

Vericuetos de la Modernidad

Julio Aramberri

IAN BURUMA

La creación de Japón (1853-1964)

Trad. de Magdalena Chocano Mena

Grijalbo Mondadori, Barcelona 216 págs. 13 €

IAN BURUMA, AVISHAI MARGALIT

Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies

The Penguin Press, Nueva York

MEGHNAD DESAI

Marx's Revenge. The Resurgence of Capitalism and the Death of Statist Socialism

Verso, Londres y Nueva York

JOHN GRAY

Al Qaeda y lo que significa ser moderno

Trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar Barrena

Paidós, Barcelona 368 págs. 9,90 €

JOHN GRAY

Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales

Trad. de Albino Santos Mosquera

Paidós, Barcelona 200 págs. 15,50 €

¿UNA TECNOLOGÍA PROPIETARIA?

La gran acusación posmoderna contra la modernidad se deduce de su carácter de tecnología propietaria. Tecnologías propietarias son aquellas que sólo pueden ser utilizadas por una limitada gama de productos; por ejemplo, Windows/Mac en los ordenadores o Betamax/VHS/V-2000 en los aparatos de vídeo. De esta forma, los propietarios de cada una de esas tecnologías se aseguran una parte del mercado haciendo imposible, al tiempo, su disfrute general. Las tecnologías propietarias, como las que actualmente se disputan el futuro de los televisores de alta definición, favorecen la fragmentación y confieren un cuasimonopolio a las empresas cuyos productos, al cabo, dominen el mercado. Al tiempo, toda tecnología propietaria es excluyente y así lo venimos oyendo respecto de la modernidad desde los tiempos en que Foucault investigara el nacimiento de la clínica y el tratamiento de la locura en la época clásica.

Habitualmente la modernidad se define como el conjunto de tres grandes técnicas capaces de regular con cierta eficacia –o, como suele decirse, con menos ineficacia– la producción de bienes y servicios, la libre creación e intercambio de ideas y la toma colectiva de decisiones; es, pues, la modernidad una conjunción de mercado, ciencia y democracia. Esa modernidad, dicen sus opositores, es una marca occidental de la que se han apropiado los países dominantes, las clases capitalistas y el sexo masculino. Desde los años setenta, la danza y la contradanza entre posmodernos y defensores de la modernidad se han desarrollado sobre este debate de la exclusión del Otro y de la recuperación de las identidades perdidas o violadas. Es un debate cada día menos

interesante. En el terreno teórico, los posmodernos han soltado ya casi toda su munición. En la práctica, sin embargo, la modernidad occidental ha resultado ser menos correosa y mucho más inclusiva de lo que se pensaba. Buena parte de los grupos sociales que se encontraban extramuros del sistema en los años sesenta (mujeres, jóvenes, *gays*, minusválidos, minorías raciales y otras) van encontrando un acomodo más o menos confortable en ese mundo que antes presentaban como inveteradamente hostil.

El debate actual sobre la modernidad va por otros derroteros. De la crítica a las tecnologías propietarias se ha pasado a ponderar la posibilidad misma de la empresa. Hay quien piensa, como Desai, que tenemos modernidad para rato, al menos en lo que se refiere a la perdurabilidad del sistema capitalista. Gray, por su parte, estima que lo que llamamos modernidad no es otra cosa que la ilusión occidental de que existe una y sólo una forma de organizar la vida social. Por múltiples razones, sostiene Gray, este sistema, lejos de ser berroqueño, está llamado a entrar en crisis en breve. Finalmente, los trabajos de Buruma entran de lleno en la discusión desde una perspectiva menos generalista. La historia de Japón ofrece una lección en tiempo real de los complicados vericuetos por los que deambula eso que llamamos la modernidad.

CALENDAS GRIEGAS

A Meghnad Desai lo han conocido muchas generaciones de estudiantes de la London School of Economics como uno de los pocos economistas locales que se tomaba en serio a Marx. Al Marx del gremio, al economista, se entiende; del otro, del político, del visionario, según Desai, mejor hacer caso omiso. Aún recuerdo el éxtasis en que caían algunos amigos cuando Desai traducía en ecuaciones la prosa hirsuta de Marx sobre circulación y reproducción del capital en los tomos segundo y tercero de *Das Kapital*, esos que nunca llegó a publicar en vida. Pese a que la vulgata se haya inspirado preferentemente en otras partes de su obra, Desai mantiene que son *Das Kapital* y sus trabajos preparatorios lo único que vale la pena discutir. Y eso es lo que hace una vez más, ahora para un público más lego que el del casón de Aldwych.

