



SOBRE EL MITO DE LA REVOLUCION

Luciano PELLICANI

«**U**na palabra mágica, hoy, parece capaz de compensar todos los sufrimientos, de aplacar todas las inquietudes, de reivindicar el pasado, de remediar la infelicidad del presente, de condensar todas las posibilidades del porvenir. Es la palabra revolución. No data de ayer, sino de hace más de un siglo y medio. Un primer intento de aplicación, de 1789 a 1793, dio algún resultado, pero no el que se deseaba. Desde entonces, toda generación de revolucionarios, en la primera juventud, se considera destinada a hacer la verdadera revolución; luego envejece poco a poco y muere y, precisamente porque muere, no llega a ser desmentida. La palabra revolución ha provocado entregas tan puras, ha hecho correr en varias ocasiones una sangre tan generosa, ha constituido para tantos infelices la única fuente del deseo de vivir, que resulta casi un sacrilegio someterla a examen; sin embargo, nada de cuanto se ha dicho impide que esté privada de sentido. Sólo para los curas los mártires sustituyen a las pruebas.»

Cuando Simone Weil escribía estas palabras, Europa vivía bajo la presión normativa del mito de la revolución. Hoy, que tal presión ha dejado de tiranizar a los espíritus, estamos en condiciones de apreciar la lucidez del diagnóstico que ellas contienen. La época de la «esperanza en la revolución» se ha cerrado, y es muy probable que para siempre. Tal esperanza parece haber agotado su potencia avasalladora. Todo ha ocurrido como si, durante dos largos siglos, una no pequeña parte de la humanidad hubiese vivido prisionera de una falsa conciencia que la llevó a ver en la ruptura violenta y radical con el pasado la única vía para extirpar las raíces

de la opresión y de la explotación, así como para edificar un tipo de sociedad limpia de cualquier elemento negativo. Es ésta una idea que se apoya en una burda teoría de la sociedad y de la historia, según la cual la humanidad sólo puede progresar a través de la llamada revolucionaria a las armas y de la movilización permanente contra un enemigo radical, concebido como única fuente de todos los males. Una idea sumamente simplificadora pero, precisamente por ello, dotada de un *appeal* extraordinario. Deja entrever, en efecto, la posibilidad de anular mágicamente todo lo que degrada la condición humana y de abrir nada menos que las puertas de lo que el joven Engels llamó el «reino milenarismo de la libertad».

La fórmula engelsiana es altamente reveladora; nos lleva directamente al núcleo de la tradición cultural que se expresa con el mito de la revolución: la tradición mesiánica. Esquemáticamente, se puede decir que la historia de la civilización occidental —desde el momento en que el cristianismo inoculó en las conciencias la espera del Reino de Dios y la esperanza en la transfiguración metastásica de la naturaleza humana—, se ha caracterizado por la coexistencia de dos principios antagónicos y mutuamente excluyentes: el principio griego-iluminista de la razón y el principio judeo-mesiánico de lo «totalmente otro». Iluminismo y mesianismo: éstos son los dos polos de la tensión dialéctica que ha caracterizado durante siglos la existencia histórica de nuestra civilización. Por una parte la razón analítica, el método de la discusión crítica, la descripción y la interpretación desapasionada de los hechos; por la otra, la búsqueda de la vía de salvación, la tensión hacia lo absoluto, el deseo de cambiar el estatuto ontológico de la realidad. De la tradición iluminista se ha derivado la cultura secularizada, que en política se ha traducido en la actitud negociadora, en las *rules of game* de la democracia liberal y en la praxis reformista de la socialdemocracia; de la segunda, a través de toda una serie de *avatares*, el moderno espíritu revolucionario, orientado a trascender lo existente, negándolo y aniquilándolo, no es otra cosa sino —como lo sugiere la fórmula engelsiana— la inmanentización del *eschaton* judeo-cristiano.

