El discreto encanto de la ideología: comunismo y revolución, un siglo después (II)

Posted on 14 de noviembre de 2017 by Manuel Arias Maldonado

Una noche de 1953, Stalin llama a la sala donde está celebrándose un concierto de Radio Moscú y pide al ingeniero de sonido que le haga llegar una grabación del mismo en cuanto la orquesta termine de tocar. Aterrado, el ingeniero comprueba que la sesión no estaba grabándose y en cuanto termina ordena a los espectadores permanecer en su sitio y volver a interpretar a Mozart desde el principio. Como el director queda inconsciente tras caer al suelo, la policía secreta saca de su cama a un sustituto, que se despide de su esposa convencido de que van a ejecutarlo y termina moviendo la batuta sin haberse quitado la bata; mientras, los huecos en el público se rellenan con viandantes obligados a aplaudir. Por fin, misión cumplida: Stalin recibe la grabación y, mientras se pone a oírla, cae fulminado por un derrame cerebral.

Así comienza *The Death of Stalin*, la sátira del guionista y director escocés Armando Iannucci que, inspirada en el cómic de Thierry Robin del mismo título, acaba de estrenarse en el Reino Unido. Es una obra arriesgada, pero funciona estupendamente: una vez que el espectador se acostumbra a que los gerifaltes del estalinismo hablen con acento británico, la película es de una irresistible comicidad. Su relato de las horas que siguen a la muerte del dictador georgiano, que culminan con el ascenso de Nikita Jhruschov y la defenestración del sanguinario Lavrenti Beria, es tan divertido como amargo: la crueldad del estalinismo se hace patente por acción y omisión mientras se despliega una lucha por el poder donde las ambiciones personales conviven con el uso táctico de la jerga marxista-leninista. Si se estrena en España, merece la pena verla.

Dejaremos para otra ocasión el debate sobre cuál pueda ser el objeto legítimo del humor, si es que hay alguno que pueda calificarse de ilegítimo, un debate que ha revivido estos días en Estados Unidos a cuenta de los chistes que el cómico judío Larry David ha hecho en el programa *Saturday Night Life* a cuenta de la Shoah. De momento, valga la referencia a la película de Iannucci como introducción a la segunda parte de esta reflexión sobre el comunismo y la revolución en el mes de su centenario. La muerte de Stalin es el momento en que los dirigentes soviéticos distienden el puño de hierro con que habían gobernado la Unión Soviética desde el triunfo de la revolución. Fue Stalin quien empezó a hablar de «marxismo-

leninismo» y son muchos quienes han querido ver una diferencia ontológica entre Lenin y Stalin, quien habría traicionado el ideal revolucionario a causa de sus tendencias psicopáticas; la gran esperanza roja, Trotski, habría tomado un curso distinto. Habría, hubiera, podría: hablar es fácil. En realidad, como veremos, el estalinismo estaba contenido en el leninismo y lo que separa a ambos líderes es una cuestión de grado más que de sustancia.

En cualquier caso, y retomando el hilo argumental allí donde lo dejamos la semana pasada, la clave para comprender el curso de la revolución bolchevique se encuentra en la ideología. Es decir, en la ideología marxista-leninista, con sus características propias; pero también en la ideología como tal, como fenómeno humano, con sus características generales. Concebida inicialmente por Marx *himself* como «falsa conciencia» de clase (la visión deformada que tiene el obrero sojuzgado por la burguesía acerca del tipo de sociedad en la que vive), la ideología pasará a designar un sistema de creencias que, a partir de una determinada concepción del ser humano, postula un tipo ideal de sociedad. Es el caso de las grandes ideologías de la modernidad: socialismo, conservadurismo, liberalismo, anarquismo. Inevitablemente, estos sistemas de creencias son también simplificaciones de la realidad; de una realidad compleja que no podemos comprender ni evaluar con facilidad sin recurrir a los instrumentos heurísticos que la ideología, desde fuera, nos proporciona.

