
Culpa y mal en el bolchevismo. Un acercamiento desde las categorías hermenéuticas de Paul Ricoeur.

Mphil. Roberto Herrera Zúñiga
Profesor de Filosofía, Sede Regional de
Occidente, Universidad de Costa Rica.

RESUMEN: En el siguiente ensayo se propone discernir a la luz las categorías ricoeurdianas, las concepciones de mal y culpa moral que se podrían inferir de algunos de los textos y declaraciones de los representantes más significativos del bolchevismo; después de esa determinación se buscará presentar las relaciones fundamentales que se pueden encontrar entre mal, culpa y vida política.

PALABRAS CLAVE: Paul Ricoeur, mal, culpa, lucha política.

ABSTRACT: In the following essay, it is proposed to discern, based on the Ricoeurian categories, the conceptions of evil and moral guilt that could be inferred in some of the texts and statements of the most significant representatives of bolshevism. Subsequently, it is sought to present the fundamental relationships that can be found among evil, guilt and political life.

KEYWORDS: Paul Ricoeur, evil, guilt, political struggle.

Recibido: 22-2-23 | Aceptado: 10-5-23

CÓMO CITAR (APA): Herrera Zúñiga, J. R. (2024). Culpa y mal en el bolchevismo. *InterSedes*, 25 (51), 1-22. DOI 10.15517/isucr.v25i51.52315

Publicado por la Editorial Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica

1) ¿Sienten culpa los revolucionarios?

La pregunta no puede ser más que desconcertante, la primera imagen ideológica que se nos viene a la mente sería la de los ideólogos de la derecha tradicional que acusan a los comunistas y a la izquierda política de inmoralidad, así la novelista y anticomunista ruso estadounidense Ayn Rand (1994), señala en *Sobre la naturaleza de un gobierno* a propósito de la tesis de una sociedad sin Estado y sin clases (de la sociedad comunista) que:

Una sociedad sin un gobierno organizado estaría a los pies del primer criminal que se presentase, pero la posibilidad de la inmoralidad humana no es la única objeción a la anarquía: Incluso una sociedad en la cual todos sus miembros fuesen completamente racionales e impecablemente morales, no podría funcionar en una situación de anarquía; es la necesidad de leyes objetivas y el arbitrio de desacuerdos honestos entre los hombres el que necesita del establecimiento de un gobierno. (p. 8)

Para este tipo de intelectuales quienes defienden otro mundo posible sin Estado y sin clases sociales, son seres inmorales o tarados morales¹.

Este tópico es un frecuente en los medios de prensa y los tratados morales, probablemente esta frecuencia se deba a algunas frases, afirmaciones y actitudes de intelectuales orgánicos marxistas que podrían prestarse a este malentendido. Vladimir Lenin (1961) en un discurso ante las juventudes comunistas en 1920, intenta discernir en qué consiste la falsedad ideológica que conlleva la acusación burguesa de que los comunistas niegan la moral:

¿En qué sentido negamos la moral? La negamos en el sentido que la ha predicado la burguesía, deduciéndola de mandamientos divinos; el clero, los terratenientes y la burguesía hablaban

¹Es importante señalar que en la tradición marxista no se hace diferencia entre moral y ética, a lo sumo entre moral y costumbres y derecho (Moreno, 1988, p. 9), es sabido que la distinción entre ética y moral es una tradición fuertemente asentada en la filosofía académica y que podemos encontrar en Ricoeur (2003, pp. 173-258), lo que probablemente genere alguna confusión categorial que sería necesario precisar en el camino.

en nombre de Dios para defender sus intereses de explotadores. Cuando nos hablan de moral, decimos: para un comunista, toda moral reside en esta disciplina solidaria y unida, y en esta lucha consciente de las masas contra los explotadores. No creemos en una moral eterna, denunciamos la mentira de todos los cuentos sobre moral. La moral sirve para que la sociedad humana se eleve a mayor altura, para que se desembarace de la explotación. (p. 259)

Seguidamente, en una fuerte tradición de la filosofía política, se señala: 1) la necesidad de determinar histórico-socialmente la formas concretas de toda acción moral y toda filosofía moral, que pretenda darle fundamento teórica a tal acción; 2) en el caso del marxismo, se conceptualiza que la moralidad es una expresión ideológica; es una de las regiones ideológicas en la cual se expresa súperestructuralmente los intereses de unas determinadas fuerzas sociales (Lenin, 1961; Trotsky, 1973; Moreno, 1988) por lo tanto, consecuentemente no hay morales universales, ni morales formales que apliquen para el conjunto de los seres humanos, sociedades o épocas². 3) Hay una subordinación de las acciones morales a los fines estratégicos, una subordinación de la ética a la política, o más precisamente, la coherencia ética de las acciones, solo puede ser discernida si se le encuadra en el marco de los objetivos políticos estratégicos y los fines últimos, es decir, una acción moral es coherente si contribuye en la estrategia (el triunfo de la revolución social) y a los fines (la sociedad comunista, sin clases y sin Estado).

²Es importante señalar que la aversión presente en los textos del marxismo clásico y el bolchevismo hacia las morales formales, como por ejemplo, hacia la idea del “imperativo categórico”, más que una aversión propiamente dicha al sistema de filosofía moral kantiana, es una aversión al uso ideológico y político que los “socialista kantianos” o “socialistas éticos” hacían de la idea del deber y la moral universal, en el caso específico del análisis de León Trotsky, en *Su moral y la nuestra* (1973), los señalamientos son que la idea de “imperativo categórico” sirve en el caso de Bernstein y Vorlander para ocultar su sentimiento de deber hacia la sociedad burguesa (1973, p. 102) y en el caso de Struve, Berdiaev y Bulgakov (1973, p. 12) como síntoma de una capitulación en ciernes. Lucienn Goldmann muestra en su *Introducción a la Filosofía de Kant* (1974), más bien los puntos de encuentro entre Kant, Hegel, Marx y Lukács como filosofías de la comunidad humana.

Una acción es moral si contribuye al fin de la explotación, si contribuye a clausurar “las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado” (Marx, 1968, p. 15).