Estas dos tradiciones de pensamiento —el iluminismo y el mesianismo— han convivido sin llegar nunca a prevalecer una sobre otra de modo definitivo. Esto ha dado a la civilización en la cual y de la cual vivimos un carácter dualista casi esquizoide. Sin duda, en Inglaterra el iluminismo aventajó al espíritu mesiánico que, desde la *gloriosa revolución* —calificada de «gloriosa» precisamente porque fue todo lo contrario de una revolución, cuyo primer ejemplo se había dado unas décadas antes y había llevado a la tiranía de los santos puritanos—, fue privatizado y, por lo tanto, se volvió «innocuo». De ahí la ausencia de una subcultura gnóstico-revolucionaria en el área cultural anglosajona, o sea de una tradi-

ción animada por la aspiración quiliástica a materializar lo totalmente otro. Pero en el resto de Occidente el «duelo existencial» —porque de duelo existencial se trata, dado que lo propio del espíritu mesiánico es la tensión hacia la unidad absoluta, que por principio excluye la diversidad, el compromiso y la tolerancia—, entre el *logos* y el *mythos*, ha llenado la historia de los últimos doscientos años.

Las raíces de tal duelo existencial —una verdadera guerra cultural intestina en la cual se han enfrentado visiones del mundo inconciliables— se afirman en la lógica específica del proceso de modernización. El capitalismo, conmoviendo con su irrefrenable dinamismo los modos de vida tradicionales, produjo lo que Karl Polany ha llamado la «catástrofe cultural», de la que se debe partir para entender el sentimiento de las innumerables crisis revolucionarias que han desgarrado en primer lugar a Europa y después al mundo entero. Un poema de Bertolt Brecht dice que «radical no es el comunismo; radical es el capitalismo». En efecto, el mercado autorregulado ha desintegrado el *hábitat* cultural de aquellos pueblos que, queriéndolo o no, fueron envueltos en su obra destructivo-creativa y, de tal modo, fueron «proletarizados». Esto creó las precondiciones estructurales y psicológicas de esa serie de sublevaciones anticapitalistas que actúan bajo el nombre de revoluciones, gracias a las cuales las clases y los pueblos «parias» —el «proletariado interno» y el «proletariado externo» de la civilización moderna— han buscado sustraerse a la anomía y a la alienación. Paradójicamente, en el mismo momento en que el capitalismo, ampliando la jurisdicción de la *ratio*, allanó el camino a la hegemonía de la cultura iluminista, creó las condiciones materiales y morales de la insurgencia gnóstico-revolucionaria y de la revitalización del espíritu quiliástico. En otras palabras, el proceso de secularización, que a través del «desencanto del mundo» redujo el horizonte de la historia, dio el impulso para que las víctimas de la catástrofe cultural generada por la penetración del mercado autorregulado en los tejidos de las sociedades tradicionales replanteasen una versión inmanentista de la esperanza milenarista, haciendo de la ruptura revolucionaria una auténtica catástrofe salvadora, un Apocalipsis prometeico tras el cual los *true believers* han entrevisto las luces del Reino de Dios sin Dios.

Los incunables, por así decir, de esta visión pampolítica de la salvación de la humanidad, pueden ya encontrarse en la revolución puritana. Pero es sólo con la revolución como el mito de la revolución palingenética se instala en la escena europea como una gran fuerza espiritual, la cual se ha autorreproducido de generación puritana. Pero es sólo con la Revolución como el mito de la dición que, gracias a sus teóricos, a sus pregoneros permanentes, a sus mártires, a sus activistas y a sus estrategas, se ha convertido en

protagonista de primer plano en la historia de nuestro tiempo, al atribuirle un carácter único.

Nadie mejor que Saint-Just ha sintetizado la idea animadora de tal tradición: «Primero grandes catástrofes; luego la felicidad universal». Pero es sólo con Marx como la tradición revolucionaria encuentra un teórico digno de la grandiosidad de su empresa. El mito de la revolución palingenética y la constelación de ideas que ha generado, ya habían adquirido el estatus de dogmas colectivos en los ambientes de la izquierda radical. Pero carecían de dignidad teórica. Después de todo, el jacobinismo —esa anticipación de la revolución comunista que cierta historiografía, de modo totalmente arbitrario, ha presentado como una revolución burguesa— fue una improvisación. Marx, gracias a su inmenso saber y a su extraordinario genio especulativo, dio a la tradición revolucionaria lo que no tenía: un *pedegree* cultural. La función que él se atribuyó fue precisamente la de construir una teoría general de la historia en la cual las revoluciones violentas resultasen ser las «locomotoras» del progreso. Marx descompuso y recompuso todo el saber de su tiempo en un nuevo y grandioso mosaico teórico al que bautizó como «socialismo científico». De tal modo, lo que era originariamente una utopía quiliástica —el paso del reino de la «corrupción universal» al reino de la «felicidad universal»— se presentó como el corolario lógico de la *episteme* occidental y como una necesidad histórica.

