comprenderlo en su totalidad, para destruir sus vestigios, y para construir un porvenir que sea radicalmente distinto. Necesitamos, pues, una conciencia activa, y no desdichada, de nuestra responsabilidad. Somos responsables de ese pasado porque aceptamos la responsabilidad del futuro de la revolución a escala mundial (AD: 436-437).

Al leer estas frases, comenta el Semprún de 1980, “es fácil comprender hasta qué punto seguía yo obnubilado, en otoño de 1964, por una ilusión inconsistente. La ilusión de preservar y hacer evolucionar los valores del Comunismo, pese al partido comunista o incluso en contra suya. La ilusión de liquidar las consecuencias del estalinismo a través de la revolución y, lo que es peor, ‘¡a escala mundial!’”. Sabía ya, dice, que no podía subsistir el partido comunista, “pero lo que aún no sabía... era que ninguna otra fuerza revolucionaria, ninguna otra vanguardia podría sustituir a ese partido, a ese tipo de partido: no sabía que la historia estaba bloqueada, en ese aspecto, por un periodo indeterminado, quizás incluso infinito, o sea sin un final previsible”. Sabía también, agrega, que “el estalinismo era una de las consecuencias de la derrota de la revolución, pero no sabía aún... que el estalinismo significaba también la imposibilidad histórica de reimpulsar la revolución... la imposibilidad de una revolución a escala mundial”. Su crítica penetra desde la piel del stalinismo, a través de la carne del leninismo,

hasta el mismo marxismo: “En definitiva, no sabía aún –y no tardaría en saberlo– que la revolución mundial era un mito histórico”. Una cláusula al final de esa frase lleva la crítica hasta el meollo del marxismo: la revolución mundial era un mito histórico, “de la misma índole que el de la clase universal” (AD: 437).

El concepto de clase universal, sin el cual el cuerpo entero de la teoría marxista deja de funcionar, era lo que cuestionaba Semprún. Entra en esa ruptura final con el marxismo nuevamente desde la crítica al bolchevismo, en el que ya no diferencia a Stalin y Lenin: “Los campos [de concentración] rusos no son, pues, de forma inmediata y unívoca, campos *marxistas*. Tampoco son simplemente *estalinianos*. Son campos *bolcheviques*. El Gulag es el producto directo, inequívoco, del bolchevismo”. La crítica podría haberse detenido en Lenin, pero no lo hace: “No obstante puede darse un paso más. Puede localizarse en la teoría de Marx la grieta por la que irrumpió más tarde la bárbara desmesura del Pensamiento Correcto –que engendra los campos de trabajo correctivo–, la locura de lo Único, la mortífera y helada dialéctica de los Grandes Timoneles” (AD: 173). La grieta está en lo que Marx consideraba su aporte personal a la teoría de las clases y de la lucha de clases, tal como lo expresó en la carta a Joseph Weydemeyer del 5 de marzo de 1852: “1° demostrar que la existencia de las clases está vinculada con ciertas fases del desarrollo histórico de la producción; 2° que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3° que esta misma dictadura no es sino la transición hacia la supresión de todas las clases y hacia una sociedad sin clases”. La aportación que Marx “proclama haber hecho en su teoría” ha sido el haber mostrado o demostrado ciertos puntos –el verbo que utiliza, *nachweisen*, significa ambas cosas, dice Semprún–, pero en realidad nunca mostró ni demostró lo que dice (AD: 174). Por “razones de puro método”, pone entre paréntesis el primer punto, aun cuando “puede resultar en cierto modo arbitrario” porque “la filosofía de la historia subhegeliana que sirve de soporte a la idea contenida” en él “sirve igualmente de soporte a los otros dos puntos”. Los dos puntos siguientes enumerados por Marx, continúa, “no responden a la ciencia histórica –en la medida en que existe– sino a la previsión. O predicción. O incluso a la

predicación profética”. El segundo punto, la creencia de que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado, “no es sino una hipótesis, quizás un deseo piadoso”, ya que en ningún caso ha sido jamás comprobada ni llevada a cabo “en lugar alguno por la historia real”, “jamás en lugar alguno ha habido dictadura del proletariado en el sentido marxiano del concepto” (AD: 175). El tercer punto, la dictadura del proletariado “como una simple transición –un Estado que sería ya anti Estado– hacia la sociedad sin clases, hacia la supresión de todas las clases”, tampoco es más que “un simple postulado: una petición de principio”, ya que “la historia real ha demostrado... todo lo contrario”:

Ha mostrado el continuo e implacable fortalecimiento del Estado, la brutal exasperación de la lucha de clases, que no sólo no han sido suprimidas, sino que, por el contrario, se han cristalizado aún más en su polarización. Comparadas con la auténtica guerra civil desencadenada contra el campesinado, en la URSS, a principios de los años treinta, las luchas de clase en Occidente son cenas de gala. Comparada con la estratificación de los privilegios sociales en la URSS –privilegios funcionales, sin duda, ligados al *statut* y no, o no necesariamente, a la persona–, la desigualdad social real, o sea relativa al producto nacional y a su distribución, no es en Occidente sino un verdadero cuento de hadas (AD: 177).

La novedad que Marx pretende haber aportado a la teoría de las clases y de sus luchas, por lo tanto, “no es sino teórica, nada, en definitiva, que esclarezca la realidad y permita actuar sobre ella. No es sino predicción predicativa, *wishful thinking*...” Pero precisamente allí, señala Semprún,

sobre este punto concreto de la teoría marxiana de la dictadura del proletariado, como transición inevitable hacia la sociedad sin clases, se articula la mortífera locura del bolchevismo. De este lugar teórico arranca y se nutre el Terror. En virtud de estos pocos puntos secamente enumerados por Marx... y enumerados como si cayeran de su peso, se pusieron a pensar todos los Grandes Timoneles –y lo que es peor, a soñar de noche– dentro de las propias cabezas

de los proletarios. En nombre de esa misión histórica del proletariado aplastaron, deportaron, dispersaron mediante el trabajo, libre o forzado, pero siempre correctivo, a millones de proletarios (AD: 177-178).

Marx no fundamentó la misión histórica ni la dictadura del proletariado en ninguna evidencia disponible en su tiempo y la historia posterior tampoco la suministró. Ese error de análisis y de previsión tuvo consecuencias más graves porque detrás de sus “novedades teóricas” subyacía una idea clave: “la idea de la existencia de una clase universal que sea la disolución de todas las clases; una clase que no pueda emanciparse sin emanciparse de las restantes clases de la sociedad, y sin, por consiguiente, emanciparlas a todas”. Pero, subraya Semprún, “tal clase universal no existe”, o al menos la historia posterior a Marx ha enseñado “que el proletariado moderno no es esa clase” (AD: 178). Esa “ficción teórica”, la idea de la clase universal, ha tenido, sin embargo, “enormes consecuencias prácticas”, puesto que hizo posible “a los partidos *del* proletariado, a las dictaduras *del* proletariado, a los jefes *del* proletariado, a los campos de trabajo correctivo *del* proletariado: es decir, que tienen terreno expedito quienes, en el silencio del proletariado, amordazado, hablan en su nombre, en nombre de su supuesta misión universal...” Semprún ha terminado con Marx, pero cree, no obstante, que el proletariado puede hablar en su propio nombre, sin necesidad de esos representantes. Más aún cree todavía en la necesidad de un partido revolucionario que sea “una estructura transitoria, siempre deshecha y rehecha, por reconstruir, de escucha y de toma de conciencia, que diese un peso orgánico, una fuerza material, a la voz del proletariado”, cuya primera labor “sería restablecer la verdad teórica, con todas las consecuencias que ello entraña, sobre la inexistencia de una clase universal”. Desposeída de la misión que le había asignado Marx, sin embargo, el atractivo político de esa clase disminuía considerablemente: “sin esta falsa noción de la clase universal, el marxismo no se habría convertido en la fuerza material que ha sido, que es aún parcialmente, transformando profundamente el mundo, aun a costa de hacerlo todavía más insostenible” (AD: 179). Esa falsa noción había servido como uno de los mitos que Sorel creía necesarios para que las teorías complejas pudiesen transformarse en

