



DE LA REVOLUCIÓN DE OCTUBRE AL ESTADO DE BIENESTAR

Luciano Pellicani

El octubre bolchevique ha sido un *turning point* en la historia universal. Una oscura secta de actividades se apoderó, gracias a un afortunado *golpe* del Palacio de Invierno y proclamó alto y fuerte que había empezado la construcción de una forma inédita de organización social destinada a imponerse en el planeta Tierra y a poner fin al innatural estado de división en que la humanidad había vivido desde la aparición la propiedad privada.

La proclama era espectacular. Presagiaba nada menos que la “resurrección de la humanidad” (N. Bucharin). Por tanto, no puede sorprender que, la hipótesis contenida en *El Capital* –según la cual el destino de la sociedad burguesa era cuestión de tiempo– se transformara en una creencia ampliamente difundida.

Ciertamente, en el seno de la Segunda Internacional, la concepción gradual del socialismo había tomado ventaja sobre la concepción catastrófico-palingenésica. Ahora bien, esta última no había desaparecido. Permanecía escondida, dispuesta a resucitar cuando la coyuntura histórica fuese favorable. Por ello, la conquista del Palacio de Invierno fue el acontecimiento –mejor dicho, el “milagro”, como lo definió Lenin en febrero de 1918– que reactivó el mito de la destrucción violenta del orden existente, mito lanzado en la escena europea y sin Estado finalmente había comenzado. Se había abierto la era de la revolución perma-

nente, una era que habría concluido –así lo habían profetizado los padres fundadores del “socialismo científico”– con la victoria planetaria del proletariado.

Conviene recordar que, algunos meses después la instauración de la dictadura del Partido bolchevique, Lenin, tras haber confirmado por la enésima vez la naturaleza rigurosamente científica del marxismo, declaraba que no podía recordar una sola frase de Marx y Engels sobre las formas que habría debido asumir la futura sociedad socialista. Lo único que se podía sacar de sus escrituras era que el capitalismo estaba destinado a ser aplastado por sus insanables contradicciones internas.

Las afirmaciones de Lenin eran desconcertantes. Reconocía que Marx y Engels habían incitado al proletariado para derrotar al capitalismo, pero no habían elaborado un modelo de organización social alternativo. El núcleo de su programa era la “socialización de los medios de producción”. Pero, faltando una teoría de la economía planificada, esto tan sólo era una fórmula vacía. Solamente indicaba que: en la sociedad futura habría sido surpimida una maligna institución –la propiedad privada– que había inaugurado el “tiempo de la corrupción general”. Por tanto, para Marx y Engels, edificar el socialismo significaba destruir el capitalismo y sustituirlo por una organización social que ellos, incapaces de definirla en términos positivos, llamaban “la negación de la negación”.

Por otra parte, ¿cómo habrían podido, Marx y Engels, describir con el léxico de la sociología una sociedad en la que no habría huellas de dinero y de la división del trabajo, de las clases y de los conflictos de clases, del derecho y del Estado? Lo único que podían decir de esa sociedad soñada es que habría nacido del derribo dialéctico de la sociedad presente. El resultado es que el marxismo aparece como una teoría crítica del capitalismo y de su destrucción violenta, y no una teoría del socialismo. Por este motivo, Lenin admitía en mayo de 1918: que el marxismo, lejos de la pretensión de hacer caminar al socialismo desde la utopía a

la ciencia, era una teoría negativa. No podía conducir a los revolucionarios a la construcción de la sociedad futura. Esta debía ser inventada *ex nihilo*. Por tanto, la revolución al poder estaba condenada a ser un experimento hecho en nombre de una ciencia que, pretendiendo resolver el enigma de la historia (Marx), sólo indicaba lo que tenía que ser eliminado para acabar con el dominio de la clase burguesa: el Estado de derecho, la democracia parlamentaria, la propiedad privada, la competencia, etc.