El socialismo científico desarrolló con extraordinario éxito la función para la cual se había estructurado intencionalmente: ofuscar con el prestigio de la ciencia a los espíritus —ante todo el de su mismo creador— y, por lo tanto, ocultar el carácter irremediablemente mitológico de la idea según la cual el derrumbe violento del Estado y la reconstrucción del orden social a través de la revolución permanente eran los pasos obligados para extirpar las raíces de la alienación.

En verdad, el mismo Marx se dio cuenta claramente de que la tradición jacobina-babuvista (del revolucionario francés Babeuf) se basaba en una irracional hipervaloración del papel salvador de la violencia revolucionaria. Tal tradición suponía la posibilidad completamente misteriosa de modificar de un *golpe* las relaciones entre las clases, convirtiendo por un proceso alquímico la debilidad en fuerza. Presuponía además que era suficiente, para materializar el reino de la igualdad, instaurar un régimen de transición —bautizado, con expresión altamente reveladora, como «despotismo de la libertad»— que, gracias al terror, lograría la regeneración moral del hombre al librarlo de todas las pasiones egoístas; después, casi mágicamente, la sociedad reencontraría su perdida unidad originaria. Babeuf había sido explícito al respecto:

«Que todo vuelva al caos —había escrito en su *Manifiesto de los plebeyos*— y del caos salga un mundo nuevo y regenerado.»

Pues bien: la originalidad de la construcción marxista consiste en mantener inalterados los ingredientes esenciales del mesianismo revolucionario insertándolos en una teoría del cambio social de sello francamente iluminista. En efecto, Marx ha entrelazado las dos tradiciones principales de la civilización occidental, y ha intentado demostrar cómo y por qué éstas trabajan secretamente para producir el mismo fin: la liberación de la humanidad de la penuria y de la opresión. Por esto el marxismo ofrece el espectáculo paradójico de ser una doctrina que prosigue, desarrollándolo y potenciándolo, el discurso de la tradición jacobino-babuvista a la vez que lleva frente al tribunal de la razón iluminista tal tradición para condenar a sus representantes como «alquimistas de la revolución», que se ilusionan con poder liberar a los trabajadores de la explotación capitalista a través de una declaración voluntarista de guerra a lo existente, como si la cuestión social pudiera ser resuelta con métodos militares.

La idea básica de la que parte Marx es que el gran libro de la historia universal debe ser leído como una sucesión de modos de producción, los cuales se disponen en escala, de modo que se puede decir que la variable decisiva del progreso es el desarrollo de las fuerzas productivas. De ahí deriva, por simple lógica, el corolario según el cual los factores auténticamente «revolucionarios» —es decir las fuerzas históricas que transforman, mejorándolas, las condiciones de existencia de la humanidad— son la ciencia, la tecnología, la industria y el mercado mundial. Por tal motivo, encontramos en el *Manifiesto del Partido Comunista* el mayor elogio que se haya escrito sobre la función progresista de la burguesía, y una exaltación casi ditirámica del capitalismo, el único modo de producción que se basa en «una modificación continua de los medios de producción, o sea de las relaciones de producción y, por lo tanto, de todo el conjunto de las relaciones sociales». No menos entusiasta es el juicio que se encuentra en los *Grundrisse*, donde se puede leer que «ha obrado destructivamente, ha realizado una revolución permanente, ha abatido todos los obstáculos que frenan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la variedad de la producción con la explotación y el cambio de las fuerzas de la naturaleza y del espíritu—. Todas las otras revoluciones —éste es el concepto que Marx no se cansa nunca de repetir— empalidecen frente a la revolución capitalista; ellas son, en rigor, pseudo-revoluciones, gesticulaciones convulsas y rumorosas que pueden, en el mejor de los casos, sancionar aquello que la sociedad, a través de un lento proceso evolutivo, ha madurado en su seno. Los verdaderos protagonistas del progreso material y moral no son los hombres de las barricadas y de los campos de batalla —los Robespierre y los Napoleón, para ser claros—, sino

los hombres que, como Newton y Watt, lanzan nuevas ideas, gracias a las cuales el arsenal científico, tecnológico y productivo de la sociedad crece y, creciendo, hace posible liberar a los hombres del acoso de la necesidad y del trabajo demoledor. Y son agentes del progreso incluso las que Marx llama las «furias del interés privado», moralmente repugnantes en cuanto transforman la sociedad en un «desierto poblado de bestias feroces», pero no por ello menos útiles para el crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas, sin el cual ningún derrocamiento revolucionario del Estado podrá poner fin al reino de la penuria y de la alienación.