los conceptos simples requeridos por la acción política (Kolakowski, 1982: 161-163). También había sido más que una simplificación: “Sin esta ofuscación, no nos habríamos hecho marxistas. Para desmontar simplemente los mecanismos de producción de plusvalía, para desvelar los fetichismos de la sociedad mercantilista, terreno en el cual el marxismo es irremplazable, no nos habríamos hecho marxistas. Nos habríamos hecho profesores” (AD: 179). Semprún no se hizo profesor, sino militante comunista: el marxismo lo había atraído como teoría política más que como teoría económica y ahora encontraba que aquella fallaba en su concepto clave.

Ese descubrimiento que había hecho lo había privado de la teoría política a la que a pesar de las dificultades de la práctica había adherido hasta entonces: “La profunda sinrazón del marxismo, concebido como una teoría de una práctica revolucionaria universal, ha sido nuestra razón de vivir. En todo caso, la mía. Luego ya no tengo razón de vivir. Vivo sin razón” (AD: 179). Semprún se despide así del marxismo como la teoría de una práctica política, pero no como teoría económica. Otras lecturas, distintas de las muchas mencionadas en sus libros, podrían haberle servido para cuestionar también el aspecto económico de una teoría que ya no le servía como concepción del mundo. Al comentar *Un día en la vida de Ivan Denisovich*, de Solzhenitsyn, en el debate de 1964, había dicho: “No hay ya inocencia posible, tras este relato, para quien trate de vivir –vivir realmente– dentro de un concepto marxista del mundo”. “La única salvedad”, agrega en 1980, es “que hoy tacharía estas últimas palabras, ya que nadie sabe lo que es ‘un concepto marxista del mundo’” (AD: 441).

Como a muchos otros comunistas y ex comunistas aún fieles a Marx, el historicismo absoluto de Gramsci parece haberle suministrado a Semprún la vía marxista para abandonar el marxismo: la historicidad de la clase despojó al concepto de su carácter universal y de su misión histórica. Podría haber dado un paso más en su crítica al marxismo, pero habría debido recurrir a lecturas que nunca refirió: Hayek había señalado, ya en los años cuarenta, que las clases no existen, que son categorías de análisis, un invento humano (Hayek, 1948: 72). Semprún parece haber llegado a ese punto cuando se refiere a quién hace la historia:



¡... Ya sabía que son las masas las que hacen la historia! Me lo habían repetido con tantos tonos –tonos tajantes y decapantes, en ocasiones casi decapitantes; y también tonos pastel, en los momentos de las grandes alianzas y de las manos tendidas, de las cien flores que florecen justo antes de que se vuelva al cortacéspedes, a la hoz, a las flores y a las manos cortadas, que las masas hacen la historia, o mejor dicho, *su* historia, que había acabado repitiéndome yo mismo tal mentecatez, fingiendo que me creía tamaña imbecilidad. Los días de desilusión, o más sencillamente de refinamiento ideológico, siempre podía recurrir a una fórmula de Marx un tanto más desencantada, menos triunfalista, según la cual los hombres hacen su historia, pero no saben qué historia hacen. Lo que significa crudamente, y a buen entendedor pocas palabras bastan, que los hombres no hacen la historia que quieren, que desean, que sueñan y que creen hacer. Luego no la hacen: siempre hacen algo distinto. Volvemos con ello al inicio de esta pregunta más tautológica que metafísica, ¿quién hace la historia real?” (AD: 71-72).

La pregunta puede tener otra respuesta: los hombres no hacen la historia que quieren, sino la que les sale, y ésta dista mucho de la que se proponen hacer. Esa es la paradoja de la historia, tal como diez años antes había afirmado Nicola Chiaromonte: las acciones de los hombres tienen resultados diversos de sus designios.<sup>20</sup> Pero Semprún pone la respuesta entre paréntesis y apela a “una fórmula provisional de compromiso”:

las masas quizás hagan la historia, pero indudablemente no la cuentan. Son las minorías dominantes –las que la izquierda llama ‘vanguardias’ y la derecha, incluso el centro, ‘elites naturales’– quienes cuentan la historia. Y quienes la reescriben, si así es menester, si la necesidad así lo requiere, y la necesidad, desde su punto de vista dominante, lo requiere a menudo. Las minorías dominantes hacen su historia como quien hace sus necesidades (AD: 72).

Semprún había abandonado la creencia en la misión histórica de la clase universal, pero no había dejado de pensar en términos de clase, es decir en términos de categorías, aun cuando ahora fueran otras –vanguardias, elites,

minorías—, que ya no necesitaban hacer la historia porque les bastaba con escribirla. La lectura de Hayek podría haberle hecho pensar la historia de otra manera, despojada de los últimos resabios del marxismo, pero ella no fue necesaria para que Semprún, ya sin la teoría política que había sido suya durante treinta años, descubriera las virtudes de la democracia parlamentaria.

## 5. El descubrimiento de la democracia

Semprún descubrió la democracia emocionalmente en Barcelona, tal como recuerda en *Autobiografía de Federico Sánchez*, durante la Diada del 11 de septiembre de 1977: “todo el pueblo en la calle: y tu fundido con todo el pueblo catalán: anónimo... y hace años hace tal vez siglos polvorientos que no has sentido inundados los ojos por la marea de las lágrimas felices: pero te inundan las lágrimas felices porque nada ha sido inútil aunque nada haya sido tampoco como estaba previsto ni como estaba soñado...” (AFS: 49). Ese recuerdo regresa nueve años después en *Netchaiev ha vuelto* con un sentido político: “Fue aquel día, entre la multitud de catalanes, cuando Julien redescubrió, a la vez de manera conceptual y de manera sensible, casi carnal, la universalidad de los valores democráticos. No fue una revelación, por supuesto, sino el resultado de un proceso: un momento de toma de conciencia, de fusión instantánea de ideas dispersas y dispares en un conjunto coherente” (NHV: 291). Ciertamente no debe de haber sido una revelación, puesto que ya en *Autobiografía de Federico Sánchez* había algunas comparaciones entre el socialismo real y “los países de capitalismo privado monopolista” que a pesar de tal designación resultaban favorables a estos, aun a los menos democráticos:

En los países de capitalismo privado monopolista la clase obrera dispone de un mínimo de libertades democráticas... y que son, aunque limitadas, suficientes no sólo para tomar conciencia de la explotación a que es sometida, sino también para organizarse y luchar contra ella. En cambio, en los países de capitalismo de estado burocrático, mal llamados ‘socialistas’, la clase

obrero no dispone de esas posibilidades. No puede hacer huelga. Sólo puede organizarse en sindicatos que son meras correas de transmisión del aparato estatal y del partido único, y comparados con los cuales eran auténticos paraísos democráticos los sindicatos verticales de la dictadura franquista (AFS: 156).