Coherente con esta concepción, a partir de 1918, Lenin reiteró obsesivamente una sola cosa: que la misión histórica de Partido bolchevique era aniquilar despiadadamente la “maldita sociedad capitalista”. Aún más, Lenin añadía que, siendo el capitalismo un fenómeno que tendía a reproducirse espontáneamente, la revolución, una vez en el poder, habría de institucionalizar una verdadera y propia guerra permanente en contra de la espontaneidad, que debía ser conducida utilizando cualquier medio, sin excluir el terror de Estado. Y esto, porque la pequeña propiedad era el germen de la grande; así que, aniquilar el capitalismo significaba exterminar los kulakis: una clase compuesta de millones de individuos que tenía que ser extirpada *cum fero et igni*, ya que mientras siguiese existiendo, el capitalismo habría podido resurgir de sus cenizas.

Esto no es todo. El capitalismo, en opinión de Lenin, no sólo será un fenómeno espontáneo; también era un fenómeno mundial; por tanto, su destrucción definitiva y completa exigía la victoria planetaria del socialismo, ya que, si la propiedad privada se hubiese quedado en un solo rincón del planeta, antes o después, habría vuelto a “infectar” la humanidad. Resultado: la revolución venía a coincidir con una declaración de guerra el mundo entero animada por la convicción de que constituir el socialismo significaba destruir los ordenamientos existentes. Dicho en otro término, significaba adoptar la política de la *tabula rasa*. De hecho, ¿no había Engels sentenciado que “todo lo que existía era digno de morir”? ¿no había planteado Marx que la escena mundial esta-

ría ocupada por el duelo mortal entre el “partido conservador” y el “partido destructor” y que éste, una vez en el poder, habría de “aniquilar el viejo mundo”?

De esta forma se intuye por qué la revolución marxista-leninista no dio lo que había prometido. Estando privada de una teoría positiva de la “sociedad diversa”, cada vez que ha intentado ser fiel a sus principios, no ha podido ir más allá del nihilismo. Por tanto, es lógico que la experimentación comunista más rigurosa y consecuente –la puesta en práctica por Pol Pot– haya desembocado en un colosal baño de sangre que ha puesto en duda la existencia del pueblo camboyano.

Llegados a este punto tenemos que preguntarnos cómo ha sido posible que el mito de la revolución palingenésica, centrada en la idea de propagarse en todas partes, conseguir éxitos espectaculares y constituir durante más de setenta años el más formidable desafío al que se ha tenido que enfrentar la civilización occidental.

Para responder a este interrogante, es necesario tener presente el papel que ha realizado, desde la difusión del mensaje cristiano, el milenarismo en la existencia histórica de Europa. Con el milenarismo aparece una *Weltanschauung* basada en la contraposición entre el mundo real y el mundo soñado y en la espasmódica esperanza de un cataclismo que acabará con la corrupción y el error y dará inicio a la justicia y a la verdad. La meta del milenarismo es lo “totalmente otro” que se materializará a través de un proceso dialéctico de negación, inversión y destrucción de lo existente. Al final del proceso de mutación metafísica, todo será “diverso” y los hombres vivirán en un mundo que será perfectamente coherente con sus deseos más profundos. El milenarismo cree en la infinita potencia liberadora de la negación. Representa el final del viejo mundo y el nacimiento del mundo nuevo como un único proceso. La catástrofe se invoca en cuanto percibida como antesala de la liberación total del mal físico, metafísico y moral. Por otra parte, se invoca la radicalización de los conflictos, de manera

que desemboquen en un gran combate planetario, que sería también el último, porque, con la victoria del “partido de los justos”, se materializaría la armonía universal.

Pues bien: esta visión de la realidad, al margen de que la Iglesia hubiese intentado eliminarla, ha cruzado la totalidad histórica de la civilización occidental, asumiendo nuevas semblanzas, pero manteniendo inalterado su núcleo constitutivo; de tal manera que la idea de la liberación del mal exige el aniquilamiento de la realidad existente, desde cuyas ruinas surgirá mágicamente el reino de Dios en la tierra. Además, ha estado acompañada de la difusión de otra tradición de pensamiento apocalíptico: el gnosticismo. En él —especialmente en la versión maniquea— encontramos la idea de que, como consecuencia de la radical maldad del mundo, los hombres están condenados a vivir en una condición de total e inaceptable alienación. Sin embargo, esta condición está destinada a ser trascendida. Y lo será cuando estalle la grande guerra, que concluirá con el triunfo cósmico de los hijos de la luz sobre los hijos de las tinieblas, y con el nacimiento del mundo nuevo en el que no habrá huellas de las negaciones que han hecho intolerable la condición humana.