En el año 1977, León Trotsky escribió en el *Programa de Transición*, documento clave de la estrategia revolucionaria moderna, que:

En una sociedad basada en la explotación, la moral suprema es la de la revolución socialista. Buenos son los métodos que elevan la conciencia de clase de los obreros, la confianza en sus fuerzas y su espíritu de sacrificio en la lucha. Inadmisibles son los métodos que inspiran el miedo y la docilidad de los oprimidos contra los opresores, que ahogan el espíritu de rebeldía y de protesta, o que reemplazan la voluntad de las masas por la de los jefes, la persuasión por la coacción y el análisis de la realidad por la demagogia y la falsificación. (p. 50)

De estas afirmaciones se podría sacar dos conclusiones, en primer lugar, que existe una forma de reflexión moral, de estimación sobre la bondad y la maldad, que sería propiamente comunista. A la pregunta, ¿existe una ética comunista?, Lenin (1961) responde categóricamente, “Es evidente que sí” (p. 259) y luego podríamos afirmar que existe la posibilidad de fisura, de mediación, de desproporción³ entre medios y fines, lo cual abriría la posibilidad de reflexionar sobre la labilidad y la culpa en y de los revolucionarios.

En este sentido, es muy relevante cuando Trotsky (1973) señala en, *Su moral y la nuestra*, que:

Solo son admisibles y obligatorios los medios que acrecen la cohesión revolucionaria del proletariado, inflaman su alma con un odio implacable por la

³ Recordamos con Paul Ricoeur que todo su esfuerzo en el libro *Finitud y culpabilidad* (2011) puede ser entendido como un proyecto que busca elaborar un “concepto de labilidad”, pero cuyo resultado efectivo llevó a “una dialéctica mucho más vasta, dominada por las ideas de desproporción, de polaridad de lo finito y de lo infinito, y de intermediario o mediación. Y precisamente en esa estructura de mediación entre el polo de finitud y el polo de infinitud del hombre es donde fuimos a buscar la debilidad específica humana y su labilidad esencial.” (p. 12).

opresión, le enseñan a despreciar la moral oficial y a sus súbditos demócratas, le impregnan con la conciencia de su misión histórica, aumentan su bravura y su abnegación en la lucha. Precisamente de eso se desprende que no todos los medios son permitidos. Cuando decimos que el fin justifica los medios, resulta para nosotros la conclusión de que el gran fin revolucionario rechaza, en cuanto medios, todos los procedimientos y métodos indignos que alzan a una parte de la clase obrera contra las otras; o que intentan hacer la dicha de las demás sin su propio concurso; o que reducen la confianza de las masas en ellas mismas y en su organización, substituyendo tal cosa por la adoración de los “jefes”. Por encima de todo, irreductiblemente, la moral revolucionaria condena el servilismo para con la burguesía y la altanería para con los trabajadores. (p. 80).

2) Culpa y crimen

El propósito es intentar ahora poner en diálogo las categorías ricoeurdianas con momentos y reflexiones morales de los revolucionarios, se quiere hacer un acercamiento a partir de las ideas de culpa y crimen. En el inicio del capítulo III de “Finitud y culpabilidad”, Ricoeur (2011) señala que la culpabilidad, entendida aisladamente “estallará” en varias direcciones, una de ellas es la “reflexión ético-jurídica sobre la relación entre penalidad y responsabilidad” (p. 257) abriendo así nuevas posibilidades a la reflexión fenomenológica sobre la culpa; al abrir campo a la reflexión sobre la *hamartía*⁴ y la *hybris*⁵, Ricoeur logra desarrollar el problema de la reflexión moral a la luz del principio de imputación jurídica, será principalmente la reflexión sobre Edipo la que le dará sentido a este capítulo.

La importancia de la reflexión filosófica, traída de la tragedia y de los arcaicos tribunales griegos, es que son “una meditación

⁴ Según el análisis de Ricoeur (2011) la hamartía es una falta excusable, producto de la conjugación del vértigo divino (ate) y de la desgracia humana (symphorá), si bien no es culpa penal, desemboca en una reflexión sobre la culpa moral (p. 271).

⁵ La hybris sería a diferencia de la hamartía, una transgresión activa, la mala raíz con premeditación malvada (Ricoeur, 2011, p. 272).

sobre si y un análisis fino de los actos” (Ricoeur, 2011, p. 268) cuya fuente es “la imaginación de los crímenes fabulosos que la tragedia recogió de la epopeya” (Ricoeur, 2011, p. 268) y que daba ocasión

Al reflexionar sobre los conceptos de “voluntario” y de “involuntario” se abre camino a través de la meditación sobre la impureza y la ceguera divina. Indudablemente, a esta imaginación fantástica del crimen sagrado hay que añadir el trabajo más modesto de los “exegetas” de Delfos. (Ricoeur, 2011, pp. 268-269)

La reflexión sobre la culpa y la moralidad en los revolucionarios también está conectada, en un cierto sentido, con esta reflexión sobre el tribunal y la culpa judicial; por ejemplo, el 16 de Octubre de 1953, Fidel Castro Ruz⁶ emite un discurso al final del juicio donde se le inculpaba por los sucesos del 26 de julio, al final del discurso Castro (1973) señala:

A los señores magistrados, mi sincera gratitud por haberme permitido expresarme libremente, sin mezquinas coacciones; no os guardo rencor, reconozco que en ciertos aspectos habéis sido humanos y sé que el presidente de este tribunal, hombre de limpia vida, no puede disimular su repugnancia por el estado de cosas reinantes que lo obliga a dictar un fallo injusto. Queda todavía a la Audiencia un problema más grave; ahí están las causas iniciadas por los setenta asesinatos, es decir, la mayor masacre que hemos conocido; los culpables siguen libres con un arma en la mano que es amenaza perenne para la vida de los ciudadanos; si no cae sobre ellos todo el peso de la ley, por cobardía o porque se lo impidan, y no renuncien en pleno todos los magistrados,

⁶ Existe una polémica dentro de los marxistas si existe una continuidad o una discontinuidad entre el marxismo clásico y el castroguetarismo, tanto teórica, como estratégicamente. Por ejemplo Helio Gallardo (1981;2005) tiende a diferenciar estas dos tradiciones, lo mismo hace Martín Hernández (2010), uno de los discípulos más connotados de Nahuel Moreno, el mismo Moreno es ambiguo en este aspecto (1964, 1980), para Néstor Kohan en general más bien existiría una indudable continuidad entre el marxismo clásico y el castrismo guevarismo (Kohan 2002).

me apiado de vuestras honras y compadezco la mancha sin precedentes que caerá sobre el Poder Judicial.

