



EL COMUNISMO Y LA MODERNIZACION

Luciano PELLICANI

1.

Según una tesis muy extendida, sobre todo en los años 60, las revoluciones del siglo XX han significado «modernizaciones defensivas», realizadas por minorías integradas, en general, por revolucionarios profesionales. El prototipo de tales revoluciones modernizadoras fue, siempre a tenor de dicha tesis, la Revolución bolchevique. Esta, al margen de la ideología que la inspiró, desencadenó un grandioso proceso de transformación social que aspiraba a eliminar a marchas forzadas (o sea, por métodos autoritarios) el *gap* tecnológico, científico y económico que existía entre Rusia y las potencias capitalistas. En su búsqueda de la sociedad sin clases y sin Estado, los revolucionarios profesionales han descubierto el camino para sustraer del subdesarrollo a los países del Tercer Mundo. Y, así, a pesar de su autoritarismo, han desempeñado un papel progresivo, aunque distinto del que ellos habían imaginado: han roto el círculo vicioso del estancamiento económico, al reemplazar a la burguesía empresarial allí donde el capitalismo no ha nacido de forma espontánea.

Ahora bien, el colosal fracaso de la economía dirigida que presentamos en este momento hace ya insostenible una tesis semejante. El fenómeno será más evidente todavía si tenemos en cuenta que Rusia, antes

de que los bolcheviques se hicieran con el poder mediante el afortunado golpe de Estado que ha pasado a la historia con el nombre de Revolución de Octubre, había emprendido el camino de la industrialización con un gran impulso y con resultados excepcionales. Baste pensar que en último decenio del siglo XIX el índice medio de desarrollo industrial superó el 7% y que, en vísperas de la Gran Guerra, el Imperio zarista ocupaba el quinto puesto en la jerarquía económica mundial.

A la luz de este hecho, resulta inevitable concluir que la Revolución de Octubre, al extirpar el mercado, frenó el despegue de la economía rusa, alejándola del convoy de los países industrializados. Pero, aun en el caso de que los bolcheviques hubieran logrado «centrar» sus objetivos económicos, seguiría siendo muy objetable la idea de que la revolución fué una modernización defensiva. Esto quedará claro en cuanto se tenga en cuenta que modernización e industrialización no son términos equivalentes, como, por lo demás, admite implícitamente una buena parte de la literatura sobre el asunto. No cabe duda de que, gracias a la revolución industrial, la modernidad ha podido propagarse hacia condiciones favorables y arrollar, cual una avalancha cultural, todo lo que ha encontrado a su paso: tradiciones, creencias, valores, intereses y prácticas arraigadas. Dicho esto conviene, sin embargo, distinguir con rigor el concepto de modernización del de industrialización: el primero es un fenómeno social global, del que el segundo es una dimensión particular; tanto, que puede decirse que la industrialización es el producto de la modernización, y no al contrario, como suele afirmarse generalmente. Es posible, por tanto, que exista una modernización sin industrialización en la medida en que, como ya se ha dicho, sólo gracias a la revolución industrial la cultura moderna ha podido convertirse en cultura de masas. Además, cabe también una industrialización contra la modernización, como el caso soviético ilustra de manera particularmente llamativa.

2.

Se acostumbra a entender por modernización el proceso histórico global a través del cual se realiza, en etapas sucesivas, la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna. Por consiguiente, el concepto de modernización sólo puede aclararse si se definen con un mínimo de precisión el *terminus ad quo* y el *terminus ad quem* del proceso de transición. Pero, antes de ello, conviene recordar que «sociedad tradicional» y «sociedad moderna» son dos tipos ideales weberianos o, si se prefiere, la extremidad de un *continuum* teórico, dentro del cual se insertan las sociedades históricas. El retículo conceptual que se obtenga por este procedimiento servirá para aligerar la vasta fenomenología histórica, sin perder de vista que jamás se dará una correspondencia plena entre los tipos ideales y la realidad. Así, en la escena histórica, sólo encontramos «tipos impuros», o, lo que es lo mismo, sociedades que acogen en su seno una mixtura, con diversos grados, de elementos tradicionales y de elementos

modernos. Por otra parte, nunca podemos considerar terminado el proceso de modernización dado que se asemeja mucho a la exploración de un territorio sin confines. Por eso Marx imaginó la sociedad moderna como una realidad atravesada de parte a parte por una auténtica «revolución permanente», y, por la misma razón, Schumpeter ha descrito el *modus operandi* del capitalismo, que en el mundo moderno es la base económica, como una continua «destrucción creadora».