Radicalmente hostiles al mundo —percibido como un *regnum perditionis*— milenarismo y gnosticismo estaban destinados a cruzarse y alimentar, con su visión apocalíptica de la liberación del mal, la pasión pantoclástica. Esto ha tenido lugar con la progresiva penetración del mercado autoregulado en los tejidos de la sociedad tradicional, teniendo como resultado una catástrofe cultural que ha condenado a la alienación a ingentes masas de hombres. En breve: la historia de la revolución permanente capitalista ha sido también la historia del *revival* de las doctrinas apocalípticas, que han hecho entrever a las víctimas del proceso de modernización la posibilidad de poner fin a su penosa condición a través del aniquilamiento pantoclástico del mundo eliminado.

A partir de aquel acontecimiento que ha sido la “muerte de Dios”, la pasión pantoclástica se ha presentado bajo semblanzas religiosas y ha asumido la cara de la Revolución. Pero la sustancia de las cosas ha quedado inalterada. Disfrazado de ciencia, el mito gnóstico salvador-salvado ha reaparecido en escena y ha desarrollado la función de ideal de la volatilizada fe en la revelación. Ha robado a las víctimas de la catástrofe cultural –los “condenados de la tierra” y los “huérfanos de Dios”– la desesperación, y ha dado un sentido a sus existencias, haciendo entrever el perfil de una sociedad diferente, intolerable, en la que estaban condenados a vivir como alienígenas. Ésta ha sido la función histórica del mito de la Revolución: ha contrarrestado el avance del nihilismo re-encantando el mundo y leyendo la historia universal como drama destinado a finalizar con la instauración de un “reino de Dios sin Dios” (E. Bloch). Pero, dominado por la pasión pantoclástica, la versión “científica” del mito gnóstico de salvador-salvado no podía producir más que lo que ha producido: un desmesurado cúmulo de ruinas materiales y morales.

Ahora nos preguntamos cuál ha sido, teniendo en cuenta la interpretación de la Revolución de Octubre esbozada, el significado histórico del colapso del comunismo.

Cuando cae el Muro de Berlín, atropellado por la indignación de un pueblo que había vivido el implacable régimen de la Stasi, Jürgen Habermas acuñó la expresión “revolución recuperante”, para subrayar el significado de aquel acontecimiento: la recuperación, de “lo que durante cuarenta años había separado la parte occidental de Alemania de su parte oriental”. Pero 1989 merece pasar a la historia como una “revolución recuperante” por una razón más importante que la indicada por Habermas. Con la caída del Muro de Berlín, los pueblos de Europa oriental han sido recuperados para la civilización occidental, de la que la Armada Roja los había separado brutalmente, obligándolos a vivir bajo la cobertura del totalitarismo comunista.

Para entender el significado histórico de tal recuperación, es necesario tener presente el modelo de organización social que los bolcheviques empezaron a construir. El principio fundamental de tal modelo fue formulado por Lenin: “Nosotros no reconocemos nada privado; para nosotros, en el campo de la economía, todo es derecho público. Admitimos solamente el capitalismo de Estado, pero el Estado somos nosotros. Se necesita entonces extender la intervención del Estado a las relaciones de derecho privado, extender el derecho del Estado a abrogar los contratos privados”. Entonces, si toda la economía se hace pública, el resultado inevitable es hacer pública toda la vida humana, ya que los medios de producción son –según la eficaz definición de Marx– las “fuentes de la vida”. De esta forma, la “expropiación de los expropiadores” no ha conducido a la emancipación de la clase obrera, sino a la expropiación de la sociedad civil. Ésta, desposeída de los medios de producción, ha sido privada de cualquier autonomía frente al Estado omnipropietario.