Recordemos con él algunos conceptos clave de la teoría de Marx sobre el funcionamiento y el desarrollo previsible del capitalismo. Ante todo, la teoría de la plusvalía. Para Marx, el origen de todo valor, entendido en sentido lato, se halla en el trabajo. Pero el trabajo humano se ha desplegado históricamente de muy distintas formas. Bajo el capitalismo, la fuente del beneficio es el trabajo asalariado. El capitalista compra al trabajador el uso de su capacidad productiva por una cantidad de dinero. Sin embargo, el valor que el segundo produce es más de lo que el salario recompensa, así que una parte de su actividad se la apropia el capitalista sin contrapartidas. Esto es, en esencia, la teoría marxista del valor. Desai, que también es según confesión propia miembro de la izquierda laborista, cree que existe suficiente evidencia empírica (cita aquí los trabajos de Anwar Shaikh y de Pavle Petrovic) para confirmar esa intuición, aunque ya desde hace muchos años Böhm-Bawerk y una larga lista de continuadores manifestaran escepticismo al respecto. Si se acepta la teoría, hay que resolver un par de incógnitas. La lógica del sistema exigiría que: 1) las empresas redujesen al máximo la parte de tecnología e infraestructuras (lo que Marx llama capital constante) y emplearan más trabajadores, ya que éstos representan la fuente de sus beneficios; y que 2) limitasen el gasto en salarios (Marx lo llama capital

variable), es decir, contratasen trabajadores progresivamente peor pagados. La economía capitalista debería convertirse en una carrera a la baja, ¿no?

Pues no. En general, las empresas con mejor tecnología tienen más beneficios que el taller de la esquina. Marx desarrolla un complejo y oscuro razonamiento para explicarlo. Las empresas con peor tecnología extraen más plusvalía a sus trabajadores, pero las empresas con mejor tecnología invierten menos capital por unidad producida. Cuando las últimas venden sus mercancías, su precio se promedia con el de los empresarios menos eficientes y, de esta forma, obtienen beneficios superiores al costo de su producción y a la plusvalía generada en sus empresas. Las empresas peor organizadas traspasan así una parte de plusvalía generada por ellas a las que lo están mejor. Por eso, de forma general, la parte de tecnologías e infraestructuras en relación con la inversión total (composición orgánica del capital que la llama Marx) tiende a crecer continuamente.

¿Qué pasa con los asalariados? Las empresas deberían intentar pagarles cada vez menos, pero esto tampoco sucede así. De un lado, los trabajadores oponen resistencia a la reducción de sus salarios. En cada mercado concreto hay unos límites más o menos estables -eso se suele llamar norma de consumo- que no son fácilmente modificables. Por otra parte, en épocas de buenos negocios, las empresas compiten por los mejores trabajadores aumentando su oferta salarial. No es, pues, nada fácil para los capitalistas negociar a la baja su inversión en recursos humanos. Luego volvemos a la casilla anterior: hay que dotarse de tecnologías que permitan constantes aumentos de productividad. El capitalismo, pues, tiene buenas razones para impulsar la innovación tecnológica, pero también un precio que pagar. En el límite, habrá un momento en el que la inversión en tecnología no se vea compensada y genere una espiral de beneficios decrecientes. Cuando eso suceda, el sistema difícilmente podrá recuperarse. Hasta aquí el Marx economista. Desai aventura que, lejos de obsolescente o profética, la economía política de Marx tiene visos de cumplirse algún día.

¿Será para la Pascua o para la Trinidad? El diseño lógico puede ser impecable, pero no permite poner fecha a ese desenlace. «Cien años después [de *Das Kapital*] es su parte analítica lo que nos ayuda a entender la dinámica del capitalismo. Inevitabilidad no es lo mismo que fecha de caducidad»[1]. Por varias razones. La primera, el papel de las crisis cíclicas. Las crisis acarrearán un proceso de destrucción creativa, que decía Schumpeter. Las industrias liquidan parte de su capacidad productiva -en la jerga marxista, reducen la composición orgánica de su capital-, aumentan la generación de plusvalía y recuperan la tasa de beneficios. La crisis rebaja también la presión sobre el capital variable, porque el paro crece y los salarios reducen su carrera alcista. Se abre un nuevo ciclo, y luego otro, y luego otro. ¿Podría esa espiral no tener fin? No, por los argumentos expuestos; pero por el momento todo lo que podamos decir sobre su fin no serían sino meras conjeturas. Hay una segunda razón. Por toda la discusión reciente sobre su globalización, el capitalismo dista mucho de ser un sistema global. Por la geografía del planeta hay numerosas regiones -esa nebulosa a la que suele llamarse el Sur- en las que convive con diversos sistemas precapitalistas. Cualquiera diría -y tendría razón- que hay mucha fuerza de trabajo por movilizar o, en jerga marxista, que existen inmensas reservas de plusvalía potencial. Los capitalistas pueden confiar en que sus beneficios no van a decaer precipitadamente, pues esas nuevas fuentes de plusvalía ayudarán a recomponer la tasa de beneficios. Vamos con la tercera. La

innovación tecnológica no se detiene, con lo que abarata los costes del capital constante y reduce su composición orgánica, cosas ambas que disminuyen la presión sobre los beneficios. Mientras existan esos márgenes de maniobra, concluye Desai, el capitalismo podrá retrasar su final. Para acabar, la economía podrá ser una ciencia triste o decepcionante, pero los economistas no son necesariamente obtusos. Una buena parte del libro de Desai –la más técnica y menos apetitosa para el lego– ilustra cómo las diversas corrientes de la economía teórica y las políticas inspiradas en ellas han permitido enfrentar con éxito las tensiones generadas por el modelo. Mientras todos esos factores actúen, el capitalismo encontrará nuevas fases de equilibrio.