Una vez establecida esta premisa metodológica, quizá no del todo superflua, pasemos a examinar el núcleo central de la modernidad, que puede representarse esquemáticamente como un sistema de elementos interrelacionados y caracterizados por una solidaridad recíproca. Entre tales elementos, parecen esenciales los siguientes:

- 1) acción electiva;
- 2) nomocracia;
- 3) ciudadanía;
- 4) institucionalización de la mutación;
- 5) secularización cultural;
- 6) autonomía de los subsistemas;
- 7) racionalización.

La acción electiva pudiera ser tal vez el elemento cultural más típico de la modernidad. En la sociedad tradicional la acción electiva se reduce a los términos mínimos, en la medida en que la tradición tiene el suficiente arraigo normativo para «fijar» de manera rígida los modos de pensar, de sentir y de actuar institucionalizados. La tradición impera en todo y en todos, y establece por anticipado el *status* de cada individuo, su sistema de derechos y deberes y su ubicación profesional. Un ejemplo de ello es Esparta, donde, como informa Polibio, ni siquiera los miembros de la clase dominante podían vivir como quisieran, ni tampoco elaborar un proyecto existencial personal. La libertad de los modernos —que consiste precisamente en la libertad de proyectar la propia vida— era desconocida para los espartanos. Estos sólo conocían la libertad colectiva, es decir, el derecho de participar en las decisiones políticas. Y esto hacía de la cultura espartana una cultura programáticamente anti-individualista.

Ahora bien, una cultura individualista no puede por menos de ser particularmente sensible a la esfera de los derechos individuales. Estos han de ser defendidos, protegidos, tutelados; en una palabra, garantizados. Y únicamente pueden serlo si el poder político está estructurado de tal modo que tropiece con un límite frente a sí mismo; dicho de otro modo, sólo si no es omnipotente y está sometido a vínculos normativos precisos. En resumen, la cultura individualista postula el gobierno de la ley (o nomocracia), el único frente al cual los derechos de los individuos tienen alguna posibilidad de no ser pisoteados.

Eso significa, por lo tanto, que la sociedad moderna no es una sociedad de súbditos, sino de ciudadanos, es decir, de gobernados dotados de un

paquete de derechos inalienables, que ellos mismos hacen respetar mediante su participación directa en la producción de las leyes. Así pues, la tutela de la acción electiva y de los derechos individuales nos remite al concepto de participación; y éste, a su vez, al de democracia, que, en cierto sentido, es la «natural» organización política de una sociedad que se haya adentrado en el territorio de la modernidad. Con una precisión: la universalización de los derechos de ciudadanía (civiles, políticos y sociales) no es un fenómeno automático, sino el producto de las luchas de los «excluidos» por ensanchar el perímetro burgués de la democracia liberal. Esto llevaba a Montesquieu a afirmar que lo propio de la sociedad democrática era el estar permanentemente «agitada». En este sentido, la lucha de clases —que, conviene precisar el asunto, no se confunde con la guerra de clases— es un elemento constitutivo de la sociedad moderna; una sociedad en la que el conflicto instestino se ha institucionalizado e incluso se le considera como un factor beneficioso.

La consecuencia de todo esto —y, en particular, la preponderancia de la acción electiva sobre la acción prescriptiva, por emplear el léxico de Gino Germani— es que la sociedad moderna es, casi por definición, una sociedad dinámica, en perpetua transformación. Los hombres de la sociedad tradicional no tienen ninguna posibilidad de modificar la estructura normativa vigente, en la medida en que ésta, además de ser *omni-invasora*, está revestida de eclesialidad, lo que la hace intangible. El ideal de la sociedad tradicional es, significativamente, evitar cualquier cambio que se considere peligroso para el equilibrio conseguido. Esto no quiere decir que la sociedad tradicional sea absolutamente inmóvil, sino tan sólo que las innovaciones propuestas pueden legitimarse con la taxativa condición de que se presenten de acuerdo con la tradición. Por consiguiente, la creatividad de una sociedad tradicional es principalmente de tipo ortogénico; nunca, o casi nunca, de tipo heterogénico. La India clásica ofrece uno de los ejemplos más evidentes de la hostilidad de la sociedad tradicional hacia la mutación. La tradicional ha querido ser la sociedad inmóvil, «fijada» de una vez por todas, y sus élites intelectuales —los brahmanes, custodios profesionales de la sagrada e inmutable tradición— siempre han concebido el alejamiento del «eterno ayer» como una desviación inadmisibles. A la inversa, la sociedad moderna considera la mutación como un valor que hay que buscar de manera sistemática. Y esto se advierte en el campo de la tecnología, de las formas económicas, así como en el de la moda, de las diferentes filosofías y de los estilos artísticos o de los códigos axiológicos. La modernidad está dominada por un auténtico afán por lo nuevo y por lo distinto. Es una cultura constitutivamente *filoneísta*, en la misma medida que la cultura tradicional es constitutivamente *misoneísta*.