Por otro lado, ¿cómo podría haber sido de otra forma? Debería ser evidente que el monopolio estatal de los medios de producción no es de hecho compatible con las libertades individuales y de grupo. Pero es exactamente lo que, por generaciones y generaciones, la izquierda marxista se ha negado a reconocer. Sin embargo, hubiera bastado con reflexionar sobre la siguiente observación de Trosky: “en una sociedad en que el único empresario es el Estado, el viejo principio ‘quien no trabaja, no come’ está substituido por otro: ‘quien no se somete, no come’”.

Derroche de palabras. Como tampoco habían sido escuchadas las repetidas advertencias de Proudhon para no abrir la vía de la estatalización, ya que al final los obreros no habrían encontrado, como pretendían Marx y Engels, la “sociedad sin clase y sin Estado”, sino la opresión y la pobreza.

Se sigue presentado a Proudhon como el que condenó la propiedad privada, denunciándola como un robo legal; pero en su última obra –*La teoría de la propiedad*– vio en la propiedad

privada el muro más eficaz para contener el despotismo. Estas son sus palabras: “El Estado, constituido en la forma más racional y más liberal y animado por las intenciones más justas, también es una gran potencia capaz de aplastar todo lo que hay a su alrededor, si no se le pone un contrapeso. ¿Cuál puede ser este contrapeso? El Estado extrae su potencia de la adhesión de los ciudadanos. El Estado es la reunión de los intereses generales apoyados en la voluntad general, emergente de todas las fuerzas particulares. ¿Dónde se puede encontrar una potencia capaz de contrapesar esta formidable potencia del Estado? No puede ser más que la propiedad”. Y esto porque –sigue Proudhon– mientras que el Estado es una “potencia de concentración”, la propiedad privada es una “potencia de dispersión”; como tal, es la “gran fuerza revolucionaria existente que oponerse al Estado”. Eliminarla, equivaldría a restaurar la omnipotencia del Estado absoluto; peor, la omnipotencia del Estado despótico, del Estado-dueño de los bienes y de la vida de los súbditos.

De hecho, la historia muestra claramente que la civilización occidental ha escapado de la “trampa despótica” –la dominación total que Lewis Mumford llamaba la megamáquina– en cuanto que ha institucionalizado la plenitud de los derechos de propiedad y, en consecuencia, la separación rigurosa entre el control de los medios de producción y el control de los medios de coerción. Por su parte, los pueblos orientales han quedado encarcelados en la “jaula de hierro” del Estado burocrático-“managerial”. En China, en Rusia, en India, en Persia, el Estado siempre ha reivindicado con éxito el control, tendencialmente monopolista, de las “fuentes de la vida”. Seguramente, en estas sociedades, la propiedad privada no era desconocida, pero era tan débil que, en realidad, resultaba ser nada más que una concesión, revocable *ad libitum* por quien determinaba el monopolio de los medios de coerción.

Lo más sorprendente del acontecimiento es que, cuando Marx y Engels empezaron a estudiar la estructura de poder de las grandes civilizaciones orientales, llegaron a la conclusión de que tal

estructura tenía un carácter despótico en cuanto que en ellas “no existía ninguna propiedad privada del suelo”. En consecuencia, esta conclusión debía haberles llevado a negar cuanto habían declarado en el *Manifiesto*, es decir que la liberación de los obreros de la explotación y de la opresión pasaba necesariamente a través la “concentración de todos los medios de producción en las manos del Estado”. Sin embargo, siguieron divulgando la “loca” idea de que el salto dialéctico del reino de las necesidades al reino milenarista de la libertad exigía la estatalización integral de la economía. Aún más, siguieron polemizando con Proudhon, culpable, según ellos, de defender el mercado y los privilegios de la clase burguesa plutocrática. A ello hay que añadir que habían individuado el nexo existente entre Estado de derecho y autonomía de la sociedad civil, argumentando: “el reconocimiento de los derechos del hombre por parte del Estado moderno no ha significado más que el reconocimiento de la esclavitud por parte del Estado antiguo. Es decir, así como el Estado antiguo tenía como base natural la esclavitud, el Estado moderno tiene como base natural la sociedad civil, el hombre de la sociedad civil; es decir el hombre independiente”. En otras palabras: el Estado moderno es tal sólo cuando reconoce una amplia autonomía a la sociedad civil; y esto es posible mediante la tutela de un conjunto de derechos fundamentales, entre los que conviene destacar los derechos de propiedad, sin los cuales los súbditos se encontrarían ante el Príncipe en una situación de total dependencia; como había ocurrido en Oriente, donde –como se puede leer en el *Capital*– la “propiedad privada de la tierra concentrada a escala nacional” había generado un sistema de esclavitud general de Estado.