En cuanto a mí, sé que la cárcel será dura como no la ha sido nunca para nadie, preñada de amenazas, de ruín y cobarde ensañamiento, pero no la temo, como no temo la furia del tirano miserable que arrancó la vida a setenta hermanos míos. Condenadme, no importa, La historia me absolverá. (p. 109)

Se puede ver una serie de tenciones diferenciadas para comprender la relación culpa judicial-culpa moral. Castro asume toda la culpa judicial justamente porque el incidente no es más que una parte menor de un crimen aún más monstruoso que se está cometiendo y que el tribunal no quiere enjuiciar, es imaginado un crimen monstruoso que queda impune, ese crimen es la dominación semicolonial en Cuba y la tiranía de Batista, la ausencia de responsabilidad judicial no sería más que un contubernio moral con este crimen gigantesco, la libertad judicial implicaría una responsabilidad moral con este crimen monstruoso que se desarrolla por fuera del tribunal y lo determina. La acción moral solo es posible si hay culpa judicial.

Ahora bien, recordemos que Ricoeur (2003), al igual que Webber (s.f.) y Aron (s.f.), distinguen responsabilidad moral y responsabilidad histórica (p. 99) y esta distinción sería clave para poder ver la dialéctica aquí implicada, desde el punto de vista de la responsabilidad moral, la única acción responsable sería asumir la responsabilidad judicial, es decir hacerse responsable de las acciones del 26 de julio, la culpa judicial no disminuye, sino que acrecienta el principio de responsabilidad moral, pero la culpa judicial no es aceptada tampoco, se desplaza a otro ámbito, el ámbito de la historia. El incremento de la altura moral del acusado que se vuelve acusador del gran crimen olvidado y escondido por el tribunal, ahora desplaza la culpa judicial o un tribunal mayor, al tribunal de la historia, que será el que se encargue finalmente de absolver al imputado.

Este recurso llamado “tribunal de la historia”, lejos de ser un recurso metafísico para no ser juzgado por los hombres efectivos de su tiempo, lo que señala es que los criterios con los que se debe

juzgar la agencia y la iniciativa de tal acción es justamente el de si fue una acción buena o no, en el proceso histórico de lucha contra la dominación imperialista y la tiranía en Cuba.

Puede verse esa actitud repetida en varios bolcheviques enjuiciados por los tribunales zaristas y estalinistas. Trotsky sería un modelo de esta actitud moral, pues aunque siempre fue encontrado culpable por los tribunales que le enjuiciaron (una vez, por el zarismo, y tres veces, por el estalinismo) asumió la responsabilidad judicial de combatir contra un régimen oprobioso; denunció un crimen aún mayor, que el tribunal fantástico y fantasmagórico escondía y justificaba (la opresión zarista, las purgas estalinistas) y apelaba a que la historia futura sería la que enjuiciaría el valor histórico de su actuación, este desplazamiento del tribunal judicial al tribunal de la historia, sirve como medio para acrecentar el valor moral de sus actos y de su responsabilidad histórica frente al proceso de liberación de la humanidad de la esclavitud asalariada.

Hasta aquí, se puede decir que no aparece ni *hamartía* y ni *hybris* en la imputación judicial a los revolucionarios. No habría *hamartía* porque el tribunal es una manifestación fantasmática del mismo crimen monstruoso, no está opuesto al crimen como en el caso de la tragedia edípica y no habría *hybris* porque no hay intención malvada premeditada y activa.

Si nos esforzásemos en encontrar en la interpretación hermenéutica ricoeurdiana, unos términos que permitieran comprender la actitud de los revolucionarios frente a los tribunales sería, en primer momento, el de *sofrosine* en el sentido de una medida, de un dominio del espíritu sobre el cuerpo que permite un equilibrio justo, entre asumir responsabilidad por el odio de clase representado en este juicio injusto y una denuncia indignada y apasionada del crimen monstruoso que impunemente es cometido a vista y paciencia del tribunal. Pero, no bastaría en este sentido las categorías asociadas a la reflexión intelectual, necesitaríamos unas categorías asociadas a la indignación, tendríamos pues *sofrosine* y *profecía*, recordado aquí que “la profecía [es una] mezcla de amenaza y de indignación, de terror inminente y de acusación ética; y así se muestra el pecado en la confluencia de la cólera con la indignación.” (Ricoeur, 2011, p. 216). “Los profetas no “reflexionaban” sobre el pecado, sino que “profetizaban” contra él” (Ricoeur, 2011, p. 215).

Ahora bien, si los tribunales de esta sociedad de explotación no son los indicados para producir una reflexión sobre la culpa propia, es la reflexión sobre los efectos históricos, sobre la responsabilidad histórica de la acción que se ejecuta, la que podría abrir la puerta al sentimiento de culpa en los revolucionarios. Se diría entonces que si la profecía es una pedagogía del fracaso histórico (Ricoeur, 2011, p. 223), la apuesta de la argumentación y de la reflexión moral de los revolucionarios frente a los tribunales, es una apuesta a que el fracaso histórico de la explotación y la opresión sirvan como una pedagogía moral y política para los sujetos históricos emancipadores.

3) La culpa moral

Se aborda un significativo fragmento de la carta de Lenin al Congreso del PCUS (bolchevique). La carta es del 30 de diciembre de 1922 y es parte de lo que se considera su testamento político. Fue la última vez que Lenin intervino personalmente en un congreso del partido, su condición de salud se deterioraba con rapidez, en su vida pronto sucedería la parálisis y la muerte, él por supuesto sabía perfectamente de esta condición.

En este marco, Lenin (1961) dice en la carta, “Me parece que he incurrido en una grave culpa ante los obreros de Rusia por no haber intervenido con la suficiente energía y dureza en el decantado problema de la autonomización” (p. 411). Según algunos de sus biógrafos, como Isaac Deutscher (1975), sería la única “crisis moral verdaderamente grande y aplastante” (p. 190) que vivió Lenin, en la única que sucumbió “a una sensación de culpabilidad” (Deutscher, 1975, p. 194), que finalmente le llevó a una crisis moral.