Pero estos atajos cognitivos son, también, sistemas emocionales. Vale decir, comunidades de sentido en las que ingresamos para no estar solos, sino más bien confortados afectivamente por un ideal que da sentido a nuestra vida y compartimos con otros. Resulta de aquí, asimismo, un régimen de percepción: quien abraza una ideología ve la realidad de una manera y no de otra, asignando espontáneamente valores positivos a unos conceptos o versiones de esos conceptos (de la igualdad a la democracia) y valores negativos a otros (de la burguesía al mercado). ¡Creo, luego percibo! Este condicionamiento, dicho sea de paso, funciona en múltiples direcciones: el anticomunismo puede impedirnos apreciar facetas más o menos edificantes de la Unión Soviética (como sus programas de alfabetización, el papel otorgado a la cultura o el deseo de incorporar a la mujer al mundo del trabajo) o distinguir entre sus distintos períodos históricos (ya que del Gran Terror de los años 1937-1938 al tedio brezhnevista hay una notable diferencia).

Del mismo modo, no debemos perder de vista que la Rusia de 1917 no es precisamente la España de 2017: el contexto sociopolítico en que se desarrolla la doctrina leninista ayuda a explicar el éxito de la revolución una vez se pone en marcha. La Rusia zarista no abolió la servidumbre hasta 1856 y, en lugar de embarcarse en un rápido proceso de modernización imitativa a la manera del Japón de los Meji, insistía en sus rasgos más orientales y desatendía el creciente descontento de un cuerpo social marcado por la pobreza y la desigualdad. Es

algo que, *mutatis mutandis*, deberíamos ser capaces de comprender tras una larga crisis que ha multiplicado el voto populista en las sociedades occidentales. Raymond Aron ya tenía clara esta relación de causalidad a mediados de los años cincuenta:

> La fuerza de atracción de los partidos que se presentan como totalitarios se afirma o amenaza con afirmarse cada vez que una coyuntura grave deja entrever una desproporción entre la capacidad de los regímenes representativos y las necesidades del gobierno de las sociedades industriales de masas.

Esto es lo que explica el éxito del leninismo en los países del Tercer Mundo, de Asia a Latinoamérica: sus tesis resonaban allí con fuerza, a diferencia de lo que sucedía en unas sociedades desarrolladas donde el ímpetu revolucionario ?lo vemos en Cataluña estas semanas? se ve frenado por la titularidad de la hipoteca. Así que, siendo la aspiración de Lenin internacionalizar la revolución, extendiéndola a las que consideraba potencias industriales decisivas (Alemania y Gran Bretaña), hubo de conformarse póstumamente con los regímenes nacidos de la descolonización o que hacían de trastienda de la Guerra Fría. No obstante, mi propósito aquí no es hablar del tipo de *problema* al que quería responder Lenin con la revolución, en este caso una Rusia zarista incapaz de modernizarse, sino con el tipo de *solución* que representa el bolchevismo.

¿Y qué puede decirse de la ideología marxista-leninista? Es justo comenzar advirtiendo que el comunismo, entendiendo por tal una forma de organización social basada en la abolición de la propiedad privada, es anterior a Marx y, de hecho, le sobrevive. Se trata de un ideal que atraviesa la historia del pensamiento político, de Platón a Rousseau; uno tan atractivo que ha sobrevivido al fracaso de la Unión Soviética y al conjunto de evidencias que apuntan ?dejemos los argumentos morales aparte? hacia la utilidad organizativa del derecho de propiedad. Para caracterizar adecuadamente el marxismo-leninismo, sin embargo, no basta con la preocupación por la igualdad y el subsiguiente recelo hacia la propiedad privada. A bote pronto, la ideología bolchevique seduce porque constituye una explosiva combinación de milenarismo y positivismo. O, si se quiere, de un milenarismo enmascarado racionalmente bajo una concepción teleológica de la historia que convierte la revolución en un acontecimiento ?mesiánico? necesario.