¿Qué fue de Lenin y su cadena de eslabones débiles? ¿Qué del régimen soviético, tan central durante lo que Hobsbawm ha llamado el corto siglo XX (1917-1990)? ¿Qué decir de sus imitadores en Asia y en Latinoamérica? Para Desai la respuesta es clara. Lenin confundió una revolución campesina con la transición al socialismo. No otra cosa, sin embargo, fue el régimen soviético, ni lo ha sido el maoísmo. Ninguno de esos sistemas puede ser llamado socialista con propiedad en ninguna de sus fases. Esta es una discusión interesante e inacabada, en la que Desai no avanza. Para su tesis basta señalar que nada de lo sucedido en Rusia o en China tiene que ver con lo que el Marx economista predijo. Tal vez las cosas son más complicadas. El ejército rojo, con el que los soviéticos ganaron la guerra civil, era indudablemente un ejército campesino. Quien lo dude que lea a Isaac Babel. La NEP (1921-1928) introdujo una reforma agraria que creó un gran número de explotaciones individuales, pero la colectivización de los años treinta pulverizó al campesinado como fuerza social. Desde entonces, sólo le quedó la resistencia pasiva y, durante la Segunda Guerra Mundial, ni eso. Decir, pues, que el régimen estalinista era un régimen de base campesina es como cocinar un *civet* de liebre sin liebre. Desde los años treinta, la modernización soviética consistió en un rápido proceso de industrialización. ¿Habría, pues, que concluir con los trotskistas, que la Unión Soviética fue un Estado obrero, por muy deformado que estuviese? Parece difícil. Aquello, como la China o el Vietnam actuales, más bien parecía un régimen de acumulación capitalista primitiva, tal y como lo pensara Preobrazhenski. Fue un proceso *sui generis*, falto de capitalistas individuales y dirigido y apropiado de forma colectiva por la burocracia del partido y sus organizaciones de masas. Al tiempo, favoreció el crecimiento de una clase obrera industrial mejor cualificada. En efecto, por más que sus salarios fueran de dinero de palé, y por más que estuvieran brutalmente regimentados, los trabajadores rusos se beneficiaron de un sistema de enseñanza y de unos mínimos sanitarios que desde los años noventa han servido de base para emprender una ruta más propiamente capitalista. Hubiera sido útil para la discusión sobre la modernidad que Desai hubiera abordado estos problemas. Al fin y al cabo, sólo remachan la posible corrección de su tesis pero, lamentablemente, ha preferido obviarlos. Una cosa, sin embargo, parece haber quedado clara en su intento: que hay capitalismo para rato.

ARREPENTÍOS

No es ésa la conclusión de Gray y la suya es una evolución llamativa. Su libro sobre *Las dos caras del liberalismo* contenía una sugerente defensa del pluralismo: hay más de un modo de organizar la vida y ninguno de ellos puede reclamar superioridad axiológica sobre los demás. Pero hay mucho riesgo ahí. Un paso en falso y nos cae encima la sosería multiculturalista o un reduccionismo irredento. Esta última es la pendiente que

Gray ha elegido para deslizarse en una derrota que comenzó con *False Dawn*[2].

Sus dos últimos libros aquí comentados aceleran el ritmo de caída con el uso de las técnicas narrativas de los superventas. Ante todo, un argumento unilateral reiterado sin matices hasta las heces. Luego, *Perros* y *Al Qaeda* están contruidos con *bites*. El *bite* -una traducción castellana sería «tapita»- son esas doscientas palabras de prosa con prisa que subrayan las imágenes en las revistas del colorín o los treinta segundos en que los poncios de la televisión sintetizan lo que se tercié (entonces hay un *sound-bite* o «tapita sonora»). Spengler o Toynbee eran unos plastas con sus inacabables volúmenes, pero formular una filosofía de la historia en dos tomitos (*Perros* tiene 197 páginas y *Al Qaeda* 145 contando en ambos casos largas notas e índices) parece un tanto, ejem, desenvuelto. Hay más. Lo que el razonamiento no da, la erudición lo presta, como en Eco. Hay que pasmar al lector hasta dejarlo sin fuelle para rechistar. Una pared con Lovelock sobre la posición teórica del centrocampista, veloz incursión por los terrenos del Bhagavad-Gita, regate doble a Chuang-Tzu y a Varlam Shalamov al borde del área y igooooooooo!

Gray tiene algunas intuiciones certeras, por ejemplo, la de subrayar la continuidad entre la especie humana y sus parientes del reino animal frente a los defensores de la excepción cultural. Pero se le va continuamente la mano. La verdadera batalla de la modernidad, sostiene, se da entre naturalismo y humanismo. Naturalismo parece querer decir teoría de la evolución, pero Gray ignora que ambas cosas distan de ser lo mismo. Mientras que la segunda contiene un conjunto de hipótesis para explicar la historia natural de todos los organismos vivos, en el primero se incluyen juicios filosóficos de lo más dudoso. Al humanismo lo convierte también en una botica en la que hay de todo. Primero dice que es fe en el progreso y en la ciencia. Si fuera así, sería incompatible con las creencias religiosas, pero Gray da un quiebro. Humanismo es algo más: la ilusión de que los problemas humanos tienen una única solución. El humanismo tiene así sus fundamentos en la tradición judeocristiana con el positivismo como nexa. Los demás proyectos modernos -ya sean Marx, el nazismo, Al Qaeda o los americanos, como dice con agilidad gabacha- no han hecho sino repetir las nonadas de Bouvard y Pécuchet, perdón, de Saint-Simon y de Comte, sobre la ciencia como curalotodo. Hasta los posmodernos se llevan un corte de pelo al cero: son «la última moda en antropocentrismo»[3].