A la luz de semejante concepción del progreso, las revoluciones violentas no sólo pueden aparecer como epifenómenos, sino como meros fenómenos regresivos. Esta, por otra parte, fue la conclusión a la que llegó uno de los maestros predilectos de Marx, Saint-Simon, quien no había vacilado en escribir: «Cuando la Revolución Francesa se manifestó, ya no se trataba de modificar el sistema feudal y teológico, que ya había perdido casi todas sus fuerzas reales. Se trataba de organizar el sistema industrial y científico que la fase de la civilización debía sustituir. En consecuencia, eran los industriales y los científicos quienes debían ocupar la escena política en su papel natural. En cambio, se pusieron a la cabeza de la revolución los legistas y la dirigieron con las doctrinas de los metafísicos. Es superfluo recordar qué desviaciones hubo como consecuencia y qué desventuras se derivaron de estas desviaciones.»

En rigor, Marx debería haber hecho suya esta conclusión. En cambio, él utilizó la teoría de la revolución social como desarrollo acumulativo de las fuerzas productivas para legitimar la demanda de una nueva y más radical revolución violenta: la revolución comunista, que, según sus palabras, pondría término a la prehistoria de la humanidad. El experimento jacobino —en gran parte dictado por la «fuerza de las circunstancias»— se convirtió por su intermedio en paradigma. A pesar de sus límites y de sus contradicciones internas, ese experimento había marcado el camino. Se trataba de recorrerlo hasta el final, con un radicalismo aún más extremo y despiadado. Pero esta vez el experimento tendría éxito en cuanto al desarrollo de las fuerzas productivas, gracias a la revolución capitalista, hubiese llegado a un punto tal que hiciese posible el paso del reino de la penuria al reino de la abundancia y, por lo tanto, la realización de la meta final a la que toda la historia tendía desde siempre: la sociedad comunista. Es suficiente acudir al *Mensaje al Comité Central de marzo de 1850* para darse cuenta de que el esquema de la revolución que tenían *in mente* los padres fundadores del socialismo científico reproduce fielmente el modelo de la revolución jacobina. En el *Mensaje*, en efecto, se formula una estrategia de la revolución permanente articulada a través de los siguientes puntos:

1) Los comunistas no deben descuidar nunca el hecho de que «las reivindicaciones de la democracia pequeño-burguesa... de ningún modo pueden ser suficientes para el partido proletario».

2) Los comunistas «no deben dejarse engañar por el parloteo democrático sobre la libertad del pueblo, el gobierno local, etc.», sino que deben luchar con la máxima energía, recurriendo a «medidas de terror», para «una resuelta centralización del poder en manos del Estado».

3) Los comunistas «deben impulsar al máximo las medidas que proponen los demócratas, que de todos modos no se presentan como revolucionarios sino sólo como reformadores, y transformarlas en ataques directos contra la propiedad».

4) «Desde el primer momento de la victoria, la desconfianza no debe dirigirse al partido reaccionario vencido, sino a los propios aliados», es decir al partido democrático-reformador.

5) Los comunistas «deben crear condiciones tales que el dominio de los demócratas burqueses lleve consigo desde el comienzo el germen de la propia disolución, pues así será más fácil suplantarlo a continuación con el dominio del proletariado».

6) Los comunistas «deben obligar a los demócratas a traducir en actos sus frases terroristas. Deben esmerarse para que la excitación revolucionaria inmediata no se atenúe después de la victoria. Al contrario, deben esforzarse por mantenerla viva lo más posible. Lejos de oponerse a los llamados excesos, como los casos de venganza popular en personas odiadas o en edificios públicos que sólo traen recuerdos odiosos, no sólo se deben tolerar sino que debe asumirse su dirección».