En su libro sobre las sectas milenaristas medievales, el historiador británico Norman Cohn señala que estos movimientos ?que creían en la Segunda Venida de Cristo y en el establecimiento de un reino de mil años que precedería al Juicio Final? presentan la salvación como un suceso colectivo, mundano, inminente, total y milagroso. Es decir, uno que atañe a todos los seres humanos, se produce en este mundo, está a punto de llegar, produce una transformación completa de la vida en la tierra y es facilitada por agentes sobrenaturales.

Salta a la vista que la promesa de felicidad intramundana formulada por el marxismo-leninismo cumple con todas esas características, salvo la última: nada habría de «milagroso» en un proceso de transformación social impulsado políticamente. O, al menos, eso parece. Pero, ¿no cumplirá aquí la concepción marxista de la historia el papel que el milenarismo cristiano asignaba a los agentes supramundanos? ¿No es la fe en la historia el equivalente a la fe en la salvación?

Se ha hablado mucho de las raíces judeocristianas de la idea marxista de la historia, que, naturalmente, remite a su vez al idealismo hegeliano. Marx pertenecía a los «hegelianos de izquierdas», contrapuestos a los llamados «hegelianos de derechas»: si éstos creían que la Historia había terminado ya y lo había hecho con el ascenso de Napoleón, aquellos entendían que la Historia seguía en marcha. Quiere decirse: avanzando hacia la definitiva «superación» dialéctica de sus contradicciones, todas ellas legibles en el curso mundano de los acontecimientos. Para la perspicaz Hannah Arendt, aquí reside la consecuencia teórica más importante de la Revolución Francesa: en el nacimiento del concepto moderno de Historia que Hegel deduce de los acontecimientos de 1789. Si lo real es racional y lo racional es real, la Historia no puede serlo menos; toda ella es, entonces, un astuto despliegue de la razón; un despliegue necesario y, por tanto, también irresistible.

Todo esto lo tomará prestado Marx, para quien el motor de esa historia es la lucha de clases. El empobrecimiento del proletariado a manos de la burguesía generará contradicciones insalvables en el capitalismo, cuya superación se producirá mediante una revolución destinada a instaurar una sociedad sin clases. Arendt encontraba en esta forma de concebir la historia una falacia palmaria: la historia no es contemplada desde el punto de vista de los agentes, sino desde el punto de vista del observador. Y, lo que es peor, ese mismo observador se convertirá en agente, tomando como referencia aquello que ha creído observar: los revolucionarios vocacionales harán la revolución aplicando un modelo ya existente, como hicieron los bolcheviques con 1789 en mente. Es difícil traducir el juego de palabras que les dedica Arendt: «They were fooled by history, and they have become the fools of history». *Nota bene*: las tensiones internas al pensamiento de Arendt se dejan ver cuando aborda este tema, pues es difícil sostener la incompatibilidad entre poder y violencia, sobre la que ella insiste en toda su obra, cuando se habla de la revolución. Arendt termina por conformarse con que esa violencia tenga por objeto «al menos» la constitución de la libertad. Siendo para ella la libertad y no la igualdad, por cierto, el tema de cualquier auténtica revolución.

Sea como fuere, la concepción hegeliana de la historia se convierte en ciencia de la mano de Marx. Sus leyes son, por tanto, equiparables a leyes naturales. De ahí que él mismo denigrase a los socialistas primitivos como «utópicos»: Owen, Saint-Simon, Fourier. ¡No

hacían ciencia! Y se conformaban con esbozar un ideal, despreocupándose de los medios políticos que habrían de permitir su realización práctica: pobres *amateurs* condenados al pie de página de la historia. Esta dimensión científica delata la raigambre ilustrada del pensamiento marxista, pero termina por producir un efecto análogo a la fe cristiana a la hora de justificar las penurias terrenales que uno ha de vivir en el valle de lágrimas de la existencia mundana, lamentable prólogo a la felicidad eterna en el reino de los cielos. Así que el marxismo anticipa la recompensa y formula una promesa que debe realizarse en un futuro político que ha de llegar tarde o temprano. No sabemos cuándo, pero los promotores de la revolución «el partido que forma la vanguardia del proletariado» tratarán de adelantarla todo lo posible. Visto lo visto, acertaba Eric Voegelin cuando hablaba de «religiones políticas» para caracterizar a los movimientos políticos de los inicios del siglo XX, todos ellos «salvo acaso el liberalismo y la socialdemocracia? empeñados en dar salida a la «problematicidad de la existencia» humana por medio de la secularización de las viejas promesas religiosas. Para entendernos, pasaríamos del consuelo religioso al utopismo político; de la gloria ultraterrena al paraíso mundano.