Esta crisis era producto de la forma en la que se desarrollaba el proceso revolucionario ruso, es sabido que para el marxismo clásico el Estado surgido del gobierno de los trabajadores, tendría que ser un Estado que se extingue progresivamente (Marx, 1975; Lenin, 1966) una especie de para-Estado donde progresivamente el poder público pierde su carácter político y a la administración de los hombres la sucede la administración de las cosas (Marx, 1998).

Esta no fue el derrotero que siguió la revolución rusa, desde el inicio el atraso político y cultural de la clase obrera y el pueblo

ruso y la ferocidad de la contrarrevolución zarista e imperialista, obligó a construir no un para-Estado, sino un súper-Estado, un ejército fuerte y centralizado que utilizaba a los viejos profesionales militares, una policía política eficaz y omnipresente y una burocracia que mayormente fue reclutada entre el mismo funcionariado zarista, en la cima de este súper-Estado, la vieja guardia bolchevique, los discípulos de Lenin.

La existencia de este súper-Estado, no fue lo que produjo la crisis moral en Lenin, la mayor parte del mismo fue construido bajo su conducción y era visto por él mismo como una necesidad imperiosa en un momento de defensa necesaria de la revolución. Ni el uso de viejos militares zaristas o la instauración de la cheka, produjo una crisis moral en Lenin, tampoco la supresión de la libertad de organizar partidos políticos o fracciones a los internos del PCUS, parecían todas medidas necesarias, mientras se mantuviera la orientación y la estrategia básica que animaba el espíritu de la revolución desde sus inicios, estas acciones no conllevaron a un sentimiento de culpa en Lenin.

Pero a partir de lo que se llamó la crisis de la *autonomización*, que fue básicamente el aplastamiento y reducción de los derechos de autodeterminación de las minorías nacionales a manos de la creciente centralización burocrática del PCUS (llevada adelante sobre todo por Stalin y Dzerzhinski), es que acontece la crisis moral en Lenin, es el momento en que su confianza se derrumba.

Las razones reflexivas eran dos, la primera, estaba inspirada en la reflexión sobre el mundo antiguo, sobre todo la dialéctica entre Grecia y Roma. Lenin recordaba que cuando un pueblo conquista a otro, pero el pueblo conquistado es poseedor de una cultura y una civilización superior, este último impone sus formas de vidas y sus formas espirituales al conquistador, es decir, derrotado en el terreno de la fuerza se impone al conquistador en el terreno del espíritu. El sentimiento de culpa y de irritación moral vendría en aceptar que “el zarismo estaba conquistando espiritualmente a los bolcheviques porque los bolcheviques eran incluso menos civilizados que la burocracia del zar” (Deutscher, 1975, p. 1994); el segundo aspecto, tenía que ver con no haber actuado “con suficiente decisión y lo bastante pronto” (Deutscher, 1975, p. 194) contra la nueva opresión de “los débiles por lo fuertes” (Deutscher, 1975, p. 194).

Es decir, aquí la culpa residía en una derrota infringida no en un tribunal judicial, sino en el tribunal de la historia. Lenin asumía la responsabilidad histórico y moral de la derrota espiritual que les había infringido el zarismo, que su ausencia de iniciativa⁷ y carácter había dado paso a una nueva opresión, es sin duda la forma que toma el sentimiento de culpa en los revolucionarios.

Se encuentra en las categorías ricoeurdianas, una fructífera clave para analizar la culpabilidad leninista. Hay que recordar que en Ricoeur (2003) el carácter es “el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo” (p. 113), por oposición a *mantener la promesa entendida* más bien como un “desafío al tiempo, una negación del cambio” (Ricoeur, 2003, p. 119) asimismo, señala que en la promesa hay “un intervalo de sentido que hay que llenar” (Ricoeur, 2003, p. 120). Se podría señalar, en este sentido, que el sentimiento de culpabilidad leninista que se retrata aquí, estaría reforzado por la doble violación del carácter y la promesa, por un lado no fue lo suficientemente *enérgico* con la nueva opresión burocrática, rasgo destacado del carácter de Lenin y, por otro lado, incumplió su promesa con los trabajadores rusos de abrir el camino a la libertad humana, el espacio abierto por esa promesa y el tiempo no se llena de sentido, la rutina burocrática y no la agencia y la iniciativa llenan ese vacío, de ese proceso surge una nueva opresión, contraria a la promesa original.

4) Diferencias entre el bolchevismo y el estalinismo en relación con la culpa y el mal

En el Cuaderno Azul E. Kazakievich reproduce un diálogo entre Lenin y Zinoviev, en noviembre de 1917, al borde de la conquista del poder. Este retrato es probablemente la clave para entender la diferencia entre la moralidad y la culpa en el bolchevismo y

⁷Para la antropología filosófica la iniciativa es una categoría ética fundamental, pues hace al principio de agencia y a la de reconocimiento de sí mismo y de los otros. No solo el principio de Iniciativa es fundamental en Finitud y culpabilidad para discernir el problema del pecado en cuanto relación del hombre y Dios entendida ala manera hebrea de Alianza (¿Quién toma la iniciativa de romper la alianza?) (2011, p. 213), sino que en Sí mismo como otro señala Ricoeur (2003) que la iniciativa consiste en: “una intervención del agente de la acción en el transcurso del mundo, intervención que causa, efectivamente, cambios en el mundo” (p. 101).