Semprún no se refería aún a las libertades civiles y políticas en general sino solamente a las “libertades democráticas” de que podía gozar la clase obrera. Pero en los países del socialismo real había algo peor que la ausencia de esas libertades: “La clase obrera de los países del Este no solo tiene que afrontar la represión de un Estado monolítico, de un sistema de partido único que suprime todas las mediaciones sociales, sino que es prisionera y víctima de una ideología que le es impuesta como propia: la ideología-del-socialismo. Y la ideología-del-socialismo es el opio del pueblo” (AFS: 157). Por contraposición, la clase obrera de los países de “capitalismo privado monopolista”, aún los menos democráticos, estaba exenta de esa ideología oprimente. Esto era, sin duda, una revalorización de la democracia, pero aun no la llamaba por su nombre, porque la designación que daba a los países democráticos –sin conceder autonomía a la dimensión política– estaba todavía ligada a la concepción del mundo que estaba abandonando.

El distanciamiento de Semprún del marxismo fue ante todo político. En su siguiente libro, *La algarabía*, publicado un año después de *Aquel domingo*, no hay una crítica más profunda al marxismo sino, por el contrario, un intento de salvar su teoría económica de lo que para él ya era el catastrófico colapso de su teoría política: cree necesario “recomenzar la crítica de la economía política no ya a partir del concepto de ‘mercancía’ sino del de ‘plusvalía relativa’, concepto central en el que se expresa la modernidad del capitalismo y su capacidad abstractamente ilimitada de destrucción y de reconstrucción autónoma de sus propios modos sociales de valorización” (LA: 106). Semprún no había llegado a la crítica de la teoría del valor-trabajo, sobre la que se apoya el concepto de plusvalía; no había percibido la vinculación de la teoría política marxista, cuyas nefastas consecuencias rechazaba, con su teoría económica, a la que aún creía válida para explicar la economía de las sociedades

industriales. Tampoco hay una revalorización de la democracia en ese libro, en el que ridiculiza el proyecto político de la nueva izquierda (el socialismo en un solo barrio, no ya en un solo país), se burla del maofismo, y refirma su condena al socialismo real y su distanciamiento del marxismo, que “lleva a todas partes, a condición de salirse de él” (LA: 94).

Las primeras expresiones a favor de la democracia, ya sin el calificativo de “burguesa” que le había aplicado anteriormente, se encuentran en *Montand, la vie continue*, publicado en 1983. No hay allí, sin embargo, una teorización acerca de la democracia, sino una revalorización por omisión al criticar a las dictaduras de izquierda y de derecha:

Puesto que una de las diferencias –no ciertamente la única– entre las dictaduras de derecha y las hipócritamente llamadas de izquierda, es que las primeras pueden ser derrocadas. O que, aun si no lo son, hechos como la muerte de los dictadores pueden abrir un proceso de establecimiento progresivo de las libertades democráticas. Hay aun casos –y el Brasil donde estábamos Montand y yo a fines del verano de 1982 es uno– donde es la voluntad misma de la clase político-militar dominante, sometida sin duda a las presiones de las circunstancias sociales, que reabre un proceso de democratización. En las segundas, por el contrario, las dictaduras impropriamente llamadas de izquierda, la situación es irreversible. No vemos que se vaya hacia un porvenir de verdadera democracia. A menos de una explosión o de un cataclismo generalizado, que evidentemente hesitamos desear.<sup>21</sup>

Las dictaduras de derecha e izquierda eran dictaduras al fin para quien ya había descubierto la dimensión política y adoptado la perspectiva del orden político democrático: “En nuestras sociedades democráticas, se puede partir de cualquier posición y llegar a ser cualquier cosa. Pero la barrera del saber es la más difícil de franquear. Ninguna revolución, por lo demás, ha tenido éxito verdaderamente hasta hoy en revertir esta barrera” (MVC: 39). La sociedad democrática es la única en la que la más difícil barrera puede franquearse. Semprún había roto los lazos que lo unían al marxismo y ya no pensaba que pudiera combatirse al socialismo real en su nombre:

La lucha contra los despotismos de partido único, contra la ideología mortífera del socialismo real, ¿se puede hacer cantando La Internacional? ¿En nombre y en función del marxismo, en suma? Dicho de otro modo, los regímenes del Este ¿no son los productos desviados de un marxismo bastardeado, descarriado de su fuente, y será suficiente volver, reencontrar el ‘verdadero’ marxismo, para descubrir una solución a sus problemas? [...] No es con las armas ideológicas que han ayudado a construir, a lo largo de todo un proceso histórico comenzado ya bajo Lenin, las dictaduras del Partido/Estado, que se podrá dismantelar estos últimos. Es necesario encontrar otra cosa (MVC: 266-267).

Semprún cuestionaba al marxismo, instrumento de construcción de esas dictaduras, no solamente desde un punto de vista político, sino también filosófico. Marx había dicho que la humanidad no se plantea más que los problemas que puede resolver:

No fue sino algunos años más tarde que comprendí que esta frase de Marx era verdaderamente marxista. Es decir, dialéctica. Reemplazable por su contrario, por lo tanto. Que no dice una verdad, por lo tanto, sino también lo contrario de esa verdad. La verdad de su contrario. Puesto que si la humanidad solo se plantea (según una frasecita de Marx en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, con la que los más siniestros imbéciles nos hablan continuamente desde hace décadas) los problemas que puede resolver, es aun más cierto que no resuelve más que los problemas que se plantea realmente. Que se le plantean, más bien. Puesto que la humanidad no es más que un concepto y son los hombres que hacen la humanidad y que plantea a los conceptos los verdaderos problemas (MVC: 291).

En este comentario hay dos críticas: una, a la dialéctica; otra, a la sustitución de las personas por conceptos. La primera ya había aparecido en *Aquel domingo*: la dialéctica es “el arte y la manera de caer siempre de pie”.<sup>22</sup> La segunda era novedosa y podría haberlo llevado a la posición de Hayek, pero aún mantiene la convicción de que la clase obrera existe y

que los sindicatos la representan. La clase obrera que ve desfilar el Día del Trabajo en Nueva York, dice, es la clase obrera del siglo XIX, tal como la muestran los libros de historia:

No han inventado todavía los ‘partidos de la clase obrera’ (¡y Dios o Marx o Abraham Lincoln quieran que no los inventen jamás!), esos partidos que son, sin duda, instrumentos a veces eficaces para la toma del poder. Y siempre para conservarlo a ese poder. Comprendido, o aun sobre todo, sobre la clase obrera. No han inventado más que los sindicatos, que son la gran y auténtica invención obrera: los que permiten a los trabajadores cambiar su vida, al menos mejorarla, a veces radicalmente, pero que le impiden felizmente la toma del poder. Puesto que este, en verdad, ha sido siempre el comienzo del fin. Por la simple razón –que se encuentra implícitamente en Marx, si queremos leer lo que es legible, dejando de lado la maleza ideológica y cuasi mesiánica– que la clase obrera no puede tomar el poder, en tanto que clase; que no lo puede tomar más que desposeyéndose, entregándose ‘al partido de clase obrera’ que lo tomará en su nombre, pero en su impotencia histórica real. Y contra ella, finalmente. La historia del siglo XX será la historia de esta verdad reprimida (MVC: 316-317).