La consecuencia de ello es que la sociedad moderna, precisamente en tanto que filoneísta, no considera la tradición como un patrimonio intangible, sino como un conjunto de conocimientos, técnicas y modelos de comportamiento y de valores que debe ser continuamente modificado, re-

tocado y sometido a discusión, incluso rechazado. Para la sociedad moderna, la tradición sólo está revestida de eclesialidad en una medida muy limitada, debido fundamentalmente a que en ella lo sacro no invade (al revés de lo que pasa en las sociedades tradicionales) todas las formas de la vida, tanto individual como colectiva, sino que tiene una jurisdicción rigurosamente orbital. Así, pues, la sociedad moderna es una sociedad secular. Eso no quiere decir que sea una sociedad a-religiosa, sino, más sencillamente, que es una sociedad en la que muchas y amplias esferas de la acción y el pensamiento son autónomas con respecto a las instituciones y a los imperativos religiosos. Y lo son en la medida que lo que caracteriza el proceso de modernización es el «desencanto del mundo», es decir, la pérdida de la verificabilidad de las *weltanschauungen* religiosas, acompañada naturalmente en este caso por el desarrollo de la cultura laica.

Con esto llegamos al sexto elemento constitutivo de la modernidad: la autonomía de los subsistemas. La restricción de la esfera de lo sacro y el debilitamiento de su poder normativo significan que las prácticas sociales se independizan de las instituciones religiosas y tienden a regularse a sí mismas basadas en códigos que no les son impuestos desde el exterior, sino que son la expresión de sus exigencias específicas. El resultado de ello es que la economía, la ciencia, el arte, etc., se estructuran en una serie de subsistemas relativamente autónomos. Por eso se ha dicho con justeza que el espíritu de la modernidad puede sintetizarse con la fórmula «el arte por el arte», «la ciencia por la ciencia», etc.

En este proceso de autonomización de las prácticas sociales por imperativos religiosos, tiene una importancia particular la autorregulación espontánea de la economía o, lo que es lo mismo, la revolución capitalista. Esta se halla dominada por una exigencia central: la racionalización, entendida como capacidad de cálculo, supeditación de los procesos productivos a los imperativos de la *ratio*. Y esto no es todo. La racionalización capitalista no se limita a abordar el mundo de la economía; aborda también las demás esferas de la conducta y del pensamiento; en otras palabras, produce una cultura prometeica que concibe el mundo como una especie de gigantesca máquina que hay que dominar, manipular, explotar y transformar. Este es un fenómeno fascinante y que, al mismo tiempo, suscita cierta inquietud y al que hay que atribuir resultados extraordinarios en el campo de la técnica y del saber, así como no pocas aberraciones mentales y morales, la más llamativa de ellas es la mercantilización universal.

3.

Llegados aquí, hemos de preguntarnos acerca de las condiciones estructurales que hacen posible el nacimiento, la consolidación y el desarrollo de la civilización moderna. Pienso que tales condiciones —necesarias pero no suficientes— pueden resumirse en la expresión «autonomía

de la sociedad civil frente al Estado». Esa autonomía sólo puede entenderse en el marco de una organización social en la que al menos una parte de los recursos económicos se gestione en régimen de competencia. Lo cual significa que la base material de la sociedad es el mercado. Esto sucede no sólo en el plano histórico, como pensaba Germani —a quien por otra parte debemos los análisis más clarificadores de los procesos de modernización—, sino también en el plano lógico. De hecho, no se concibe una sociedad dotada de cierta autonomía si el poder del Estado controla todos los medios de producción, desde el momento en que estos últimos —como muy bien precisaba Marx— son los «manantiales de la vida». Dado que el mercado es, por definición, un sistema sin fronteras, el mercado tiene, digámoslo así, una vocación ecuménica; no conoce barreras políticas, religiosas o culturales; de ello se desprende que la sociedad moderna es una «sociedad abierta», en el sentido de Ortega y Gasset. Es una especie de laboratorio en el cual se hacen experimentos de todo tipo, en tanto que la sociedad tradicional es un sistema cerrado que tiende a preservar su identidad histórica a través de la sacralización y haciendo intangible, por consiguiente, su modelo cultural.