el estalinismo, sobre todo del juicio moral en situación⁸ para los bolcheviques, este es pues el retrato Yo no hago juegos de manos con las consignas, sino digo a las masas la verdad en cada viraje de la revolución, por muy pronunciado que éste sea. Y usted, por lo que creo entender, teme decir la verdad a las masas. Quiere hacer política proletaria con recursos burgueses. Los dirigentes que conocen la verdad ‘en su medio’, entre ellos, y no la participan a las masas porque estas son ‘ignorantes y torpes’, no son dirigentes proletarios. Uno debe decir la verdad. Si sufre una derrota, no debe intentar presentarla como una victoria; si va a un compromiso, decir que se trata de un compromiso; si ha vencido fácilmente al enemigo, no aseverar que le ha costado demasiado trabajo; y si le ha sido difícil, no vanagloriarse de que le ha sido fácil; si se ha equivocado, reconocer el error sin temer por su prestigio, pues únicamente al callar los errores puede menoscabarse el prestigio de uno; si las circunstancias obligan a uno que cambie de rumbo, no debe procurar presentar las cosas como si el rumbo siguiera siendo el mismo; uno debe ser veraz con la clase obrera, si cree en su instinto de clase y en su sensatez revolucionaria; y no creer en eso es ignominioso y mortal para un marxista. Es más, aún engañar a los enemigos es algo complicadísimo, un arma de dos filos, admisible sólo en los casos más concretos de táctica inmediata de combate, pues nuestros enemigos no están, ni mucho menos, aislados de nuestros amigos por una muralla de hierro, aún tienen influencia en los trabajadores y, duchos en engañar a las masas, procurarán —¡con éxito!— presentar nuestra astuta maniobra como un engaño a las masas. No ser sinceros con las masas por ‘engañar a los enemigos’ es una política necia e insensata. El proletariado necesita la verdad y nada es tan pernicioso para su causa como la ‘mentira conveniente’, ‘decorosa’, de mezquino espíritu.” Zinoviev se rió, irritado (Dalton, 1985, pp. 231-232).

En este retrato, se puede observar cómo Lenin trabaja conceptualmente en general el problema de la mentira, pero más en general el problema de cómo el juicio moral en situación, que

⁸ “En el Estado de Derecho, la noción aristotélica de deliberación coincide con la discusión pública, con ese ‘estatuto público’ reclamado con tanta insistencia por los pensadores de las Luces; a su vez, la *phrónesis* aristotélica tiene como equivalente el juicio en situación que, en las democracias occidentales, procede de la elección libre” (Ricoeur, 2003, p. 280).

no puede ser sustituido ni por los consejos generales, ni por las normas generales, ni por la casuística, solo puede ser encarado con una prudencia especial, esa prudencia es la obligación de decir la verdad, la prudencia reside en el derecho a la verdad; mezcla superadora de derecho, norma de actuar y parcialidad históricamente situada⁹. Una de las indicaciones leninistas es que en el bolchevismo la mentira dirigida hacia el movimiento de masas, inclusive por conveniencia, no es más que una de las formas del mal radical, es la forma en la que el poder se inclina al mal¹⁰. Se recuerda a Ricoeur (2011), que afirma lo siguiente

Podemos concebir una autoridad que se propusiese educar a los individuos en el ejercicio de su libertad, en la cual tendríamos el poder sin la violencia; en una palabra, podemos representarnos la diferencia entre el poder y la violencia. La utopía de un Reino de Dios, de una Ciudad Celeste, de un Imperio de los espíritus, de un Reinado sin fin, presupone que tenemos idea de la posibilidad de un poder sin abuso de fuerza. (p. 137)

⁹ Para los filósofos que como Slavoj Žižek (2005), han recuperado filosóficamente el leninismo, el derecho a la verdad es tal vez el principal aporte del leninismo a la actual cultura de debate filosófico: “El envite de Lenin –hoy en día, en nuestra época de relativismo posmoderno, más actual que nunca– consiste en decir que la verdad universal y el partidismo, el gesto de tomar partido, no sólo no son mutuamente excluyentes, sino que se condicionan de manera recíproca: la verdad universal de una situación concreta sólo puede articularse desde una postura por completo partidaria –la verdad es, por definición, parcial. Esto, por supuesto, va en contra de la doxa predominante de compromiso, de encontrar un camino intermedio entre la multitud de intereses en conflicto. Si no se especifican los criterios de la narrativización diferente, alternativa, entonces este intento corre el peligro de respaldar, en el espíritu políticamente correcto, ‘narrativas’ ridículas, como las que hablan de la supremacía de alguna sabiduría holística aborigen y de rechazar la ciencia como otra narrativa más, parangonable a cualquiera de las supersticiones premodernas. La respuesta leninista al ‘derecho a narrar’ multiculturalista posmoderno debería ser, por lo tanto, una afirmación sin tapujos del derecho a la verdad.” (p. 17).

¹⁰ Recordemos la definición ricoeurdiana a propósito del Ensayo sobre el mal radical de Kant (2011): “el poder en su carácter de realidad instituida, para poner de manifiesto esa distinción de principio entre el ‘destino para el bien’ propio del poder y su ‘inclinación al mal’, para emplear las expresiones de Kant en su Ensayo sobre el mal radical. Precisamente en el objeto es donde puedo imaginar el ‘destino’ del poder en la entraña misma de sus manifestaciones más o menos perversas. No puede negarse que de hecho el poder político aparece maridado con el mal: en primer lugar, porque no sabe poner remedio a las pasiones más que recurriendo a la violencia correctiva” (p. 137).

En la temática leninista no es necesario recurrir a utopías imaginativas, sino que es con la fuerza de la verdad efectiva de las cosas, con la fuerza efectiva de la verdad como se educa en libertad, sin abuso de la fuerza, el abuso de la fuerza necesita de la mentira y el engaño para ser efectiva, no se presenta jamás desnuda.

La mentira, el engaño y la farsa judicial, aunque puede tener ventajas de oportunidad relativa, es a la larga un mal mayor, la mentira consciente y mal intencionada hacia el movimiento de masas tiene la fuerza del *terror ético*¹¹ para la piedad judía. En este sentido, se puede tomar este problema de la mentira culpable, es decir, malintencionada consciente y voluntaria como la forma en que el bolchevismo entiende la *hybris* griega¹². La reflexión bolchevique sobre la presencia sistémica de esta “mentira conveniente”, la instauración de *un país de la gran mentira* (como le llamó Anton Ciliga a la URSS), llega a la conclusión que un sistema basado en la falsificación sería una de las formas del terror, asimilable en algunos aspectos al análisis hermenéutico del terror religioso en la piedad judía.