Es difícil decir todo eso sin ponerse colorado. Más aún si uno, como Gray, es profesor de historia del pensamiento europeo, pues ese concepto lato del humanismo impide entender su desarrollo. Más de dos mil quinientos años han peleado entre sí, a menudo con efusión de sangre, helenistas y judaizantes; partidarios del homoousios o del homoiouosios; rabínicos y escrituralistas; luteranos, calvinistas, anabaptistas y trentinos; talmudistas y hakalistas; marxistas, liberales, fascistas, socialdemócratas y estalinistas; sin enterarse de que, en realidad, todos ellos decían lo mismo. Como Cesáreo González, el productor de las folclóricas: «Toda la vida diciéndole pilícula y ahora me entero de que se dice flim».

Pero, en fin, dejemos a un lado estas fruslerías gremialistas. Gray tiene razón en sacarnos del frenopático y meternos en el zoológico; pero si no hay diferencias entre artrópodos, vertebrados, mamíferos y humanos, es difícil aceptarle lo de que la nuestra es «una especie con una gran inventiva que es también una de las más depredadoras y

destructoras»[4]. Si la evolución es un relojero ciego, no se sabe cómo pueden haber términos de comparación en cuanto a destructividad o por qué esta última haya de ser indeseable. En la evolución no hay mejor o peor; sólo cosas que pasan. Al cabo, el escorpión de la fábula no mordía por maldad, sino porque se lo pedía el cuerpo. Cuando Gray lamenta nuestro natural depredador utiliza un argumento moral que debería fundamentar mejor. Aunque Darwin hubiera escrito esa vulgaridad que Gray le carga, que los humanos son como cualquier otro animal, aun así tendríamos el derecho de reclamársela a ambos.

Otro ejemplo de intuición certera, y al fin descabellada: su discurso sobre el sentido de la historia. Uno aprecia que diga por lo claro que no lo tiene, ahora que la moda de las burocracias culturales es el desarrollo sostenible, esa bobada de que los humanos pueden prolongarse indefinidamente en este planeta. Guste o no, individuos y especies estamos llamados a desaparecer. Las propias religiones, cuya principal función durante siglos ha sido vender diversas clases de bálsamo para confortarnos de esa pesadilla, saben bien que este siglo ha de pasar. Dentro de varios eones, cuando todo esté perdido en el polvo cósmico, nadie sabrá que alguna vez existieron Babilonia, Atenas, Roma, Angkor, Córdoba o Nueva York. Es una lata.

Pero si es cierto que la historia humana, colectiva e individual, carece de sentido y de finalidad, no lo es menos que no podemos vivir sin proyectos que se lo den. En realidad, los humanos no hacemos otra cosa, justamente porque participamos en el juego evolutivo y para reproducirnos precisamos comer, beber, dormir, copular y un largo demás. La diferencia con otras especies está en la complejidad de nuestras estrategias reproductivas, desde el lenguaje hasta la tecnología. Con esas estrategias complejas combinamos proyectos individuales y visiones colectivas. Cuando nos ponemos solemnes, solemos decir que unos y otras dan sentido a la historia. Es una forma de hablar, claro. Esos proyectos son normalmente contradictorios, se ven afectados por la casualidad y generan un montón de consecuencias imprevistas. Pero tienen lógica y buscan justificarse con unas normas que suelen imponer como de obligado cumplimiento. Negar esa diferencia con el comportamiento de otras especies, más que una simplificación, es una simpleza.

La cosa se atolla aún más cuando, de los principios generales, Gray salta a olfatear las tendencias del presente. El librito sobre Al Qaeda defraudará a quienes esperen información sobre ese grupo islamista, pues su finalidad es distinta: una vez más, mostrar que Al Qaeda respira por la misma herida que otras visiones soteriológicas. Al Qaeda, dice Gray, es un proyecto absolutamente moderno, un mal sueño de la globalización. Los fundamentalistas islámicos también están empeñados en que se puede crear un mundo nuevo. Eso es una quimera, sostiene Gray, pero no más que las ilusiones de marxistas y neoliberales (y ya hemos visto que la lista de Gray es aún mucho más larga). La crítica a Al Qaeda pasa, pues, por poner en solfa esas ilusiones, empezando por la de que es posible una economía global, la falacia principal de estos tiempos.