Una mirada, siquiera sea fugaz, a la evolución histórica de la civilización occidental confirma la tesis que he formulado de manera taquigráfica. El proceso de modernización —es decir, el paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta— se ha producido gracias a la revolución permanente capitalista, que ha posibilitado no sólo el prodigioso desarrollo de las fuerzas productivas, sino también y, en cierta medida, sobre todo, el crecimiento de la sociedad, que se ha colmado, por emplear el léxico gramsciano, de «fortalezas» y «casamatas» y, precisamente por ello, ha logrado contrarrestar con éxito las naturales tendencias despóticas del poder público. Se ha configurado así un tipo de civilización centrado en la dialéctica entre la sociedad civil y el Estado; ello ha generado el complejo de valores y de instituciones que podemos llamar, de forma sintética, «ciudad secular». Por el contrario, las sociedades orientales —con la única excepción de la japonesa— no han tenido la experiencia de la modernidad en cuanto que no han sido capaces de liberarse del control, tendencialmente totalitario, del Estado. Esas sociedades han conocido una forma de dominio —el despotismo burocrático-general— que ha impedido el desarrollo económico y la exploración del territorio cultural de la modernidad. En otras palabras, han permanecido prisioneras de lo que Mumford denominó certeramente «la megamáquina», que no es otra cosa que la weberiana «jaula de acero».

4.

Ahora bien, si contrastamos el tipo-ideal de la ciudad secular con el sistema soviético, no podemos por menos de admitir que semejante sistema constituye la inversión o la negación de la modernidad. En efecto, el sistema soviético ha eliminado la acción electiva a ras del suelo

de la sociedad civil; ha bloqueado el proceso de secularización al sacralizar el marxismo; ha impedido el paso de la «sociedad» de «súbditos» a la «sociedad de ciudadanos»; ha extirpado la *ratio*, cuyas raíces se hallan en el mercado; ha desecado las fuentes de la creatividad heterogénica. En resumen, la primera revolución de los revolucionarios profesionales —la Revolución bolchevique, cabalmente— ha representado un titánico esfuerzo por bloquear la invasión cultural occidental, expeliendo de la sociedad todos los elementos constitutivos de la modernidad, con la única excepción del dinamismo industrial. La Revolución bolchevique ha tratado de absorber la cultura material de la civilización moderna —la tecnología y su poder productivo—, pero, al mismo tiempo, ha rechazado su cultura espiritual, dando a los conceptos de acción electiva, secularización, ciudadanía, democracia, etc., un significado antitético al que impera en Occidente. Ello explica por qué los bolcheviques, en el momento que proclamaban su decidida voluntad de acudir a la escuela de los países avanzados para desarrollar las fuerzas productivas, exorcizaron los valores y las instituciones centrales del «podrido Occidente», tildando de «burgueses» aquellos valores y aquellas instituciones. En buena medida, la suya fue una reacción celote selectiva; trataron de realizar dos objetivos íntimamente contradictorios: la aculturación material y la preservación de la identidad espiritual rusa amenazada por la contaminación occidental. De ahí la falsa impresión de que su objetivo fuese la modernización, mientras que lo que perseguían con «científica» implacabilidad era la purificación de Rusia de todo lo que procedía del exterior.

Este fenómeno fue advertido con extremada lucidez por el diplomático soviético Dimitrievsky cuando escribió que «si Stalin no hubiera conseguido eliminar la autonomía del mundo campesino, los valores fundamentales de la civilización occidental —el individualismo, el liberalismo y el racionalismo— habrían terminado por contagiar al pueblo ruso». Efectivamente, a través de la colectivización forzada de la agricultura, lo que quedaba de la sociedad civil fue subsumido en las estructuras burocrático-totalitarias del sistema del Partido-Estado-Iglesia, con el resultado de que el (posible) proceso de modernización de Rusia quedó bloqueado. En una palabra, la Revolución bolchevique ha destruido la sociedad civil y, a causa de ello, ha impedido la occidentalización de la civilización rusa.

Así, pues, el hecho de que la revolución haya perseguido el objetivo de la industrialización no significa que su meta última fuera la modernización de la sociedad rusa. Todo lo contrario. El partido de los revolucionarios profesionales ha tratado de utilizar el poder industrial para sofocar el espíritu de la modernidad, edificando un tipo de sociedad herméticamente cerrado, hostil al individualismo y a la secularización. En este sentido, la Revolución de Octubre, y todas las que se han inspirado en ella, han sido exactamente lo contrario de lo que John Kautsky o Samuel Huntington piensan: no modernizaciones de tipo totalitario —es esta una expresión bastante parecida a «círculo cuadrado»— sino reacciones de-

5.

Para determinar los fundamentos profundos de la reacción celota contra la modernidad que ha adoptado los caracteres de la revolución comunista, nos resulta especialmente útil partir de un análisis toynbiano de la agresión cultural. Este análisis arranca del hecho comprobado de que el encuentro de dos culturas en el espacio puede convertirse en una auténtica tragedia histórica si una de ellas presenta un aplastante poder radiactivo. El resultado es que la cultura «inferior» se ve literalmente invadida y desorganizada de forma paulatina y acelerada por la cultura «superior».