Por ejemplo, Ricoeur (2011) señala en su tratamiento sobre el mal del pensamiento mítico

El mal es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado, por eso el peligro, la amenaza de que se rompa ese lazo que une al hombre con su “sagrado” hace sentir con la máxima intensidad la dependencia y sujeción del hombre a las fuerzas de su “sagrado”. Por eso el mito de la “crisis” se convierte automáticamente en el mito de la “totalidad”: al contarnos como comenzaron las cosas y como terminarían, el mito integra la

¹¹ Consiguientemente, al temer el hombre la mancha, teme en ella la negatividad de lo trascendente; lo trascendente surge a sus ojos, como algo ante lo cual el hombre no puede subsistir; nadie puede ver a dios —al menos al dios de los tabúes y de las prohibiciones— sin quedar muerto ipso jacto. A esto precisamente, a esa cólera y a ese terror, a esa fuerza mortífera de la sanción, debe lo sagrado su carácter de cosa “separada”, de algo que no se puede tocar; porque el tocarlo o, lo que es lo mismo, el violarlo, desencadena la muerte. (Ricoeur, 2011, p. 196).

¹² La *hybris* pudo suministrar al pensamiento penal el principio individual del delito, algo así como una voluntad deliberada, distinta del impulso del deseo y hasta del arrebato de la cólera, una voluntad inteligente del mal por el mal. (Ricoeur, 2011, p. 272).

experiencia del hombre en un todo, al que el relato presta orientación y sentido. (p. 171)

Por otro lado, se señala lo siguiente

Si una sociedad socialista posee tan poca flexibilidad que, para salvarse, debe apoyarse en un servicio de delaciones omnipotente, universal y totalitario, es que todo va muy mal, sobre todo cuando está dirigido por un criminal como Lagoda, a quien ha sido preciso fusilar, o por Ejov, a quien se ha tenido que expulsar. ¿En quién confiar ahora? ¿En Beria? También para él doblarán las campanas.” (Trotsky citado en Broue, 2008, p. 170)

Si se compara ambos asertos se llega a la conclusión que los unen determinaciones similares, el mal instaurado es una de las inclinaciones posibles del poder, pero esa inclinación lejos de ser considerada sagrada de los vínculos profundos que unen a lo trascendente (sea este, trascendente secular o religioso) va a producir, en un primer momento, la reflexión sobre la *crisis* de aquello que existiendo en estado de ingenuidad y pureza, se inclinó hacia el mal y luego la reflexión sobre ese mal, solo puede ser una reflexión concreta, una reflexión de totalidad sobre el origen y las posibilidades del mal. Si Ricoeur va a tomar del saber de la no filosofía mítica, órfica y religiosa, sus reflexiones sobre el mal, el bolchevismo tomará sus reflexiones de saberes colindantes con la filosofía: la política y la historia.

5) Los Juicios de Moscú: culpa y penalidad

En este punto, se destacan dos diferencias que se podrían llamar, las relaciones entre culpabilidad-moralidad y penalidad. En la primera parte del trabajo, se ha visto cómo la confesión de culpa solo puede ser auténtica si es verdadera y si confiesa una falta de la voluntad, una falta de la voluntad de previsión; por oposición, una confesión inauténtica arrancada sobre a la fuerza o justificada por la conveniencia, serían las expresiones del mal.

Por eso, es que en general se observa en la obra de Trotsky (2010), un tratamiento especial asociado al problema de las falsas acusaciones o de las confesiones de culpa sacadas a la fuerza, que serían las que se encuentran en los Juicios de Moscú. Además, Ricoeur (2011) distingue confesión y culpa señalando que

la primera es “la vista frontal de un mal revelado” (p. 241) y la segunda “la conciencia que el culpable adquiere sobre sí mismo” (p. 241). En la crítica a los Juicios de Moscú, Trotsky (2010) verá en la falsa confesión como la muestra de la *mala fe culpable* y la pérdida de la conciencia moral, la quiebra de la conciencia moral.

Se encuentra una distinción importante, que consiste en comparar las ideas hermenéuticas de Ricoeur, que es el problema del juicio como una reflexión personal sobre la culpabilidad (asociada a la reflexión de Edipo sobre sus propias culpas). La idea que en Trotsky es llamada la *amalgama estalinista*¹³ sería justamente la forma de terror asociada a la imposibilidad de reflexionar, tanto el imputado de manera privada como la sociedad de manera pública, sobre los crímenes monstruosos de los que se acusa¹⁴. Cuando Bujarin afirma La monstruosidad de mis crímenes no tiene límites, sobre todo en esta nueva etapa de la lucha de la U.R.S.S. Ojalá sea este proceso la última y penosa lección, y compruebe todo el mundo que la tesis contrarrevolucionaria de la estrechez nacional de la U.R.S.S. permanece suspendida en el aire como un miserable guiñapo. Todo el mundo ve la sabia dirección del país, asegurada por Stalin. (Broue, 2008, p. 10).

No permite discernir su reflexión moral frente a esta autoinculpación, la reflexión será exterior, a partir del discernimiento histórico de esta *quiebra moral* y esta *falacia judicial*. En esta medida, los juicios de Moscú representarían una tragedia más humanamente que la tragedia griega, en la medida

¹³ La amalgama estalinista es un método que consiste en utilizar las acusaciones morales para desautorizar posiciones políticas, para ver un mayor desarrollo (Sagra, 2012).

¹⁴“En agosto de 1936, en enero de 1937, en marzo de 1938, van a tener lugar en público idénticas escenas (...) acusados que habían sido compañeros y colaboradores de Lenin, fundador del Estado y del Partido, dirigentes revolucionarios mundialmente conocidos, cuyos simples nombres evocan aún, para ciertas personas, la epopeya revolucionarla de 1917, se acusan de los peores crímenes, se proclaman asesinos, saboteadores, traidores y espías, todos afirman su odio hacia Trotsky, vencido en la lucha abierta en el partido a raíz de la muerte de Lenin, todos cantan alabanzas a su vencedor, Stalin, el ‘jefe genial’, que ‘guía al país con mano firme.’” (Broue, 2008, p. 8).

en que es histórica y que es una tragedia que busca racionalizarse desde el punto de vista moral e intelectual¹⁵.