La globalización impulsada por Estados Unidos a través del Banco Mundial y del FMI busca crear por doquier una única clase de capitalismo aliando, según Gray, las ilusiones del positivismo con la peculiar visión americana de que el país tiene una misión universal. La economía estadounidense de los años noventa, por el contrario,

lejos de ser una Nueva Economía sin crisis, trajo la burbuja financiera, los chiringuitos de Wall Street y una recesión. Era, además, mucho menos eficiente de lo dicho, pues sus estadísticas de productividad eran tan fiables como las soviéticas. Es posible que Gray tenga razón, pero sólo los antiglobalizadores irredentos van tan lejos. Stiglitz[5] ha juzgado muy críticamente la expansión de los años noventa, pero no cree que «la década más próspera que haya conocido el mundo», como la llama, fuera tan solo un artificio contable o que los episodios proteccionistas de la administración Bush puedan llevar a una contracción fatal del comercio mundial o que el actual presidente vaya a pasar a la historia como el sepulturero del mercado libre. No siempre la exageración acierta.

En Rusia, sigue Gray, la introducción forzada del capitalismo estadounidense ha ido acompañada de un sinnúmero de consecuencias negativas. La caída de la natalidad ha sido un desastre demográfico de efectos similares a los de la colectivización de los años treinta. Por otra parte, ha aparecido un capitalismo mafioso perfectamente adaptado a los sectores más dinámicos de las economías occidentales, como drogas, prostitución y ciberfraude. Gray practica otras ejecuciones igualmente sumarias tomando ejemplos de Argentina, China, Francia, Alemania o el sureste asiático para concluir que Al Qaeda es una de las respuestas a esa brutal lógica globalizadora. Es posible que Gray tenga razón, pero sólo algunos indocumentados van tan lejos. Las duras críticas de Stiglitz[6] a la política rusa del FMI son bastante más serenas. Vadim Volkov, por su parte, ha apuntado que la base mafiosa de parte del capitalismo ruso se remonta a los años ochenta, es decir, a mucho antes de la entrada del FMI en el país, al tiempo que señala que el sector criminal ha tratado de buscar oportunidades de negocio más rentables[7]. Los mafiosos no creen, como Gray, que drogas, prostitución o ciberfraude sean sectores especialmente dinámicos.

¿Podremos escapar del paisaje desolador al que, según sostiene Gray, nos ha llevado el humanismo moderno? No es él muy claro al respecto, pero apunta dos posibilidades, no muy convincentes, todo hay que decirlo. La primera es una sansirolada. Para librarnos del humanismo global necesitamos una nueva forma de mirar el mundo y una reconstrucción del pluralismo. Pero ¿no habíamos quedado en que dar sentido a la historia es una quimera humanista? Ya, claro, en fin; a veces uno exagera en el fragor del argumento, etc. Lo importante de verdad es la nueva mirada politeísta. Frente al tiempo-vector, el tiempo-ciclo. Frente a las ideologías cerradas, el pluralismo. Tal vez Gray tenga razón y esta solución elegante pueda evitar las calamidades humanistas, pero no hay que estar muy seguro. El pluralismo puede dar en tolerancia y respeto mutuo o, como vio Hobbes, en batallas campales. Que suceda una cosa u otra depende de algo más que de la forma recta o sinuosa que pensamos adopta la historia: en suma, depende de las estrategias complejas que los humanos han ido ensayando a través de ella.

La segunda posibilidad defrauda aún más. Gray quiere que su filosofía de la historia sea un antídoto contra las ilusiones monoteístas y, como no es Feyerabend, cree que la ciencia puede ser un buen aliado contra ellas. Pronto, sin embargo, su enfado con el mundo actual lo mete en un berenjenal. La ciencia y la tecnología, sostiene, son altamente inflamables. Hay un riesgo continuo de que puedan ser empleadas letalmente, como quieren hacer los de Al Qaeda, pues a la postre ambas son incontrolables. Si a ello se unen los problemas de la creciente escasez de energía y

agua o la de una población mundial que seguirá creciendo hasta, por lo menos, contar con ocho mil millones de personas a mediados de siglo, parece que la tragedia está servida. Para dar verosimilitud a este escenario malthusiano, Gray, como los hermanos Marx en el Oeste, junta y junta más madera: nostalgia por aquellos hermosos tiempos en que cazadores-recolectores vivían en armonía con la naturaleza; desaparición irrefrenable de especies a causa de la huella humana; cambio climático catastrófico; nuevas enfermedades horribles; guerras cada vez más crueles. Puede que Gray tenga razón, pero tampoco es necesario creerlo. Malthus y su cuadrilla del arte han predicho una y otra vez la imposibilidad de casi todo lo que ha sucedido de bueno en los últimos doscientos años. Algún día acertarán, porque el mundo ha de acabar. Pero a la hora de poner fecha al suceso han tenido el mismo éxito que los marxistas con el fin del capitalismo o esas tres mil quinientas profecías que predijeron el fin del mundo para el año pasado, o el anterior, o el otro[8].