El primer impulso de la sociedad agredida será oponer una obstinada y ansiosa resistencia a la intrusión de la cultura halógena, a la que verá como un atentado a sus valores fundamentales y, por lo tanto, como una desnaturalización su identidad espiritual. Al mismo tiempo, el impacto se traducirá en una difracción de la cultura radiactiva, cuyos elementos adquierán, por esta misma razón, velocidad y poder de penetración diferenciados. En otras palabras, el estado de desintegración de la sociedad agredida y su encarnizada resistencia impedirán un gradual y armónico proceso de aculturación. Por el contrario, en el cuerpo de la sociedad sometida a la presión exterior penetrarán fragmentos culturales aislados cuyos efectos de larga duración no se podrán controlar adecuadamente.

Llegados aquí, Toynbee formula tres leyes o generalizaciones empíricas. La primera es que el poder de penetración de un elemento cultural es proporcional a su grado de futilidad y superficialidad. Esta ley es siniestra, ya que quiere decir que la sociedad agredida acaba por aceptar los elementos que le sean más fáciles de imitar o menos indeseables, ante la imposibilidad objetiva de sustraerse completamente al influjo de la cultura radiactiva. De este modo, el proceso de aculturación forzada no sólo producirá el fenómeno de la difracción, sino que llevará también a una selección de signo inverso. Por eso, serán los elementos culturales de rango inferior los que penetren en el cuerpo de la sociedad agredida, con consecuencias desastrosas.

A ello hay que añadir que —y esta es la segunda ley de la agresión cultural— los elementos culturales halógenos, que han sido beneficiosos o al menos inocuos en los sistemas sociales de donde proceden, tienden a producir nuevos efectos perversos en un sistema social en el que se han instalado como intrusos. Sigue la tercera ley, que dice que la característica específica de la radiación-recepción cultural consiste en que «una cosa tira de la otra», en la medida que una cultura es un sistema cuyos elementos están ligados entre sí por fuertes vínculos de solidaridad. Así,

pues, los esfuerzos de la sociedad agredida por impedir la penetración de los elementos culturales no deseados están destinados al fracaso. Una vez puesto en movimiento, el proceso de aculturación es imparable y los intentos de frenarlo, por las víctimas de la agresión, no tienen otro resultado que hacer más desgarradora la cosa.

Cuando se evidencia que la penetración cultural es imparable y que las propias capacidades de autodeterminación de la sociedad sometida a las radiaciones halógenas están bloqueadas, nace el «partido herodiano» es decir, el partido de los que adoptan una actitud opuesta a la de los «celotes», antes de rechazar con obstinación la cultura ajena, los herodianos se convierten en sostenedores de una aculturación general y programada. Y, para impedir la colonización forzada, se prodigan para formentar la autocolonización, desplazando el mecanismo de la *mimesis* desde el pasado ancestral hacia el exterior. Pero, semejante autocolonización no puede dejar de aparecer a la mirada fundamentalista de los celotes como el camino más directo a la cancelación de las especificidades espirituales de la identidad nacional. De aquí el inevitable duelo existencial entre los modernizantes y los tradicionalistas. Para los primeros, la salvación puede encontrarse únicamente a través de la apertura de la comunidad al influjo foráneo; por el contrario, para los segundos, todo lo que viene del exterior es el mal y, por lo tanto, la salvación exige la clausura hermética de las fronteras culturales.

6.

El análisis de Toynbee es ideal-típico, pero deja entrever con suficiente claridad el material empírico con el que se ha elaborado. Lo que describe es, sobre todo, aunque no exclusivamente, el impacto traumático de la moderna civilización industrial sobre las «otras culturas» y las reacciones defensivas que ha provocado este impacto. Entre estas últimas hay que incluir, sin duda, la Revolución bolchevique, que Antón Pannkoek definió acertadamente como la primera rebelión asiática contra el imperialismo occidental. Una rebelión capitaneada por la parte de la *intelligentsia* rusa que, en la escuela marxista, había aprendido a juzgar el capitalismo como un «moloch» que consideraba el mundo entero como una víctima que le perteneciera», y a rechazar el liberalismo como indumentaria ideológica de los intereses de clase de la burguesía plutocrática. De ahí proviene la idea del socialismo (típica del bolchevismo) como guerra permanente contra el Occidente invasor.