A diferencia de la confesión de culpa que se observa en el primer capítulo, las confesiones arrancadas en los juicios de Moscú serían la expresión de una desmoralización absoluta y trágica¹⁶, de la pérdida de la humanidad sobre la base de una confesión, una confesión que deshumaniza. Las formas de la culpa que son expresadas en los enjuiciados durante el terror estalinista tendrían dos formas. Una asociada, a lo que podíamos llamar la simbólica del mal del bolchevismo, que sería autoimputarse de los crímenes más evidentemente malvados (terrorismo, conspiración, sabotaje, entre otros) y otra, que sería las justificaciones del por qué sería razonable hacer lo que se hizo, las justificaciones de la conveniencia.

Esa podría ser la culpa expresada por Lukács, citado por Marie (1975): “Sé, después del discurso de Kruschev en 1956, que los grandes procesos del año 1938 fueron inútiles” (p. 120). En el caso de Lukács, la culpa aparece como tristeza (*symphora*), no se cometió ningún delito pero se cayó ante la injusticia, es “la fortuna en forma de infortunio” (Marie, 2011, p. 272).

¹⁵ En el texto de Broue (2008) que hemos venido trabajado introduce la siguiente reflexión fenomenológica de Merleau-Ponty: La tragedia llega a su punto culminante cuando el oponente está persuadido de que la dirección revolucionaria se equivoca. Entonces no sólo hay fatalidad —una fuerza exterior que destruye la voluntad— sino una verdadera tragedia— un hombre enfrentado a fuerzas exteriores de las que es secretamente cómplice— porque el oponente no puede estar ni en favor, ni completamente en contra de la dirección del poder. Conclusión: La división no está ya entre el hombre y el mundo, sino en el interior del propio hombre. He aquí todo el secreto de las declaraciones de Moscú. (p. 202).

¹⁶ Por ejemplo, Krestinski (2008) afirmando sobre él mismo: Mis crímenes hacia la Patria y la Revolución son inmensos, y aceptaré vuestro veredicto como bien merecido, por severo que sea. Cuando pronunciéis mi sentencia, os ruego, ciudadanos jueces, que tengáis en cuenta que he expuesto voluntariamente, sin necesidad de interrogatorios ni pruebas acusatorias, con toda sinceridad y hasta el final, mi comportamiento criminal y la actividad de mi organización. Asimismo, os pido que consideréis el hecho de que no he participado directamente en acciones violentas, terrorismo, actos de diversión, sabotaje, y que, en realidad, yo ignoraba estos actos. Finalmente, os ruego que recordéis mi antigua actividad revolucionaria, que reconozcáis que durante estos últimos nueve meses he experimentado un cambio radical y que, al perdonarme la vida, me ofrecéis la posibilidad de compensar de alguna forma, al menos en parte, mis graves crímenes. (p. 8).

En las formas que asume la culpa en los indiciados de los juicios de Moscú, se podría encontrar varios momentos. Primero, el de la mancilla¹⁷, por ejemplo Iagoda señala Nuestro país, poderoso y fuerte como nunca, está limpio de espías, agentes de diversión, terroristas y otras deshonras, y os ruego, ciudadanos jueces, que, en el momento de pronunciar mi sentencia, consideréis la utilidad revolucionaria que, en este momento, pueda tener mi ejecución. (Broue, 2008, p. 10)

Rosengoltz afirma, “La lección y la conclusión que las innumerables masas de la Unión Soviética sacarán de este proceso consisten, en primer lugar, en la pureza absoluta de la línea general del Partido bolchevique.” (Broue, 2008, p. 10). La mancilla es interior, una afectación del acusado, pero la mancilla es también social, un mal que hay que expurgar, en ese sentido los juicios de Moscú podrían ser asimilados con los ritos de expiación¹⁸; se limpia el cuerpo social, se intenta controlar el terror ético, si en la piedad judía este terror remitía a la ruptura de la Alianza entre el hombre y Dios, en el caso del estalinismo era el terror a la ruptura del *status quo*, el terror a la revolución permanente¹⁹.

A modo de opinión, al analizar las reflexiones sobre la presencia del mal y la culpa en el bolchevismo, al igual que en el mito edípico, la culpa está asociada a la ruptura, a la mancilla de la dimensión sagrada de la ciudad, a la ruptura del elemento de sociabilidad fundamental, que constituye la esencia del proyecto

¹⁷ ¿Que pensamos cuando definimos la mancilla con Pettazzoni: Un acto que desencadena un mal, una impureza, un fluido, un quid misterioso y dañino, que actúa dinámicamente, es decir, por vía de magia? (2011, p. 189).

¹⁸ “El ritual del ‘día de la expiación’ (Levítico, 16) manifiesta claramente esa síntesis de los dos simbolismos; en él, la confesión de los pecados es condición indispensable, pero la expiación -con sus múltiples aspersiones- ocupa el puesto central; finalmente, el rito del macho cabrío arrojado al desierto para llevarse bien lejos los pecados de Israel sensibiliza a los ojos de todos la completa remisión de los pecados.” (2011, p. 256).

¹⁹ “La clave de una comprensión integral del Gran Terror radica en el miedo de Stalin a una guerra inminente, y en su percepción de la existencia de una amenaza internacional a la Unión Soviética (...) La visión que Stalin tenía de la política -como la de muchos bolcheviques- había sido profundamente moldeada por la lección de la I Guerra Mundial, en cuyo trasfondo la revolución social había acabado con el régimen zarista. Temía que se produjera una reacción similar contra el régimen soviético en caso de que se desencadenara una guerra contra la Alemania nazi. En este aspecto, la Guerra Civil española reforzó sus temores. (Figes, 2009, p. 41).

de vida buena y buen gobierno que hemos razonablemente elegido defender (Ricoeur, 2003, pp. 258-328). La mentira y la falsificación como conducta y como sistema judicial, parecerían ser las formas más globales de la maldad, pero también de la tristeza culpable.

Así los juicios de Moscú, en un primer momento, deberían llevarnos hacia una reflexión sobre el terror y el terror político, sobre la violencia que carga sobre los justos inocentes y dolientes²⁰, por ejemplo Trotsky (2010) señala en relación con su propia familia, cuando da testimonio en la Comisión Dewey

Goldman: ¿Nos puede decir, Sr. Trotsky, si bajo la ley soviética, la traición a la patria o la acusación de traición a la patria contra un miembro de la familia, especialmente el padre, se atribuye a sus hijos? ¿Cuál es la regla?