Esta visión es, sin duda, demasiado generosa con los sindicatos, que aunque diferentes por sus objetivos del partido de clase, no son más representativos de la clase que éste, al menos si se admite que hay algo de sustancia en lo que Michels sugirió sobre el papel de la dirección en las organizaciones complejas.<sup>23</sup> Pero dejando de lado esto, si la clase obrera no tiene una misión histórica, si ha perdido lo que Kolakowski llama “el privilegio gnoseológico” que le otorgaba Marx, cabe preguntar: ¿qué justifica la esperanza en “la larga marcha de la emancipación obrera”? (MVC: 317; Kolakowski, 2005). La persistencia de este concepto sólo se comprende por la aceptación por Semprún de la teoría económica marxista: aún cree en la existencia de la explotación y de la plusvalía. Aún no encuentra contradictorio su punto de vista sobre el partido con su punto de vista sobre los sindicatos; no percibe la incompatibilidad de su afirmación acerca de la acción humana con el con-

cepto de clase obrera; no admite que despojada la clase obrera de su privilegio gnoseológico la adhesión a ella sólo se justifica otorgándole un privilegio moral, y en tal caso es necesario explicar el porqué de tal privilegio.

Semprún no rehusa una exploración en términos morales, pero no de ese privilegio de la clase obrera, sino de las consecuencias de los fenómenos totalitarios. En *La montaña blanca*, novela publicada en 1986, la revolución adquiere una dimensión individual, moral. “¡Sólo un cobarde muere por la República, un Jacobino mata por ella!”, recuerda que dice un Lyonés en *La muerte de Danton*, de Georg Büchner: “En esta reversión, en este pasaje de la muerte al asesinato, legitimado habitualmente por el porvenir que este último engendraría”, señala Semprún, “se anuda en pocas palabras uno de los temas por excelencia de toda revolución. La idea nueva de felicidad, en todo caso, tan sanguinaria, históricamente, tan totalitaria como la de la sociedad sin clases, aparece en ciertos momentos y personajes de la pieza de Büchner”.<sup>24</sup> La historia ha dejado de justificar las acciones de los individuos, que ahora recaen sobre sí mismos: la historia “no tiene fin, ni fines”, “tiene sujetos, en cambio, y de todo tipo: naciones, pueblos, clases, señores carismáticos de los vientos y las mareas, patrones del comercio de la sal o del petróleo, individuos anónimos o epónimos, etcétera. Sujetos innombrables, a veces determinados, a menudo irresolutos, que no saben jamás la historia que hacen, pero la hacen. Y la deshacen. Sin tregua, sin piedad, con placer en ocasiones” (MB: 150-151). Los problemas que esa retórica deletérea, “libertad o muerte”, “patria o muerte”, ha causado a los individuos realmente existentes, dice Semprún, comenzaron a ser planteados por Büchner:

¿la decisión popular, masiva, entusiasta, indiscutible, de morir si fuese necesario por la libertad, por la patria llegado el caso, da a los Jacobinos —y agregaría: a los Bolcheviques— un derecho circunstancial de vida y de muerte, un derecho al asesinato? ¿Terminaría por convertirse en institucional, terror permanente que Trotski justificó más brillantemente, aun cuando lo ejerció menos que Stalin, que no era más que un pragmático incorregible, por lo tanto un hipócrita? ¿En nombre de una abstracta voluntad del pueblo que

se terminó por monopolizar, manipular, luego reducir al silencio de la servidumbre? De *La muerte de Danton* a los procesos de Moscú hay una cierta continuidad de temas históricos (MB: 151).

Semprún abandona, de la mano de Büchner, los principios que sustentaban lo que Talmon llama “la democracia totalitaria”, expresados en una voluntad del pueblo (o de la clase) que está por encima de los individuos, que es distinta de la de los individuos que lo integran (Talmon, 1952). La preocupación por la suerte de los individuos realmente existentes es el punto de partida para la revalorización del orden político que los protege –mal o bien, pero más que todas las otras alternativas– de los abusos del poder: la democracia. En *Netchaiev ha vuelto*, publicado en 1987, Semprún introdujo una nueva perspectiva, distinta de la de sus libros anteriores: la defensa de la democracia, no ya como principio de legitimidad, en su versión francesa, sino como articulación de las relaciones entre los individuos y el poder, cualquiera sea su principio de legitimidad, en la versión británica. Hasta entonces había criticado al stalinismo, al leninismo y al marxismo, pero apenas si había esbozado la justificación de una alternativa política diferente. El tema de ese libro es la defensa de la democracia ante el ataque del terrorismo de los grupos marxistas-leninistas de los setenta, como las Brigate Rosse, Rote Armee Fraktion y Action Directe: “el momento de las vanguardias ya había pasado; y el del proletariado en tanto que clase universal también” (NHV: 47-48). En *La guerre est finie*, Diego Mora, el militante comunista español que opera en la clandestinidad, se enfrenta en París con un grupo de jóvenes que se proponen llevar a cabo acciones terroristas en España. Creían que la acción directa serviría para desalentar a los turistas, reduciendo la principal fuente de divisas, y para despertar la conciencia proletaria, adormecida por la vía pacífica del PCE. Semprún subrayó veinte años después que realizó esa crítica dos años antes de 1968: “era la primera vez que, en una película destinada a los circuitos de distribución comercial, se veía a unos jóvenes expresándose de una manera que iba a estremecer y convulsionar el mundo unos años más tarde” (NHV: 205). Esa era, sin embargo, una crítica al terrorismo ultraizquierdista desde la posición del partido comunista; en



*Netchaiev ha vuelto* la hace desde una perspectiva democrática: “Había que disolver la organización clandestina, liquidar el aparato militar que habían empezado a levantar para llevar a cabo acciones violentas, volver a encontrar los horizontes abiertos de la sociedad civil, de la democracia política, cuyos valores y vitalidad habían infravalorado tontamente, quizá criminalmente” (NHV: 48).

La crítica al terrorismo de los grupos ultraizquierdistas le permite a Semprún revalorizar la democracia, recorriendo un trayecto que va del plano moral al político. Netchaiev, el verdadero terrorista ruso, no el de su novela, había afirmado: “todo lo que favorece el triunfo de la revolución es moral; todo lo que lo entorpece es inmoral”. Tras este aforismo, subraya Semprún, “yace la idea latente”, que también es de Marx, de que la revolución “es el bien absoluto”:

En Marx... en su teoría mesiánica de la revolución y de la clase universal, también existe la posibilidad de caer en ese relativismo moral del Absoluto... Aunque la revolución fuese lo que no es, el Bien absoluto, o el reino de la Libertad, o la epifanía del hombre desalienado, o cualquier cuento de esos, que generalmente suele resultar mortífero, incluso entonces la frase de Netchaiev seguiría siendo errónea. No todo lo que favorece el triunfo de la revolución sería ético... Primero, porque, dicho trivialmente, el fin no justifica los medios... Y sobre todo porque los criterios morales de un acto histórico son inmanentes al acto en sí. Nunca se pueden extraer de una trascendencia, como de un sombrero de prestidigitador. Hay que establecerlos, descubrirlos, hacerlos funcionar en el propio tejido de la inmanencia histórica... Hay cosas que no hay que hacer bajo ningún concepto, es verdad... pero es en el seno de la propia relatividad del acto histórico donde hay que fundamentar esos momentos decisivos en los que se proclama que tal o cual cosa no puede hacerse bajo ningún concepto (NHV: 136-137).