Debe observarse que cuando Marx y Engels formulaban estas directivas para su partido —un partido, por otra parte, casi inexistente— daban por descontado lo que aún había que demostrar: es decir, que ya habían madurado las condiciones objetivas para dar el paso del dominio de la burguesía al dominio del proletariado. Tales condiciones, supuestas en realidad, no existían en absoluto, sobre todo en Alemania, donde la revolución capitalista apenas había rozado a la sociedad, como Marx y Engels lo sabían muy bien. No existían siquiera en la sociedad francesa, donde —como se lee en un texto de 1850 de Lamartine— «sobre treinta y seis millones de habitantes, había ocho millones de propietarios de tierras, doce millones de dueños de capital, de rentas, de bancos, de comercios, de navegación, de empleos públicos, de graduaciones, de sueldos del ejército y de la marina, en total veintiséis millones de propietarios, de los cuales ni siquiera uno habría cedido su

hogar, su capital, su comercio, su renta, su sueldo, salvo con la vida».

Proyectar una revolución proletaria en tal contexto socioeconómico, era algo que bordeaba el delirio. El mismo Marx se dio cuenta de ello después del agotamiento de la oleada revolucionaria del 48. Pese a todo, no renunció en absoluto a la idea del salto revolucionario del reino de la necesidad al reino de la libertad. Se limitó a prorrogar en el tiempo el evento palingenético, con los argumentos que a continuación exponemos. La composición de clase de la sociedad europea no está madura para el derrocamiento violento de la burguesía, pero lo estará cuando el capitalismo se haya desarrollado según su concepto, que prevé la existencia de dos únicas clases —la exigua minoría de los propietarios y la enorme mayoría de los proletarios—, irreconciliables entre sí. Se trata, pues, de esperar, con las armas preparadas, la «hora x» y, en el interin, cultivar en la masa proletaria el «espíritu de oposición» de modo que no ceda a la tentación reformista y se oponga decididamente a todos los intentos de integración en el sistema. Con ese fin, es de fundamental valor estratégico demostrar «científicamente» que el modo de producción capitalista está desgarrado por contradicciones mortales que, en definitiva, producirán su colapso catastrófico. Después de ello, estarán dadas todas las condiciones para que el drama de la humanidad culmine con la catarsis final, lo que es como decir: los fracasos de las revoluciones anteriores no demuestran nada, fuera del hecho de que no existían las condiciones objetivas de su cumplimiento. Pero tales condiciones serán creadas, tarde o temprano, por la misma revolución capitalista. El programa revolucionario, por lo tanto, no es una ilusoria utopía sino, por el contrario, el futuro necesario de la humanidad.

De tal modo, Marx inmunizó el mito de la revolución salvadora, lo volvió insensible a lo que Hegel había llamado las «duras réplicas de la historia». En otras palabras, hibernó la esperanza en la revolución, inoculando en los corazones de las víctimas de la acumulación salvaje del capital la idea de que la redención de cuentas final sólo se postergaba y que, por lo tanto, debían esperar en el aislamiento polémico y evitar ceder a los halagos de aquellos que, engañándose y engañando, predicaban el método de las reformas.

Se comprende fácilmente por qué entonces, cuando los bolcheviques tomaron el poder, muchos dirigieron la mirada a Rusia para observar el país donde la profecía se había materializado. Incluso el despiadado radicalismo del Partido Bolchevique fue interpretado como la prueba de que estaba realizando la revolución tan esperada, la revolución que haría *tabula rasa* del pasado y construiría sobre sus escombros un orden de cosas totalmente distinto. Por otra parte, Lenin no había ocultado el hecho de que la revolución bolchevique pretendía retomar y completar la revolu-

ción jacobina. Esta había fracasado porque las fuerzas moderadas habían cedido a Termidor, liberando a la sociedad burguesa del peligro del terror rojo. Por lo tanto, hacía falta estructurar la dictadura de la «vanguardia consciente» de tal modo que fuese imposible y hasta inimaginable una reacción termidoriana. Con tal propósito, recurriendo a cualquier medio, incluso al terror, era imperativo organizar la sociedad rusa entera como una «fortaleza asediada», expulsando de su seno todo aquello —hombres, instituciones, ideas— que fuese incompatible con el plan único de producción y de distribución.