FORMACIÓN DEL ESPÍRITU NACIONAL

El 8 de julio de 1853 el comodoro Perry, de la Armada norteamericana, fondeó en la bahía de Edo, hoy conocida como Tokio, y amenazó con bombardear la ciudad si se hacía caso omiso de sus exigencias. Perry comandaba una flotilla fuertemente armada y sus órdenes indicaban que debía hacer llegar al emperador japonés una carta del presidente Fillmore en la que se reclamaba el derecho de la marina mercante estadounidense a atracar en puertos japoneses y a comerciar libremente. Las autoridades locales le dieron largas hasta que se marchó. Pero volvió en febrero de 1854, ahora con nueve barcos, y esta vez sí que se hizo oír. El 31 de marzo los dos países firmaron el tratado de Kanagawa, que recogía las exigencias americanas.

Otro triunfo de la tecnología militar. Atahualpa en Cajamarca; Moctezuma en Tenochtitlán; o la dinastía Qing durante las guerras del opio habían pasado por tragos semejantes. Una pandilla de extraños bien armados exigiendo a poderosos emperadores que se doblegasen ante un soberano tan elusivo e invisible como el mago de Oz. Todos ellos optaron por la respuesta armada y ya se sabe lo que pasó. Japón, donde las lecciones de la China nunca caían en saco roto, buscó otro camino: «ciencia occidental y esencia japonesa», que resumían en la era Meiji[9].

No era cosa fácil. Desde el siglo XVII Japón había vivido en un sueño identitario. Hacia 1630, el shogunato Tokugawa clausuró el país, impidiendo casi por completo el comercio con los occidentales y proscribiendo su influencia, en especial la difusión del cristianismo, como un peligro para la esencia nacional. Hoy los culebrones japoneses presentan el apogeo samurái como la cima de un pasado glorioso; en realidad fue una época de creciente decadencia económica y profundo malestar social. Japón eligió conscientemente el atraso e iba a pagar por ello. Pese a su antigua y rica cultura, cuando Perry desembarcó en Edo, el país carecía de medios para ponerlo en su sitio. Por eso había que inventar otro Japón. La historia de esa invención es la que cuenta Buruma en un libro breve pero excelente.

Ante todo, había que renovar la economía nacional. Desde 1870, como la Alemania bismarckiana, Japón sentó las bases para un rápido crecimiento capitalista. El régimen feudal fue cancelado. Se abolieron las castas, se podían comprar y vender tierras y empresas y algunos monopolios desaparecieron para dar paso a un mercado más

competitivo, aunque no libre de límites infranqueables. Una economía fuerte hacía más creíble a la nación, pero para que su economía y su independencia fueran respetadas Japón necesitaba modernizar su ejército y su armada. Con ese fin el Estado habría de seguir interviniendo en los sectores estratégicos. Desde sus inicios, y al igual que en Alemania, el capitalismo japonés, fuertemente concentrado, creció con rapidez en torno al sector público, especialmente el militar, al que a la postre quedaría subordinado.

También en la política hubo un estrecho paralelismo entre Alemania y Japón. En 1889 Japón se dotó de una nueva constitución. Atrás quedaba la subordinación del emperador al shogun, pero delante no había un régimen democrático. Todo el poder emanaba de la dinastía imperial fundada por Amateratsu, la diosa solar del shinto. La clave de arco del sistema político la ocupaba, pues, el emperador (*tenno*), de cuya divinidad más valía no dudar. Esta monarquía Meiji, presentada por sus artífices como la restauración de la monarquía tradicional, era otro invento historicista para legitimar las necesidades del presente y tenía de tradicional lo mismo que los *tartans* escoceses: nada[10]. La reforzada autoridad imperial, sin embargo, colocaba al *tenno* en un plano superior al de los demás mortales y desde el principio el nuevo Japón constitucional contó con un régimen de libertades muy reducidas.

No tenía que haber sucedido necesariamente así, pero los años de transición al nuevo régimen estuvieron marcados por fuertes agitaciones campesinas. Si en Alemania fue el miedo a los socialistas, en Japón estas revueltas paralizaron el fervor reformista de los liberales que sólo defendieron la democracia a media voz. Su timidez, sin embargo, no paró la mano de los terroristas ultranacionalistas contra muchos reformistas y hasta 1945 numerosos atentados salpicaron regularmente la política japonesa. Al cabo, oponerse al emperador o a lo que los ultras consideraban que era o debía ser su voluntad, profanaba a la divinidad misma y requería un castigo ejemplar.

No había, pues, mucho de liberal en esta modernidad nipona que era, ante todo, modernidad castrense e imperialista. El ejército y la armada fueron instruidos por asesores prusianos y, como en Alemania, la oficialidad y muchos paisanos se convencieron de que la sociedad tenía que ajustarse a los militares y no a la inversa. A medida que el ejército y la armada japoneses probaban su superioridad sobre los vecinos, cada vez eran menos los que se resistían a esa conclusión. Los triunfos sobre China (1894) y Rusia (1905), y el imparable avance en Manchuria, Corea y China en los años treinta probaban que una divinidad guiaba a la institución. Progresivamente, la sociedad japonesa vio a su emperador como el alma del mundo a caballo. Lo que no se sabía muy bien, como sucedió con la violación de Nanking, era quién mandaba, si el jinete divino o su ágil corcel. Hubieron de pasar aún muchos años de padecimientos hasta que el 15 de agosto de 1945 los japoneses escuchasen por primera vez la voz de su emperador para decir, con el tradicional lenguaje cortesano que difícilmente entendía la mayoría, pero en el más moderno de los medios de comunicación de la época –la radio– que esa loca carrera había terminado.