Lenin ideó e institucionalizó dos nuevas figuras sociológicas para llevar adelante dicha guerra: el revolucionario profesional, dedicado en cuerpo y alma a la causa de la destrucción del orden existente, y el partido revolucionario, concebido como una moderna compañía de Jesús: una especie de orden religioso-militar, caracterizada por una disciplina severísima y por el espíritu de la ortodoxia. Desde el momento en que los

obreros, abandonados a sí mismos, tendían a emprender el camino reformista, eran —acostumbraba a decir Lenin— espontáneamente *trade-unionistas*, no revolucionarios; correspondía a la vanguardia consciente y activa, al orden de los revolucionarios profesionales, y no a otros, el cometido institucional de guiar a la masa proletaria hacia la meta indicada por la doctrina del socialismo científico. Esta, por lo tanto, había de susstraerse a cualquier revisionismo y a toda crítica. Lo que sólo podía garantizarse «purgando» periódicamente el partido, de manera que el espíritu revisionista —que, por otra parte, no era más que el espíritu del iluminismo occidental— no lo contaminase, haciéndole perder de vista su misión histórica, que consistía en la aniquilación de la burguesía y en la creación de la sociedad planificada sobre las ruinas de la sociedad de mercado.

Semejante plan de refundación del orden social era completamente incompatible con el pluralismo político-cultural de Occidente y presentaba bastantes rasgos que recordaban el despotismo asiático, como oportunamente advirtieron Plejánof y Mártof. En efecto, la «nueva Compañía de Jesús» entendía la revolución como un gran proceso histórico a través del cual toda la sociedad quedaría sometida al dominio totalitario. Y justificaba su pretensión proclamándose el detentador, único y exclusivo, de la correcta interpretación de la doctrina que Lenin no había dudado en proclamar «omnipotente en tanto que era auténtica y justa». Esa doctrina era el socialismo científico, verdadera *gnosis* activista animada por la certidumbre metafísica de ser «el enigma resuelto de la historia» (Marx). Dicha doctrina, pese a que había sido elaborada en el corazón de Europa, había traído al Occidente frente al *weltgericht* y lo había condenado *à jamais* como un sistema de vida «antinatural» y «perverso», que merca-deaba cualquier cosa material y espiritual y que, precisamente por ello, había inaugurado la «era de la corrupción universal». Por lo tanto, frente a semejante sistema, sólo cabía una actitud: la guerra a ultranza, en todos los frentes y con todos los medios, hasta la victoria final de las víctimas de la agresión cultural.

7.

No debe sorprendernos demasiado que los revolucionarios profesionales hayan sido reclutados, todos o casi todos, en el seno de la *intelligentsia*. Esta es el producto típico de la agresión cultural; es una clase especial que se constituye en el momento que una sociedad sufre la presión perturbadora de una cultura foránea. Sus miembros son esos individuos que, por haber absorbido las ideas extranjeras, están condenados a la alienación, ya que se ven constreñidos a vivir como extranjeros al margen de dos universos culturales: el de la sociedad invadida y el de la sociedad invasora. Y, por hallarse doblemente marginados, están colmados de resentimiento, tanto respecto de la cultura tradicional como de la cultura moderna. Odian lo existente en todas sus manifestaciones porque no pueden

reconocerse en el viejo ni en el nuevo mundo. Son, por lo tanto, los «parias de la *intelligentsia*», llamémosles así, sin pertenencia a ninguna sociedad —es decir, desarraigados— y, por ende, psicológicamente disponibles para todo lo que se presente bajo las apariencias de la revolución, la única perspectiva capaz de satisfacer su ardiente deseo de sustraerse a la marginalidad y a la alienación volviendo a plasmar *ab imis* el macrocosmos en el que están condenados a vivir como excluidos.

Téngase presente, además, que lo que ha caracterizado la existencia histórica de Rusia ha sido su resistencia a la colonización cultural europea: una resistencia que deriva del hecho de que la rusa siempre se ha entendido como una civilización *sui generis* distinta de la occidental. Rusia nunca ha ocultado que se consideraba heredera de la tradición bizantina, es decir, heredera de una civilización caracterizada por la fusión del poder espiritual con el poder temporal, por el antiindividualismo y por la primacía del Estado. Y es verdad que las minorías rusas han dialogado —al menos, a partir de Pedro el Grande— con Europa; pero es igualmente cierto que, entre tanto, han vivido la cultura occidental —de la que, por otra parte, no podían por menos que sentirse excluidos por la historia— como algo profundamente extraño a su modo de sentir y de pensar. En particular, a lo largo del siglo XIX, la *intelligentsia* rusa ha sido absorbida, de manera ansiosa y obsesiva, por el problema de la identidad nacional, lacerada por el conflicto entre el espíritu de la tradición y el espíritu de la modernidad.