Difícilmente podrá sorprendernos que Marx no diese demasiados detalles sobre la naturaleza de la existencia en la futura sociedad sin clases. En ese aspecto, el marxismo entronca con la tradición del Romanticismo político, que alimenta la frustración con el mundo realmente existente en nombre de una alternativa nunca definida, pero siempre reclamada; una insatisfacción, pues, que reclama su derecho a afirmar que las cosas pueden ser de otra manera. Y es así, invocando una sociedad perfecta, como pueden rechazarse las mejoras destinadas a remediar algunas de las imperfecciones que padece la sociedad en que vivimos. Por eso, como señalábamos la semana pasada, Lenin rechazaba el reformismo: para que su éxito no disuadiera a nadie del propósito revolucionario. Recordemos que Marx era un constructivista radical para quien el ser humano se hace históricamente a sí mismo y a sus circunstancias, razón por la cual él estaba persuadido de la posibilidad ?y, por tanto, de la necesidad? de romper radicalmente con el capitalismo: de construir una sociedad nueva donde no puedan encontrarse rastros de la anterior. Pero el socialismo que habría de sucederle no podía sino bosquejarse, sin demasiados detalles, mediante promesas voluntaristas: desaparecerá el Estado, la política dejará de ser necesaria al eliminarse la conflictividad social y será reemplazada por la simple «administración de las cosas», la burocracia desaparecerá. ¡Bendita inocencia! O, a la luz de las consecuencias, quizá maldita.

Se da así la extraordinaria circunstancia de que la promesa de la sociedad sin clases *justificará* todo el sufrimiento que se haga necesario para llegar hasta su realización. Paradójicamente, como apunta el historiador Martin Malia, el socialismo consigue durante un cierto período de tiempo presentar la ineficacia y la penuria, y aun la violencia, como bienes

supremos: extrañas pero irrefutables pruebas de que la revolución va por el buen camino. Merece la pena reproducir el pasaje en que el Alexander Herzen de Tom Stoppard hace la crítica del teleologismo histórico en *La costa de Utopía*:

> ¿Qué queréis? ¿Pan? Me temo que se quedó fuera de la teoría. Somos gente libresca, con soluciones librescas. Nuestro fuerte es la prosa; la prosa y la abstracción. Pero todo va maravillosamente. La última vez, en 1789, se produjo un malentendido. Pensábamos que el progreso social era una ciencia como cualquier otra. […] Pero ahora tenemos una idea completamente nueva. La historia misma es el principal personaje del drama y también su autor. Todos formamos parte de la historia, que termina en la felicidad universal. Quizá no para ti. Quizá no para tus hijos. Pero felicidad eterna, puedes apostar por ello, cosa que, ya veo, has hecho. Tu sacrificio personal, el sacrificio de tantos en el matadero de la historia, todos los crímenes y locuras del momento, que te parecerán irracionales: todo eso es parte de una historia mucho más amplia que seguramente ahora no tienes ganas de oír. Digamos que, por fortuna, esta vez tú eres el *zig* y ellos son el *zag*.

Es Herzen, miembro liberal de la *intelligentsia*, hablando irónicamente; pero podría ser Lenin, vanguardia de la vanguardia, hablando literalmente. Pues es Lenin quien completa las tesis de Marx y pisa el acelerador histórico en dirección al 7 de noviembre de 1917 y a la instauración de la dictadura del proletariado. Suya es, pues, la teoría de la *praxis* revolucionaria: la dimensión que faltaba a la ideología bolchevique para pasar del papel a la acción. Pero seguiremos, poniendo punto final a esta serie, la próxima semana.