Que nunca se pueda extraer de una trascendencia los criterios morales de un acto histórico significa para Semprún que un asesinato político es ante todo un asesinato. Nada puede justificar algo que “no se puede hacer bajo ningún

concepto”, pero esas normas morales a que los individuos deben ajustarse porque “sin frenos ni convencionalismos culturales no hay civilización” (NHV: 107), no se pueden cumplir cuando desaparece la civilización:

¿Cuáles eran los criterios morales que permitían diferenciar unos de otros los actos violentos –los asesinatos, llamemos a las cosas por su nombre–, considerando legítimos unos y criminales otros? El asesinato de aquel ex teniente coronel de la OAS, por ejemplo, o el de un soplón de la Gestapo, durante la Resistencia, y al de Georges Besse, el jefe de la Renault, asesinado por los revolucionarios de Acción Directa. ¿Acaso no se trataba, tanto en un caso como en el otro, de actos terroristas? ¿Con qué criterios diferenciarlos? [...] ¿Cuáles son los criterios para diferenciar los actos violentos, para saber cuáles son justos? (NHV: 264-265).

La diferenciación de los actos violentos justos e injustos es clave, ya que, por un lado, “no hay criterios establecidos de una vez y para siempre” y, por otro, “la Historia no nos librará nunca de la violencia”. La respuesta de Semprún a este dilema es que “siempre será necesario ir buscando la justicia dentro de la violencia histórica: a pesar de ella, también a través de ella”. En esa búsqueda constante encuentra, sin embargo, “un principio para orientarse”: “sólo es justa la violencia que restablece la justicia, el Estado de Derecho, el rigor de la ley democrática... ¡La violencia que les confiere la palabra a los ciudadanos y no a las armas! [...] La violencia sólo es legítima cuando se pone de rodillas ante la voluntad popular... cuando funda una legitimidad democrática...” (NHV: 265-266). Todos los órdenes políticos están basados, en algún grado, en la violencia, pero sólo uno de los órdenes políticos creados por los seres humanos a lo largo de su historia, la democracia, establece límites a esa violencia y permite la revisión de esos límites de acuerdo con la opinión libremente expresada de los individuos. Solamente los actos violentos en defensa de ese orden político pueden ser justos.

Semprún no juzga las acciones humanas, por lo tanto, desde una perspectiva estrictamente moral, porque desde ella, desde el “no matarás” a secas, no hay

posibilidad de resistir, de rebelarse, de que cada persona defienda su libertad. Hay un único valor que permite limitar la norma moral, que está por encima de la norma moral. Para Semprún ese valor no es la vida, sino la libertad (ALV: 29-30). La libertad en su sentido más amplio: “El bien, el mal, la tendencia hacia lo uno o hacia lo otro, la atracción que ejercen, todo eso son misterios. Y el placer de sufrir, de servir: otros tantos misterios. Si estos misterios sórdidos, o abyectos, o irrisorios, no existieran, tampoco existiría el misterio resplandeciente de la libertad del ser humano” (NHV: 189). Esa libertad, restringida por un Estado de Derecho, por la ley imparcial ante la cual todos son iguales, es el fundamento de su revalorización de la democracia: otros órdenes políticos respetan la vida, pero solamente la democracia respeta la vida y la libertad. Sólo por ella, como forma de relación moral y política entre los gobernantes y los gobernados, al mismo tiempo que como principio de legitimidad, pueden atenuarse las normas morales. Es cierto que “la voluntad popular” puede dar lugar a equívocos, pero ella está condicionada en Semprún: “la voluntad popular... cuando funda una legitimidad democrática”, es decir, la voluntad popular que funda un gobierno limitado por la ley, que se detiene ante la libertad de los individuos.

La democracia no es el paraíso en la tierra, que Semprún ya no buscaba: “la única cosa que quizás me separe de él [de Chris Marker] es que me parece que ha guardado en un rincón de su corazón la esperanza del paraíso en la tierra” (MVC: 243). La democracia contiene el conflicto y a quienes la cuestionan; contiene desigualdades, pero también a quienes las combaten: “¿No se podía optar por la democracia en tanto que invención y revolución permanentes sin cesar por ello de denunciar la injusticia, la desigualdad que toda democracia conlleva?” (NHV: 164). No es Semprún quien habla en primera persona en esa cita, sino la reflexión de uno de sus personajes, todavía necesitado del concepto de revolución para aceptar lo que la democracia significa. No necesita de la lucha de clases: “¡Pero si la lucha de clases ya no sirve para establecer nada! ¡Ni una jerarquía de valores, ni ningún valor siquiera! Sólo es uno de los aspectos objetivos del conflicto inherente a cualquier sociedad democrática... Ya no fundamenta nada: ninguna moral, ni mucho menos una estrategia...” (NHV: 170). Antes que la clase esté el

proletario como individuo: “El sueño de un proletario de verdad... el único sueño de verdad... es salirse de la clase obrera... ¡Traicionándola, si es preciso! Suprimiéndola, individual o colectivamente, promocionándose socialmente, o haciendo la revolución” (NHV: 77). Semprún, a través de sus personajes de *Netchaiev ha vuelto*, reemplaza las categorías, puras abstracciones, por los seres humanos concretos, los que aprecian la libertad de hoy más que la promesa del “porvenir radiante”.

El marxismo-leninismo, tanto el de los terroristas de fines de los sesenta y setenta cuando el de sus antecesores comunistas, tenía por objetivo la destrucción de la democracia parlamentaria:

Toda nuestra experiencia política..., toda la articulación ideológica de nuestra visión del mundo se ha fundamentado en una crítica radical de la democracia, a la que siempre hemos calificado de formal. O de burguesa. El leninismo, en lo que a lo esencial de su contenido estratégico atañe, no es más que esto: la codificación de los medios políticos de masas que tienden hacia este fin último: la destrucción de la democracia representativa. Todo lo demás no es más que una maniobra de repliegue provisional, ardid de guerra y cortina de humo, cuando la batalla de movimientos se convierte en batalla de posiciones (NHV: 288-289).

Los valores fundamentales de ese orden político democrático que el marxismo-leninismo (como también las dos partes que lo componen) quisieron destruir son descubiertos por Netchaiev, el terrorista marxista-leninista de su novela, no en Cataluña como Semprún sino en Israel, donde compra *El cautivo enamorado*, de Jean Genet:

Fue decisivo, en cierto modo. De manera luminosa, ponía término, con una especie de destello de la memoria y de la reflexión, a un largo proceso de toma de conciencia. El hecho de poder comprar con total libertad en Tel Aviv un libro encarnizadamente, fervorosamente pro-palestino... le pareció a Daniel el símbolo del éxito de Israel, de su genio genuino, de la diferencia con la totalidad de los países de su entorno. Paradójicamente, ese estado,

producto, al igual que todos los Estados, de una violencia infligida al desarrollo natural de la Historia, que siempre es conservador... ese Estado es el único Estado de Derecho de Oriente Medio, la única democracia de esta región. El único Estado... que establecía con el derecho y la democracia, únicos valores universales de la historia de la humanidad, un nexo efectivo, vivo, incluso en las circunstancias históricas más adversas al florecimiento de los valores mencionados (NHV: 324-325).

El derecho y la democracia, únicos valores universales: Semprún había hecho un largo viaje desde *El largo viaje*, publicado 23 años antes. Cuatro décadas después de *La miseria del historicismo* llegaba al punto central de la crítica de Popper al marxismo: “No se puede prever nunca lo imprevisible: en eso reside precisamente el encanto –el horror a veces– de la Historia” (NHV: 158) Por esta ignorancia del futuro, los sacrificios en su nombre son inútiles: vale más el ser humano que las ideas redentoras, pero sobre todo la libertad humana, solo garantizada por la democracia, “el civismo de la gestión política de los conflictos” (NHV: 193).