No obstante, si se analiza con atención, en la teoría sociológica de Marx pueden encontrarse los elementos esenciales para considerar ilusorio y hasta insensato el experimento bolchevique. Tal teoría sociológica, una vez depurada de la fraseología revolucionaria, enseña que la historia está dominada por el principio de continuidad, que no son progresistas las revoluciones violentas, sino la ciencia, la tecnología, la industria y el mercado mundial, que la humanidad puede enfrentar con éxito sólo aquellos problemas que las condiciones materiales hacen solubles; en definitiva, que la historia no avanza mediante rupturas y derrumbes, sino por incrementos acumulativos. Esto obliga a reconocer que, si bien es cierto que las revoluciones violentas sólo pueden dar aquellos frutos que ya han alcanzado su madurez en el seno de la sociedad, es muy discutible que su función sea siempre y en cualquier caso positiva.

Tómese el caso de la Revolución Francesa. Los marxistas nos aseguran que gracias a ella la burquesía pudo dar a Francia el hábito institucional más adecuado para el posterior desarrollo de las fuerzas productivas. Desafortunadamente para esta teoría, los datos económicos a nuestra disposición nos dicen lo contrario: nos dicen que desde la ruptura revolucionaria creció continuamente la distancia entre la economía inglesa y la francesa, que en 1788 era de modestas proporciones; y nos dicen también que sólo con la Restauración Francia retomó la marcha capitalista que debía llevarla, durante los años del Segundo Imperio, a cumplir su *démarrage*. Frente a estos hechos, resulta difícil reprimir la sospecha de que el 89, lejos de acelerar el desarrollo de las fuerzas productivas, les puso trabas y que, por lo tanto, su papel en la existencia histórica del capitalismo francés fue del todo negativo.

La ruptura revolucionaria —una ruptura tal vez inevitable sin la insensata fuga de Varennes, desde la cual a todos les resultó claro que el camino del compromiso constitucional era impracticable y que sólo quedaba abierto el recurso de los extremos— no dio siquiera frutos positivos en el plano político. El objetivo inicial que tenía el imponente movimiento de oposición al Antiguo Régimen era constitucionalizar la monarquía, sometiendo al rey al

control del Parlamento y coartándolo con una serie de normas. En definitiva, de ese modo se intentaba crear un Estado liberal sin recurrir a rupturas traumáticas.

No obstante, el funcionamiento de las instituciones liberales presupone que las *élites* políticas estén predispuestas a practicar una política de compromiso. Pero fue exactamente el compromiso lo que hizo imposible la radicalización del 89, una radicalización derivada en gran medida de la violación del pacto constitucional por parte de Luis XVI. La arena política se transformó en una arena militar por las razones que ha analizado magistralmente Guglielmo Ferreo y que me limito a indicar aquí de modo sucinto. La crisis de la legitimidad y la destrucción de la legalidad crearon una situación de total anomía, dominada por el miedo: un miedo universal que obligó a todos los protagonistas del drama revolucionario a practicar la política de la sospecha y del terror. Resultado: Francia debió esperar ochenta largos años para instituir un régimen liberal estable; ochenta años durante los cuales, a falta de un mínimo consenso sobre las reglas del juego, se sucedieron convulsivamente en la escena gobiernos más o menos ilegítimos y, en consecuencia, más o menos asediados por el miedo; gobiernos que —paradoja suprema—, cuando se declaraban democráticos, se veían obligados a violar sus mismos principios, sobre todo el derecho a la disidencia organizada.

En rigor, no hay duda de que nadie quiso la «locura» de la revolución: esa locura que se generalizó de modo espontáneo, a través de una serie de acciones y de reacciones no programadas, cuyas consecuencias no podían percibir sus protagonistas, los cuales fueron, de alguna manera, víctimas de las circunstancias. Así que no tiene mucho sentido formar contra ellos un tribunal especial para determinar sus culpas. Tampoco ésta ha de ser la función de la historiografía y de la sociología. Lo que debemos pedirle a la historiografía y a la sociología es una lectura no mitológica de los fenómenos revolucionarios, una lectura que libre a esos episodios de las interpolaciones ideológicas que se han infiltrado en ellos y que impiden ver lo que fueron en realidad: manifestaciones convulsas de la crisis general vinculada a la expansión del modo de producción capitalista, más que revoluciones de la misma. Y, por más paradójico que pueda parecer, precisamente el marxismo —al que, por otra parte, se debe la legitimación «científica» del mito de la ruptura revolucionaria— es la teoría sociológica que mejor nos ayuda a comprender estas cuestiones, en la medida en que atrae nuestra atención sobre el papel determinante del desarrollo de las fuerzas productivas.

Taducción de Mario Merlino.