Eso no es todo. Siempre a juicio de Marx y Engels, el monopolio estatal de los medios de producción había condenado a las civilizaciones orientales a la marginación económica, científica y tecnológica ya que había impedido la formación de la clase –la burguesía– a la que se debía la construcción y el

arranque de la máquina del desarrollo. “La burguesía –se lee en el *Manifiesto*– no puede existir sin revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y las relaciones de producción; aún más, las relaciones sociales en su conjunto. La incesante transformación de la producción, la ininterrumpida subversión de todas las condiciones sociales, la incertidumbre y el movimiento perpetuos caracterizan la época de la burguesía respecto a las demás épocas. Todas las relaciones consolidadas y esclerotizadas se disuelven junto a las opiniones y creencias que el tiempo hace venerables; todas las relaciones que nacen envejecen antes de poder consolidarse. Todo lo que está fijado en los órdenes sociales, todo lo que tiene constancia se evapora: toda cosa sagrada se seculariza y los hombres finalmente están obligados a considerar su posición en la vida y en las relaciones recíprocas con una mirada desencantada”. Aún más: “mediante la rápida mejora de todos los instrumentos de producción, la burguesía arrastra a la civilización a todas las naciones, incluso a las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías son la artillería pesada con la que derriban las murallas chinas con la que hacen olvidar el ordio atávico que los bárbaros nutren contra el extranjero. En lugar de la antigua autosuficiencia y del cierre local, entra el tráfico universal, una recíproca dependencia universal entre las naciones, tanto en la producción material como en la espiritual. Los productores espirituales de las naciones llegan a ser bienes comunes”.

En fin, el capitalismo es una potencia revolucionaria; aún más, es la única potencia revolucionaria, ante la cual las revoluciones conducidas por Cromwell y Robespierre palidecen. Es también una formidable potencia de civilización y de universalización de bienes y de valores de la civilización moderna. Por tanto, el desarrollo material y espiritual de la humanidad está estrictamente ligado a su expansión planetaria. Esta, en efecto, fue la conclusión a la que llegó Marx. Pero enseguida, desde la visión de su filosofía dialéctica de la historia, decretó que estaba

llegando otra revolución, que habría sido al mismo tiempo definitiva y de signo contrario a la liberal. Las revoluciones burguesas, transformando el Estado absoluto en Estado de Derecho, habían liberado la sociedad civil; es decir, la sociedad de la competencia universal y de la libre iniciativa en todos los campos, y, precisamente por ello, habían creado el marco institucional más funcional para el desarrollo sin límite de las fuerzas productivas. Por su parte, la revolución proletaria mundial, suprimiendo la propiedad privada e instaurando el plano único de producción y de distribución, habría derruido la sociedad civil y “destruido todas las seguridades privadas y todas las garantías privadas”. Objetivo declarado: edificar, sobre las ruinas de la civilización liberal, el reino milenarista de las libertades.

Pues bien: una revolución concebida de esta forma es una contrarrevolución. Allí donde la revolución liberal pretende emancipar la sociedad civil e la tutela opresiva de las instituciones estatales y religiosas, la revolución comunista, para realizar su misión histórica, debe recurrir –así lo dice la *Directiva al Comité central del Partido comunista*, escrita por Marx y Engels en marco del 1850– a una “marcada centralización del poder” y también a “medidas de terror”.