## Conclusión

Semprún siguió escribiendo: después de *Netchaiev ha vuelto* publicó *Federico Sánchez se despide de ustedes*, *La escritura o la vida*, *Adiós, luz de veranos...*, *Viviré con su nombre, moriré con el mío*, y *Veinte años y un día*, en el campo de la autoficción, ficción y memorias, y dos libros de ensayos, *Pensar en Europa*, una recopilación de artículos y textos de conferencias escritos entre 1986 y 2005, y *L’homme européen*, un diálogo con Dominique de Villepin. Aunque no realiza en ellos una crítica al marxismo más profunda que la de *Aquel domingo*, completada en *Netchaiev ha vuelto*, sí hay –en *Mal et modernité*, cuya traducción está incluida en *Pensar en Europa*– una más profunda fundamentación moral de la razón democrática (PE: 51-86).

*Federico Sánchez se despide de ustedes* es un libro sobre la democracia, pero no la de los libros de texto, sino sobre la democracia en la práctica.

Es el relato de su experiencia en el poder como ministro de Cultura del gobierno socialista de Felipe González, durante poco más de dos años, entre mediados de 1988 y principios de 1991. Ya había justificado de la democracia desde una perspectiva moral, pero este libro es una justificación desde la perspectiva de la práctica política:

la realidad del poder me interesaba, desde luego. Y en su significación más fuerte: el poder entendido como la posibilidad de intervenir en el curso de las cosas, de modificar –aunque fuera mínimamente, en sus márgenes– la realidad opaca, complicada, a veces asfixiante del curso natural de la historia. La realidad del poder político a fin de cuentas, cualesquiera que fueran la lucidez y la exigencia consagradas a concebir sus posibles arrogancias y derivaciones, a establecer los límites y contrapoderes necesarios para su ejercicio democrático (FSD: 24).

La aceptación del cargo de ministro del gobierno socialista significaba la aceptación de cuanto era ese socialismo español, que en 1979 –siguiendo el ejemplo de la socialdemocracia alemana veinte años antes en Bad Godesberg– había erradicado al marxismo de sus estatutos. Era también la aceptación de una política encarnada por su líder, Felipe González, quien “afirmaba ese gusto por la libertad, cualesquiera que fueran sus riesgos, que había en cierto modo gobernado todas sus decisiones y que iba a continuar gobernándolas: el socialismo democrático contra el comunismo; la economía de mercado contra el estatismo dirigista; la pertenencia a la alianza de países democráticos contra el aislacionismo o el neutralismo tercermundista” (FSD: 47-48). Felipe González le había hecho el ofrecimiento porque “sabía de mi acuerdo profundo con su proyecto político”: esas eran ahora las opciones de Semprún (FSD: 30).

Era algo más, sin embargo: la aceptación de la monarquía por un rojo español, como explica al relatar su asunción del cargo de ministro:

Extendí mi mano derecha sobre las páginas del texto constitucional, y leí el texto de la promesa. Prometí defender la Constitución y cumplir con los deberes de mi cargo con lealtad al Rey. Pronuncié las palabras rituales con

una voz tranquila, consciente de lo que decía, seguro de lo que decía. La lealtad al rey Juan Carlos era la expresión históricamente circunstancial de una elección fundamental: lealtad al hombre que había interpuesto el cuerpo del Rey, su propio cuerpo –simbólicamente, en las pantallas nocturnas de la televisión...– ante los tanques de los golpistas en la noche del 23 de febrero de 1981. No era otra cosa, nada más –nada menos tampoco– que la lealtad a la esencia misma de la democracia” (FSD: 142).

El itinerario que lo había llevado a ese día comenzó con su disenso táctico con la dirección del PCE hacía ya 24 años. Si hubiese aceptado la recomendación de Giancarlo Pajetta –quedarse en el partido, en el nivel más alto posible, para influir en el futuro en la determinación de la línea política–, quizás habría compartido el momento de fama que tuvo Santiago Carrillo cuando se restableció la democracia en España. En ese caso, sin embargo, le habría sido más difícil dejar rastro sobre el papel de la evolución de su pensamiento respecto del stalinismo, del leninismo y del marxismo. Quizás ese mismo recorrido lo haya hecho también Carrillo, que acompañó la restauración democrática, perdió el control del PCE e intentó regresar al socialismo del que había salido hacía más de cinco décadas; pero Carrillo no fue dejando testimonio de los cambios de su posición política: simplemente actuó.

Semprún, por el contrario, alejado de la actividad política, reflexionó. Sus obras permiten reconstruir los pasos de esa reflexión, el proceso de descubrimiento de las consecuencias políticas de sus ideas y el cuestionamiento de esas consecuencias primero y luego de las ideas mismas. El descubrimiento de la dimensión política lo llevó a plantear su disidencia en el seno de la dirección del PCE. Esa dimensión, sin embargo, estaba reservada en los partidos comunistas sólo a lo más alto de la cúpula, al punto de conexión con la cúpula del comunismo mundial. Al plantear su disidencia, Claudín y Semprún se apartaron de la línea que se había establecido en el VI Congreso de la Internacional Comunista y que la disolución de ésta no había cambiado: la prioridad era la consolidación del socialismo en la Unión Soviética. Ellos estaban viendo la política española, tal como trece años después lo haría

Carrillo; pero al verla, estaban abriendo la puerta de la dimensión política. Al hacerlo, no sólo la vieron en España sino en general: la Revolución de Octubre no había producido un orden político que expresara al proletariado, sino, por el contrario, uno que lo oprimía más que en los países que Semprún aún llamaba “de capitalismo monopolista privado”.

Ese fue el punto de partida para dejar de ver la política, y por ende la historia, como el producto de fuerzas sociales, de categorías, para pasar a verla como el producto de la acción de los individuos. Así llegó a la crítica a Marx: la revolución era un mito histórico y la clase universal no existía. Después de eso sólo quedaban los individuos; sólo quedaba preocuparse por la relación de esos individuos con quienes los gobernaban: hasta qué punto los gobiernos respetaban su libertad. Así llegó al descubrimiento de la democracia: no a partir de la teoría política, sino como consecuencia de una reflexión moral acerca de la justificación de la violencia que todo orden político implica (según Trotski y Weber).

El estado de derecho, es decir, el gobierno limitado, es lo único que justifica la violencia, a la que todo orden político apela, pero que no todo orden político restringe por medio de la ley, ni sujeta a ésta a la revisión de los representantes del pueblo libremente elegidos. Semprún arriba a ese punto por un camino más complejo que la simple lectura de los teóricos modernos de la democracia, pero llega a críticas similares a las que Aron, Hayek y Popper habían hecho a la teoría que había originado la más sangrienta utopía del siglo XX; en realidad, más lejos que Aron y Popper, ya que estos no emprendieron la disección del concepto de clase en la que aquella se sustentó.

Los pasos seguidos por Semprún en su recorrido hacia la democracia revelan, de obra en obra, la lucha de un espíritu abierto consigo mismo. Otros escritores dejaron testimonio de su crítica al socialismo real, al stalinismo y al leninismo, pero ninguno del proceso que lo llevó también a la crítica del marxismo y al descubrimiento de la democracia. El rojo español de Bayona en 1936 se declaraba cinco décadas más tarde “el mismo rojo español que nunca he dejado de ser”, que espera descansar eternamente en Biriattou, entre “los dos ámbitos a los que pertenezco”, el de nacimiento y



el de elección (ALV: 211, 213). Ese rojo español que hizo el largo viaje de la deportación, también hizo el largo viaje –físicamente menos penoso, pero intelectualmente más arduo– del marxismo a la libertad, del comunismo a la democracia.