Trotsky: Formalmente, no.

Goldman: ¿Cómo es en la práctica?

Trotsky: Todos los procesos penales, todos los juicios y todas las confesiones están basados en la persecución de los miembros de la familia.

Dewey: ¿Será verificado con pruebas documentales?

Goldman: Se trata simplemente de una opinión. Es una opinión del testigo.

Le preguntaré si existen pruebas documentales...

Trotsky: Disculpe, no es una opinión. Es mi experiencia personal.

Goldman: ¿En qué sentido?

Trotsky: Pagué por esa experiencia con mis dos hijas. (p. 84).

En realidad, la conclusión no estaría asociada a esta reflexión sobre un mal profundo que carga con aquellos que no son culpables; la experiencia de la moralidad revolucionaria no se inclinaría a buscar sus raíces en la piedad judía, sino en la tragedia griega, en “la complejidad de los principios morales enfrentados en la vida” (Ricoeur, 2003, p. 270), lo que se podría llamar la *ipseidad* de Trotsky. No es difícil de ver, en ese sentido, una similitud por

²⁰“En efecto, cuando se castiga a un pueblo en masa sin ‘acepción de personas’, es que las generaciones son solidarias de la culpa y de la pena; es que los hijos cargan con el castigo incurrido por sus padres; y entonces los cautivos de Babilonia pagan por pecados que no cometieron.” (Ricoeur, 2011, p. 262).

ejemplo con Aquiles, si este no hubiera combatido en Troya, le esperaba una vida larga y feliz junto a sus hijos, pero nadie lo recordaría, si iba a Troya moriría, pero sería inmortal.

La vida de Trotsky y del bolchevismo, en general, tiene ese *pathos* trágico, sus ideas sobre la culpa y el mal están firmemente enraizada entre esta dialéctica que se ha explicado, entre el tribunal injusto y el tribunal de la historia. La vida que por sí mismo eligió vivir, su vida le arrebató a sus cuatro hijos y a la mayoría de sus amigos, pero esa injusticia no lo lleva al pesimismo, ni al nihilismo, sino al más firme de los optimismos, a la afirmación de su *ipseidad*, a la confirmación del testimonio que ha dado con su vida, ese es el sentido de sus palabras finales ante la Comisión Dewey

¡Estimados miembros de la Comisión! La experiencia de mi vida, en la que no han escaseado ni los triunfos ni los fracasos, no sólo no ha destruido mi fe en el claro y luminoso futuro de la humanidad, sino que, por el contrario, me ha dado un temple indestructible. Esta fe en la razón, en la verdad, en la solidaridad humana que a la edad de dieciocho años me llevó a las barriadas obreras de la ciudad provinciana rusa de Nikolaief, la he conservado plena y completamente. Se ha vuelto más madura, pero no menos ardiente. En el hecho mismo de la formación de esta Comisión –en el hecho de que a su cabeza esté un hombre de una autoridad moral inquebrantable, un hombre que en virtud de su edad debería tener el derecho a permanecer por fuera de las escaramuzas de la arena política– en este hecho veo un refuerzo nuevo y verdaderamente magnífico del optimismo revolucionario que constituye el elemento. (Trotsky, 2010, p. 36)

Referencias bibliográficas

- Arlekín. (2005). *Siglo XXI: Militar en la Izquierda*. Arlekín.
- Broue, P. (2008). *Los procesos de Moscú*. Ediciones Izquierda Revolucionaria.
- Castro, F. (1973). *La historia me absolverá*. COP.
- Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. (2003). *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- Dalton, R. (1985). *Un Libro rojo para Lenin*. Editorial Nueva Nicaragua.
- Deutscher, I. (1975) *Ironías de la historia*. Península.
- Figes, O. (2009) *Los que susurran. La represión en la Rusia de Stalin*. Edhasa.
- Gallardo, H. (1981) *Pensar en América Latina*. EUNA.
- Goldmann, L. (1974). *Introducción a la filosofía de Kant*. Amorrortu.
- Hegel, G.W.F. (1968). *Filosofía del derecho*. [Introducción de Carlos Marx]. (5ta edición). Claridad.
- Kohan, N. (2002). *Ni calco ni copia ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Ediciones Ciencias Sociales.
- Lenin, V. (1961). *Obras escogidas* (En tres tomos). Editorial Progreso.
- Lenin, V.I. (1966). *El estado y la revolución: la doctrina marxista del estado y las tareas del proletariado en la revolución*. Eds. en Lenguas Extranjeras.
- Marie, J.J. (1975). *El trotskismo*. (2da edición). Ediciones Península.
- Marx, K. (1975). *Critica del programa de Gotha*. Progreso.
- Marx, K y Engels, F. (1998). *Manifiesto del Partido Comunista*. Publicaciones CITO.
- Moreno, N. (1988). *La moral y la actividad revolucionaria*. Editorial Perspectiva.
- Moreno, N. (1964). *Lucha guerrillera u obrera y de masas*. En *Marxismo Vivo* N°1 (Nueva época). Ediciones Marxismo Vivo.
- Rand, A. (1994). *Sobre la naturaleza de un gobierno*. Instituto de Economía de Libre Mercado. www.archipielagolibertad.org

- Ricoeur, P. (2003). *Sí mismo como otro*. (2da edición). Siglo Veintiuno Editores.
- Ricoeur, P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Editorial Trota.
- Sagra, A. (2012). *30 años de la LIT-CI: La Moral Revolucionaria*. <http://www.litci.org/inicio/newspublicaciones/revista-correo-internacional/3580-30-anos-de-la-lit-ci-la-moral-revolucionaria>
- Trotsky, L. (1973). *Su moral y la nuestra*. J. Pablos Editor.
- Trotsky, L. (1977). *El programa de transición: la agonía del capitalismo y las tareas de la Cuarta Internacional*. Ediciones Pluma.
- Trotsky, L. (2010). *El caso León Trotsky: informe de las audiencias sobre los cargos hechos en su contra en los Juicios de Moscú*. Ediciones IPS.
- Zizek, S. (2005). *Repensar Lenin*. <http://www.scribd.com/doc/16942329/ZizekSlavoj-RepensarLenin>