Que el Japón moderno se hubiese inventado de esta forma tan descabada se debía también a opciones culturales. Sin querer entender que Occidente no es más que una denominación geográfica en la que hay de todo, los intelectuales de Japón se enfeudaron con Alemania y no con cualquier Alemania. Kitaro Nishida, el filósofo más influyente de comienzos del siglo XX, admiraba la Prusia burocrática de Hegel; a

Nietzsche, en cuyo superhombre y su ética feroz olfateaba el *bushido* samurái; la vida auténtica que Heidegger reputara cien veces superior a la mediocridad de la gente corriente; las tempestades de acero de Treitschke y Jünger. Con esos mimbres, el Ministerio de Educación tejió en 1937 el *Kokutai no Hongi* o *Fundamentos de la Política Nacional* para adoctrinamiento nacionalista en las escuelas. Allí aprenderían las futuras generaciones, como lo venían haciendo los militares desde un Rescripto Imperial de 1882, que los japoneses eran superiores a las demás naciones porque se entregaban sin condiciones al emperador. La modernidad japonesa, pues, se había decantado por la versión más irracional, más nacionalista y más autoritaria del *Sturm und Drang*.

Este desenlace tampoco estaba necesariamente escrito. El Movimiento por los Derechos del Pueblo representó en la era Meiji la oposición a la monarquía divina. El partido Kaishinto (Constitucional Progresista) defendía una democracia más cercana del modelo británico, aunque sólo como programa para los domingos; entre semana lo pactaban todo. Hubo un incipiente movimiento socialista rápidamente reprimido en 1906. En la era Taisho (1912-1926), el desarrollo económico trajo consigo una limitada expansión de la cultura de masas. Fue una época brillante[11] que, lejos de la Gran Rectitud que proclamaba su nombre, estuvo marcada por una efervescencia de *eru*, *goru*, *nansensu*, «japanglish» para el erotismo, el gusto por el exceso y la ligereza de cascos que irradiaba la *Naomi* de Tanizaki: otro paralelismo con Alemania, esta vez con la de Weimar, y como ella víctima de su propia superficialidad tectónica. El Japón provinciano no quiso saber nada de los *mobos* (*modern boys*) y las *mogas* (*modern girls*) ni con su estilo de vida tan americano, ni con su pasión por los *milk bars* de Ginza y por los *music halls* de Asakusa donde ligaban (los *mobos* sólo, se entiende) con las coristas, tan ajenas a la tradición como sus largas piernas occidentales. La gran crisis global del 29 iba a barrerlos de un soplo y sólo quedarían en escena los chaqués de los políticos y los uniformes de los espadones. Lamentablemente, ninguna de las otras fuerzas iba a ser capaz de conjurar el desastre que se vino encima.

RECAPITULANDO

Ahora podemos rebobinar. Cada vez que se pronuncia el nombre de Huntington se crea un silencio espeso y ominoso, porque se supone que su choque de civilizaciones es una abominación injustificable. Si nos fijamos, en el fondo de los argumentos de Gray late un concepto semejante, aunque sus conclusiones diverjan. Para ambos, las culturas son entidades con vida propia e impermeables a la comunicación. Sólo así puede entenderse la crítica de Gray al ideal humanista, que debe ser desechado por ignorar las diferencias insalvables entre culturas. Por tanto, su eventual extensión sólo puede ser fruto de la imposición. Pese a insistir en la continuidad de humanos y animales, Gray pasa por alto que todos ellos tienen una común capacidad de aprendizaje. De ser algo, la historia humana es un proceso de difusión cultural. La gente mira a su alrededor e importa lo útil, interesante, bello o dotado de cualquier otra cualidad apetecible. Aprendizaje, sin duda, no necesariamente significa diálogo socrático; es también un nombre para procesos complejos de intereses en pugna, acción colectiva, represión, guerras y demás. La gente aprende con esas cosas e introduce cambios. A menudo por convicción o por creer que la experiencia apoya esto o aquello; a menudo soporta pasivamente esta o aquella imposición. Pero dominación no es siempre imposición; a menudo es también legitimidad. Hoy podrá hablarse de la imposición del

consenso de Washington por el FMI y el Banco Mundial, pero la cosa es más compleja. Si sus duras y expeditivas recetas se imponen, es con frecuencia a petición de parte. Los países en crisis que reclaman ayuda internacional podrían teóricamente pasarse sin ella. ¿Acaso no fue ese el camino de la Unión Soviética durante décadas o el de China hasta hace poco o el de Cuba hoy mismo? Sin embargo, con el tiempo y tras duras experiencias, muchos países, culturas y, sobre todo, gentes han aprendido que por ahí no se va a parte alguna. El afán de modernizar no es siempre una imposición, sino el resultado de un proceso de aprendizaje y de los deseos de millones de personas por vivir mejor de lo que viven.