## NOTAS

---

- 1 AFS: 191 y 227. Las siglas dadas en las notas y en las referencias abreviadas incluidas en el texto entre paréntesis remiten a los libros de Semprún, cuyas referencias completas están al final de este artículo. El Partido Comunista de España es mencionado en adelante como PCE y los de Francia e Italia como PCF y PCI.
- 2 LV: 86-87; otras menciones en AD: 120; MVC, 90; FSD: 19; EV: 34, 36, 95-96; ALV: 76; VN: 33; y VD: 251.
- 3 Ciertamente esta transformación no ha pasado desapercibida. A ella se refiere Nicoladzé, 1997: 92-93, 176-187, 225. No aborda, sin embargo, un estudio sistemático de la misma.
- 4 Allières, 1994a, y Fernández, 2009, se refieren a la dimensión política de su obra, pero sólo Elorza da cuenta, aunque muy parcialmente, de la evolución política de Semprún, ya que se concentra en el período 1956-1966 y solo considera su obra de ficción y autoficción en los dos párrafos finales. Cf. Elorza, 2008.
- 5 La obra de Semprún ha sido estudiada desde la primera perspectiva por Authier, 2006; Egri, 1969; Fernández, 2009; Ferrán, 2001; Illescas, 2008; Kaplan, 2003; Küster, 1989; Molero de la Iglesia, 2000; Nicoladzé, 1997; Semilla Durán, 2005; y Soto-Fernández, 1994; y desde la segunda, por Boyers, 1985; Davis, 1991; Diamant, 1992; Johnson, 1989. Véase también Cortanze, 1997 y 2004.
- 6 Un relato detallado del conflicto de Claudín y Semprún con la dirección del PCE, reconstruido a partir de las actas de las reuniones conservadas en el archivo del PCE, en Morán, 1986: 381-406. Un relato más resumido, en Estruch, 2000: 206-214.
- 7 Claudín dice que lo que se trataba era un informe sobre la situación española para enviar a la presidente del partido, Pasionaria, que se consideraría en una reunión en Checoslovaquia, para que ella pudiera asistir. Cf. Claudín, 1978: vii.
- 8 AFS: 236-237. Esta cita y las dos anteriores son palabras de Claudín transcritas de las actas de la reunión por Semprún.
- 9 AFS: 248. Las frases de Carrillo, dice Semprún, están en el acta de la reunión de ese día, de la cual cita.
- 10 El informe está en Claudín, 1978: 1-50. Las fechas de la reunión, en Morán, 1986: 384.
- 11 AFS: 303. La frase es de Pasionaria, citada por Semprún. Resulta obvio señalar que Carrillo impuso años después una línea más acorde con la de Claudín y Semprún que con la sostenida por él y la mayoría del PCE en 1964. Un examen de la posición de Carrillo entonces y un relato detallado de la reunión de Praga, en Morán, 1986: 383 y 384-392.

- 12 AFS: 248. Un análisis más detallado de los motivos de la divergencia se encuentra en el documento de Claudín “Al comité central”, en Claudín, 1978: 51-189; la respuesta de la dirección, “Notas críticas al documento-plataforma fraccional de Fernando Claudín”, publicada en *Nuestra Bandera*, enero 1965, N° 40, está también en Claudín, 1978: 233-315.
- 13 GF: 88-89. Traducción SA.
- 14 En un artículo publicado a mediados de 1965, Semprún criticaba indirectamente a la dirección del PCE por su anquilosamiento teórico, desde la perspectiva del “marxismo revolucionario”. Cf. NIR.
- 15 ED: 88 (Lukács), 129-130 (Trotski), 146 (purgas), 147-148 (informe de Jruschov).
- 16 En *Autobiografía de Federico Sánchez*, dice Semprún, no hay nada de ficción. Cf. Allières, 1994b: 26.
- 17 AFS: 249. La crítica de Semprún a la sumisión de Lukács al stalinismo, en MB: 152. Tras su ausencia en varias obras, Lukács reaparece, pero sólo como proveedor de visitantes húngaros, en VN: 122. Más recientemente se ha referido a “la belleza filosófica, irreal” de su teorización del leninismo, en HE, 71.
- 18 Vargas Llosa, 1985: 278. Otro comentarista señaló algo similar: cf. Prevost, 1981.
- 19 AD: 131. Otros comentarios sobre el orden cronológico en AFS: 162, y MVC 307-308.
- 20 Chiaromonte, 1970. Según el prólogo de Joseph Frank a esa obra de Chiaromonte, Malraux se basó en él para el Scali de *La esperanza*. Semprún se refiere a Scali sin mencionar a Chiaromonte en EV: 67, y ALV: 144.
- 21 MVC: 88. Traducción SA, como también las siguientes de ese libro.
- 22 AD: 115. También: “la dialéctica es el arte y la manera que tenéis vosotros [los dirigentes] de saliros con la vuestra”, ALV: 82.
- 23 Una mención de Michels (y Weber): “dos autores que se han dedicado a dilucidar los misterios de la vida social burocratizada”, en EV: 283.
- 24 MB: 149-150. Traducción SA, como también las siguientes de ese libro. La cita de *La muerte de Danton*, en Büchner, 1960: 16.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- Allières, Paul (1994a): “Jorge Semprun: une ‘autobiographie politique’”, *Pôle Sud* 1, N° 1, pp. 11-21.
- [Allières, Paul] (1994b): “Écrire sa vie. Entretien avec Jorge Semprun”, *Pôle Sud* 1, N° 1, pp. 23-34.
- Aron, Raymond (1964): *La lutte de classes*, París: Gallimard.
- Authier, François-Jean (2006): “Écume de mer et vent de printemps: le grand voyage de la parole et de l’autofiction chez Jorge Semprun”, en Daniel Dobbels y Dominique Mon-

- cond'huy, *Les camps et la littérature*, 2ª ed., Rennes: La Licorne-Presses Universitaires de Rennes, pp. 93-110.
- Boyers, Robert (1985): *Atrocity and amnesia: the political novel since 1945*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Büchner, Georg (1960): "La muerte de Danton", trad. Alfredo Cahn, en *La muerte de Danton, Leonce y Lena, Woyzeck*, Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 7-77.
- Chiaromonte, Nicola (1970): *The paradox of history*, pról. Joseph Frank, epíl. Mary McCarthy, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- Claudín, Fernando (1977): *La crisis del movimiento comunista. I. de la Komintern al Kominform*, pref. Jorge Semprún, Barcelona: Libros de Ibérica de Ediciones y Publicaciones-Ruedo Ibérico [1ª ed., París: Ruedo Ibérico, 1970].
- Claudín, Fernando (1978): *Documentos de una divergencia comunista*, Madrid: Iniciativas Editoriales.
- Cortanze, Gérard de (1997): *Le Madrid de Jorge Semprun*, Paris: Editions du Chêne.
- Cortanze, Gérard de (2004): *Jorge Semprun, l'écriture de la vie*, Paris: Gallimard.
- Davis, Colin (1991): "Understanding the concentration camps: Elie Wiesel's *La nuit* and Jorge Semprun's *Quel beau dimanche!*", *Australian Journal of French Studies* 28, N° 3, pp. 291-303.
- Diamant, Naomi (1992), "The boundaries of Holocaust literature: The emergence of a canon", Ann Arbor: UMI.
- Egri, Péter (1969): *Survie et réinterprétation de la forme proustienne: Proust-Déry-Semprun*, Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem.
- Elorza, Antonio (2008): "Jorge Semprún: la imaginación política", *Claves de Razón Práctica*, N° 179, pp. 48-55.
- Estruch, Joan (2000): *Historia oculta del PCE*, Madrid: Temas de Hoy.
- Fernández, Carlos (2009): "Estrategias de la memoria en la obra de Jorge Semprún", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, N° 32, en [www.revistas culturales.com](http://www.revistas culturales.com), 29 de mayo de 2009.
- Ferran, Ofelia (2001): "'Cuanto más escribo más me queda por decir': memory, trauma, and writing in the work of Jorge Semprun", *MLN* 116, N° 2, pp. 266-294.
- Forment, Albert (2000): *José Martínez: la epopeya de Ruedo Ibérico*, Barcelona: Anagrama.
- Goytisolo, Juan (1986), *En los reinos de taifa*, Barcelona: Seix Barral.
- Hayek, Friedrich A. (1948): "The facts of the social sciences", en *Individualism and economic order*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, pp. 57-76.