¿Cómo impedir la desnaturalización de la identidad nacional rusa, amenazada por la agresión cultural occidental? Esta fue la gran interrogante sobre la que centraron frenéticamente sus energías todos los intelectuales rusos del último siglo. Una interrogante a la que se dieron respuestas de distinta naturaleza, que iban desde la reivindicación de la superioridad espiritual de la tradición rusa al reconocimiento de que Rusia sólo podía salvarse auto-colonizándose o, lo que es lo mismo, mediante la incorporación de las instituciones y las constelaciones de valores propios de la Europa liberal. Sin embargo, esta última respuesta fue fuertemente minoritaria, con el resultado de que —en palabras de Dimitrievsky— «durante muchos años, el pueblo ruso fue envenenado con un tósigo terrible: el odio y la desconfianza hacia todo lo que se relacionaba con Occidente» y fue intoxicado del mismo modo por la fe en que el ruso, en cuanto pueblo mesiánico, tenía que realizar una misión de salvación universal: señalar el camino de la liberación a todos los que sufrían bajo el terrible yugo del capitalismo. Ello representaba una nueva versión de la antigua teoría de la Tercera Roma, gracias a la cual el atraso ruso se convertía mágicamente en superioridad moral.

A este respecto, es particularmente instructivo el análisis de Nicola Trubeckoi acerca de lo que él llamaba «**pesadilla de la ineluctabilidad de una europeización universal**». Su tesis central era que el pueblo ruso, exactamente igual que los pueblos afro-asiáticos, sufría «bajo el yugo

opresor de los romano-germánicos», un yugo que sólo se hubiese podido destruir si aquél se hubiera puesto a la cabeza de una insurrección general, con carácter planetario, mediante la que bloquear el proceso de occidentalización que amenazaba con desarraigarlo de sus tradiciones. Añadía Trubeckoi que «la *intelligentsia* de los pueblos europeizados debía de arrancarse de los ojos la venda que le habían puesto los romanos-germánicos y liberarse de la obsesión de la ideología romano-germánica». En otras palabras, debía expulsar de su seno lo que Europa le había depositado y lanzar una llamada revolucionaria a las armas contra las potencias capitalistas para «borrar de la faz de la Tierra toda su cultura». Este era exactamente el programa de los bolcheviques, formulado por Stalin en los siguientes términos: «Parafraseando las famosas palabras de Lutero, Rusia podría decir: Estoy en el vértice entre el Mundo Viejo y capitalista y el Mundo Nuevo y socialista. En este vértice confluyen los esfuerzos de los proletarios de Occidente y de los campesinos de Oriente con el fin de destruir el Viejo Mundo. ¡Qué Dios y la Historia me ayuden!».

Por todas estas razones, apuntadas aquí de forma sucinta, el programa leninista no podía por menos de fascinar al sector de la *intelligentsia* rusa que veía la superioridad occidental como permanente e intolerable ofensa a su orgullo nacionalista. Esto dejaba vislumbrar la exaltante perspectiva de llevar a una guerra total en dos frentes —el frente del antiguo régimen y el frente del capitalismo— en nombre de un ideal comunitario que parecía capaz de indicar a los «condenados de la Tierra», «el proletariado interior» y el «proletariado exterior» de la civilización industrial— el camino para liberarse simultáneamente del despotismo tradicional y del despotismo moderno. De pronto, gracias al plan de transformación social que elabora Lenin, lo que he llamado «los parias de la *intelligentsia*» se convertía en la vanguardia consciente de la humanidad proletaria, de tal manera que, en vez de ir a la escuela del Occidente, ahora podían impartir la lección y eliminar el humillante sentimiento de inferioridad frente a un mundo que se les presentaba farisaicamente satisfecho de su opulencia, fruto de un diabólico mecanismo de explotación que no respetaba nada ni nadie.

En este particular contexto socio-psicológico, *El Capital* de Marx no tenía más remedio que convertirse en la Biblia de la *intelligentsia* alienada. En él se diagnosticaba el fin ineluctable del capitalismo y, por ende, del dominio planetario de la civilización invasora. Lo que había que hacer para acabar con la mercantilización universal era desencadenar una despiadada guerra de exterminio contra la burguesía mundial, unificando en un sólo ejército planetario al «proletariado interior» y al «proletariado exterior» de la civilización occidental. Y, en caso de que el «proletariado interior» —la clase obrera de las sociedades opulentas— se hubiese dejado integrar en el sistema, entonces la lucha de clases revestiría todos los rasgos de un enfrentamiento planetario (son palabras de Lenin) «entre el Occidente imperialista y contra-revolucionario y el Oriente revolucio-

nario y nacionalista; es decir, entre los países más evolucionados del mundo y los países atrasados del Oriente». Un enfrentamiento que, efectivamente, ha ocupado con su presencia toda la escena mundial en los últimos decenios, que corresponden (y no por casualidad) a los años de la descolonización, es decir, los años de las guerras de independencia a través de las cuales las «naciones proletarias» se han sustraído al dominio directo de las potencias capitalistas. Han sido igualmente los años en que Mao-Ze-Dong reanudó el grandioso programa de Lenin, lanzando el *slogan* de la guerra obsidional del Campo contra la Ciudad, dicho de otra manera, de los pueblos-parias, víctimas de la explotación capitalista, contra los «privilegiados de la Tierra».