Marx, como Desai recuerda, lo sabía bien: la economía de mercado se aprende tanto como se impone. Su expansividad se basa también en la experiencia compartida de que es la estrategia más eficiente de las conocidas para producir y distribuir recursos. No es la única posible, pero consigue resultados instrumentales mejores que otras alternativas. No es un parangón de igualdad, pero a la larga mina los privilegios que otras sociedades consideraban naturales. No será posiblemente el único modo de producción que llegue a conocer la humanidad, pero el tiempo y las formas de su eventual desaparición son difíciles de imaginar desde nuestro presente. Hay y habrá, sin duda, muchas resistencias, algunas bien justificadas, a la expansión del capitalismo, pero no es concebible pasar sin él si miramos a un horizonte temporal relativamente corto, uno, dos siglos tal vez, quién sabe. La ecología política, que hace predicciones a plazo más largo aún, debería ser cauta. Que el mundo se va a acabar lo sabemos; que vaya a suceder pronto es bastante más improbable. Los recursos del planeta son indudablemente limitados, pero pueden durar mucho más de lo que los malthusianos se imaginan y, sobre todo, nadie puede decir que los que son imprescindibles hoy, como el petróleo, vayan a serlo mañana[12].

En suma, que se puede estar bien informado y al tiempo ser optimista. La modernidad no es una bomba de espoleta retardada, cuyo estallido sea inevitable e inminente. Es un conjunto de técnicas -mercado, ciencia, democracia- que pueden ser comunicadas, aprendidas y eventualmente aceptadas. Lo peligroso es pensar que forman un menú a la carta en el que cabe escoger sólo un plato. El inventado Japón imperial quería ciencia, mercados limitados y nada de democracia. Hoy Bin Laden y los fundamentalistas islámicos piensan algo semejante: que puede ser un cruce de Millán Astray, el Dr. Strangelove y Derrida sin renunciar al califato.

Buruma y Margalit no han escrito el mejor libro posible sobre los enemigos de la modernidad -occidentalistas los llaman para chingar a Said y sus secuaces-, pero parten de una buena corazónada. El debate de la modernidad no es un enfrentamiento entre Occidente y otras culturas. Los mayores enemigos de la modernidad fueron occidentales: toda esa tropa, especialmente numerosa en Alemania, pero no sólo radicada allí, que alentó el ataque a la democracia y preparó el asalto a la razón. Como esas ideas las hicieron suyas los esclavistas rusos del XIX o los ultranacionalistas japoneses del *Kokutai*, como hoy las repiten los islamistas que se encienden con Sayyid Qutb o con Ali Shari'ati y los hinduistas del Shiv Senna que beben en Madhavrao Sadashiv Golwakar, ingenuamente algunos piensan estar ante un choque de civilizaciones. Pero no. El ataque no va contra la cultura occidental, porque ésta no existe. El blanco es la «civilización sin raíces, cosmopolita, superficial, trivial, materialista, racialmente mestiza y adicta a las modas»[13], es decir, tan individualista

y moderna como odiada por muchos occidentales. Cuando debatimos los vericuetos de la modernidad y olvidamos esta lección elemental corremos el peligro de cometer peligrosas equivocaciones.

[1] *Marx's Revenge*, pág. 82.

[2] *False Dawn. The Delusions of GlobalCapitalism* , Nueva York, Granta, 2000.

[3] *Perros* , pág. 54.

[4] *Perros* , pág. 16.

[5] *The Roaring Nineties. A New History of the World's Most Prosperous Decade* , Nueva York, Norton, 2003.

[6] Véase el capítulo titulado «Who Lost Russia?», en *Globalization and Its Discontents* , Nueva York, Norton, 2002.

[7] *Violent Entrepreneurs: The Use of Force in the Making of Russian Capitalism* , Ithaca, Cornell University Press, 2002.

[8] Véase Tom McIver, *The End of the World: An Annotated Bibliography* , Jefferson, McFarland, 1999, o Ted Daniels (ed.), *A Doomsday Reader: Prophets, Predictors, and Hucksters of Salvation* , Nueva York, New York University Press, 1999.

[9] Este nombre no es el personal del emperador, sino el mote heráldico que se esperaba que resumiese el carácter de su época. Meiji significa *renovación* o *restauración*. El reino del emperador Yoshihito, su sucesor, fue bautizado como Taisho (*Gran Rectitud*); el de Hirohito como Showa (*Paz Brillante*); y el actual de Akihito se conoce como Heisei, o *Paz total en la tierra y en los cielos* .

[10] A pesar de que la lista oficial de emperadores se inicia con Jimmu, en torno al año 660 anterior a la era común, los titulares de la dignidad habían tenido escaso poder. Hasta que en 794 de la era común se iniciara el período Heian, el emperador no había sido otra cosa que una figura ceremonial.

[11] Edward Seidensticker ha escrito la mejor historia de la vida cotidiana en esta etapa de Japón (*Tokyo Raising. The City since the Great Earthquake* , Cambridge, Harvard University Press, 1991. También su *Tokyo Central* , Seattle, University of Washington Press, 2002).

[12] Bjørn Lomborg, *The Skeptical Environmentalist: Measuring the Real State of the World* , Cambridge, Cambridge University Press, 2001, capítulos 8-13.

[13] *Occidentalism* , pág. 8.