- Illescas, Raúl (2008): “Adiós, luz de veranos... una autobiografía poco solemne”, en María Carmen Porrúa, comp., *Sujetos a la literatura: instancias de subjetivación en la literatura española contemporánea*, Buenos Aires: Biblos, pp. 31-49.
- Johnson, Kathleen A. (1989): “Narrative revolutions/Narrative resolutions: Jorge Semprun’s *Le grand voyage*”, *Romanic Review* 80, N° 2, pp. 277-287.
- Kaplan, Brett Ashley (2003): “‘The bitter residue of death’: Jorge Semprun and the aesthetics of Holocaust memory”, *Comparative Literature* 55, N° 4, pp. 320-337.
- Küster, Lutz (1989): *Obsession der Erinnerung. Das literarische Werk Jorge Semprúns*, Frankfurt am Main: Vervuert.
- Kolakowski, Leszek (1982): *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución. II. La edad de oro*, trad. Jorge Vigil, Madrid: Alianza.
- Kolakowski, Leszek (2005): *My correct views on everything*, ed. Zbigniew Janowski, South Bend, Indiana: St. Augustine’s Press.
- Molero de la Iglesia, Alicia (2000): *La autoficción en España: Jorge Semprún, Carlos Barral, Luis Goytisolo, Enriqueta Antolín y Antonio Muñoz Molina*, Berna: Peter Lang.
- Morán, Gregorio (1986): *Miseria y grandeza del Partido Comunista de España, 1939-1985*, Barcelona: Planeta.
- Nicoladzé, Françoise (1997): *La deuxième vie de Jorge Semprun: une écriture tressée aux spirales de l’Histoire*, Castelnau-Le-Lez: Climats.
- Prevost, Gary (1981): [reseña de] Jorge Semprún, *The Autobiography of Federico Sanchez and the Communist Underground in Spain*, trad. Helen R. Lane, New York: Karz, 1979, en *American Political Science Review* 75, N° 3, pp. 819-820.
- Rizzi, Bruno (1939): *La bureaucratisation du monde*, Paris.
- Semilla Durán, María Angélica (2005): *Le masque et le masqué: Jorge Semprun et les abîmes de la mémoire*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Semprún, Jorge (1965): *El largo viaje [Le grand voyage]*, trad. Nuria Petit, Barcelona-México: Seix Barral. (1ª ed. en francés, 1963). [LV]
- Semprún, Jorge (1965): “Marxismo y humanismo”, en Louis Althusser, Jorge Semprún, Michel Simon y Michel Verret, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México: Siglo XXI, 1968, pp. 34-48 [publicado originalmente en *La Nouvelle Critique* 164 (marzo 1965), pp. 22-31.] [MH]
- Semprún, Jorge (1965): “Notas sobre izquierdismo y reformismo”, *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, N° 2, pp. 3-16. [NIR]
- Semprún, Jorge (1966): *La guerre est finie*, Paris: Gallimard. [GF]

- Semprún, Jorge (1967): *El desvanecimiento [L'évanouissement]*, Barcelona: Planeta, 1979 [1ª ed. en francés, 1967.] [ED]
- Semprún, Jorge (1968): "Economie politique et philosophie dans le 'grundisse' de Marx", *L'Homme et la Société*, N° 7, pp. 57-68. [EPP]
- Semprún, Jorge (1970): *La segunda muerte de Ramón Mercader [La deuxième mort de Ramon Mercader]* Caracas: Tiempo Nuevo. [1ª ed. en francés, 1969.] [RM]
- Semprún, Jorge (1970): "Prefacio", en Fernando Claudín, *La crisis del movimiento comunista: 1. de la Komintern al Kominform*, 2ª ed., Barcelona: Libros de Ibérica de Ediciones y Publicaciones-Ruedo Ibérico, 1977, pp. ix-xv. [PCMC]
- Semprún, Jorge (1977): *Autobiografía de Federico Sánchez*, Barcelona: Planeta, 1995. [1ª ed. en castellano, 1977.] [AFS]
- Semprún, Jorge (1980): *Aquel domingo [Quel beau dimanche!]*, trad. Javier Albiñana, Barcelona: Tusquets, 1999 [1ª ed. en francés, 1980; en castellano, 1981.] [AD]
- Semprún, Jorge (1981): *L'algarabie*, Paris: Gallimard, 1996 [1ª ed. en francés, 1981.] [LA]
- Semprún, Jorge (1983): *Montand, la vie continue*, Paris: Denöel Joseph Clims, 1991 [1ª ed. 1983.] [MVC]
- Semprún, Jorge (1986): *La montagne blanche*, Paris: Gallimard. [MB]
- Semprún, Jorge (1987): *Netchaïev ha vuelto [Netchaïev est de retour]*, trad. Thomas Kauf, Barcelona: Tusquets, 1998 [1ª ed. en francés, 1987; en castellano, 1988.] [NHV]
- Semprún, Jorge (1990): *Mal et modernité*, Paris: Climats, 1995 [1ª ed., 1990.] [MM]
- Semprún, Jorge (1993): *Federico Sánchez se despide de ustedes*, Barcelona: Tusquets, 1996 [1ª ed. 1993.] [FSD]
- Semprún, Jorge (1994): *La escritura o la vida [L'écriture ou la vie]*, trad. Thomas Kauf, Barcelona: Tusquets, 1995 [1ª ed. en francés, 1994.] [EV]
- Semprún, Jorge (1998): *Adios, luz de veranos... [Adieu, vive clarté...]*, Barcelona: Tusquets, [1ª ed. en francés, 1998.] [ALV]
- Semprún, Jorge (2001): *Viviré con su nombre, morirá con el mío [Le mort qui'l faut]*, trad. Carlos Pujol, Barcelona: Tusquets. [VN]
- Semprún, Jorge (2003): *Veinte años y un día*, Barcelona: Tusquets. [VD]
- Semprún, Jorge (2006): *Pensar en Europa*, prol. Josep Ramoneda, Barcelona: Tusquets. [PE]
- Semprún, Jorge y Dominique de Villepin (2005): *L'homme européen*, Paris: Plon. [HE]
- Soto-Fernández, Liliana (1994): "La autobiografía ficticia en tres autores del siglo XX: Unamuno, Martín Gaité y Semprún", Ann Arbor: UMI.

Talmon, J. L. (1952): *The origins of totalitarian democracy*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1986.

Vargas Llosa, Mario (1985): "La *Autobiografía de Federico Sánchez*", en *Contra viento y marea (1962-1982)*, Buenos Aires: Sudamericana-Planeta, pp. 276-279.