8.

Mas, las consecuencias de este estimulante programa de emancipación universal, —último avatar del sueño del Reino de Dios en la Tierra—, la estatización íntegra de los medios de producción ha significado la destrucción total de la sociedad civil en la Rusia soviética; señalaba con orgullo Bujarin en 1936, la sociedad civil ha sido estabilizada íntegramente y, por eso mismo, no hay lugar para la discordia de las opiniones y de los intereses y, por tanto, la eliminación de la base sociológica de la modernidad. La acción electiva, la ciudadanía, la nomocracia, la secularización cultural y la racionalización tecnológica no han podido ni arraigar ni desarrollarse, al faltar su indispensable «terreno de cultivo». El Estado se ha convertido en el último sujeto activo, en cuyas manos se ha concentrado todo el poder político, económico y espiritual. De este modo, la Rusia soviética y los países que han seguido su ejemplo han embocado lo que Karl Wittfogel llamó el camino de la «restauración asiática». Y lo han hecho en la medida que han suprimido el mercado y, con el mercado, la autonomía de la sociedad civil frente al Estado; cuando, como hemos visto, sin ella no tiene sentido ninguno hablar de modernidad y no es posible crear una economía autopropulsiva. En resumidas cuentas, el camino señalado por los bolcheviques se ha revelado como un vehículo ciego o, por usar una conocida fórmula de Hayeck, el «camino de la esclavitud», además de la miseria. Gracias al modelo bolchevique, las «naciones proletarias» han conseguido, es verdad, la independencia política y han preservado su identidad espiritual, amenazada por el desbordamiento planetario del Occidente; pero dicho modelo, basado en el principio leninista de que «el Partido corrige, designa y dirige a partir de un único criterio», ha desecado las fuentes de la creatividad científica, tecnológica y económica.

Todo esto obliga a concluir que los revolucionarios profesionales han desarrollado un papel histórico totalmente reaccionario. En lugar de encaminar a las sociedades económicamente atrasadas hacia la modernidad, o al menos hacia la economía industrial, las han aprisionado en la «jaula de acero» del Estado omnipropietario y, por eso mismo, omnipotente. En definitiva, esos países, al tratar de poner barreras a la invasión cultural occi-

dental, han logrado el perfeccionamiento del despotismo oriental que habíamos adquirido la costumbre de llamar totalitarismo.

Visto desde esta perspectiva, el totalitarismo se perfila como una reacción contra la sociedad abierta; pues, efectivamente, ha significado la tentativa de reconstruir la solidez maciza de la sociedad tradicional, minada por la penetración cultural de la civilización occidental, instaurando el triple monopolio del poder político, del poder espiritual y del poder económico, con el fin de evitar la propagación de la «anarquía del mercado», con todos sus corolarios sociológicos: el conflicto de clases, el descreimiento de las masas, el desorden intelectual y moral, el individualismo adquisitivo-competitivo, etc.

Todo esto es particularmente transparente en la revolución iraní, en cuanto que ésta no se ha enmascarado con los hábitos del socialismo científico, sino que, muy al contrario, ha proclamado de la manera más clara posible su voluntad de expeler del seno de Persia cualquier atisbo de la civilización moderna, identificada con el Gran Satanás, que todo lo corrompe y lo mercantiliza. El diagnóstico que hace Jomeini acerca del peligro mortal que representa, para la identidad espiritual de la civilización islámica, la agresión cultural occidental se basa en la clara conciencia de que la modernización económico tecnológica que pretendía el Sha Reza Pahlevi hubiera abierto el camino a la modernización cultural y, por consiguiente, a la propagación del descreimiento; es decir, en la conciencia de que existía una única estrategia para impedir el triunfo espiritual de Occidente: el «cierre» hermético de las sociedades agredidas y la «purificación» de éstas a través de la revolución permanente. Que, por otro lado, viene a ser la misma estrategia adoptada por Pol Pot, que ha sido —entre todos los revolucionarios profesionales— el más coherentemente fiel al significado profundo del mesianismo marxista-leninista y a su proyecto fundamental: la destrucción del mercado y con ella de la mismísima civilización moderna, convicta de haber degradado a los pueblos afro-asiáticos al rango de «proletariado exterior», condenándoles a vivir en una permanente condición de exclusión y de marginación.

Traducción: Juan A. Matesanz