El hecho es que una profunda ambivalencia afectiva animaba la actitud de Marx ante la sociedad burguesa. De un lado, admiraba su extraordinaria creatividad; de otro, veía en ella el reino de la alienación y de la corrupción. En la *Cuestión judía*, Marx no condena los derechos del hombre y de los ciudadanos, base moral de la civilización moderna, sino los “derechos del hombre egoísta, del hombre en cuanto miembro de la sociedad civil; es decir del individuo replegado en sí mismo, en su arbitrio privado, y aislado de la comunidad”. De ahí, la declaración de guerra a la propiedad privada, percibida como la institución que había escindido la compacta comunidad originaria y desencadenado las “furias del interés privado”, con el resultado de inaugurar el “tiempo de la corrupción universal”. De ahí también la idea de

que la revolución comunista habría debido derruir la sociedad civil, suprimiendo la propiedad privada y sustituyéndola por el plano único de producción y distribución.

Por lo tanto, no puede sorprender que el anarquista italiano Carlos Cafiero definiera el programa revolucionario expuesto en el *Manifiesto* como una “absurdistad no revolucionaria en absoluto”. Tampoco puede sorprender que Karl Wittfogel viera en la Revolución bolchevique una “restauración asiática”. En efecto, elimiando la gurguesía y estatalizando integralmente la sociedad civil, los bolcheviques en el poder bloquearon el proceso de occidentalización de Rusia y restauraron el modelo de “sociedad cerrada”, centrado de manera típica en el monopolio estatal de la iniciativa en todos los campos. Justamente, por eso, el ex-diplomático soviético S. Dmitrievskij en 1931 concretó en el exterminio de los kulaki y en la colectivización de las campañas, la batalla decisiva para impedir la “victoria del occidente: de su concepción fundamental del individualismo y del liberalismo en la vida política”.

Anton Pannekoek adivinó en el Octubre bolchevique el “inicio de la rebelión asiática contra el capitalismo de Europa occidental”. Esta rebelión no fue en absoluto un proceso de modernización realizado con métodos autoritarios, como una politóloga americana ha interpretado, sino todo lo contrario: una furibunda reacción contra la Modernidad y sus valores fundamentales, percibidos como portadores de anomía y de alienación. Es verdad que los bolcheviques levantaron la bandera de la ciencia y de la técnica científicamente orientada, potencias científicamente orientada, potencias científicamente modernas; pero, al mismo tiempo, declararon la guerra a la “libertad de los modernos” y a las instituciones de la “sociedad abierta”, del Estado de Derecho a la democracia representativa. Su objetivo era asimilar el *kwon-how* de la modernidad sin contagiarse de sus valores, rechazados en cuanto “burgueses”. Ellos declararon la guerra permanente a la civilización moderna utilizando los recursos tecnológicos y

científicos de la misma civilización moderna. Su revolución, por lo tanto, fue una “revolución reaccionaria”, que, desembocando en el total sometimiento de la sociedad al Estado-Partido, no podía producir sino una versión actualizada de lo que Marx y Engels habían bautizado como “modo de producción asiático”. Lo que significa que, la Revolución de Octubre, se tiene que ubicar en el cuadro de la guerra cultural entre occidente y oriente. Tal guerra ha empezado cuando las potencias europeas han extendido sus tentáculos sobre los pueblos orientales, degradándolos al rango de colonias y transformándolos en el “proletario externo” de la civilización industrial. La ironía de la historia ha conseguido que Rusia encontrara en una filosofía producida en Occidente –el marxismo– las armas ideológicas gracias a las cuales han podido bloquear la invasión cultural occidental y contra-atacar, proclamando alto y fuerte: “*ex Oriente lux*” (Stalin). De tal manera, el marxismo fue “asiatizado” y su crítica al capitalismo fue utilizada para responder al imperialismo europeo y a su agresiva civilización. El objetivo estratégico de la Internacional comunista era soldar en una única arma de combate el “proletariado interno” y el “proletariado externo” de la civilización occidental para aniquilar al “sanguinario e inhumano capitalismo” (Lenin) que, parecido al dios Moloch, “pretendía al mundo entero como víctima que le pertenecía” (Marx).

A la luz de todo esto, llega a ser transparente el significado histórico de la ocupación soviética de Europa oriental. Ésta fue robada a la civilización occidental y obligada a vivir dentro la “cortina de hierro”, elevada para impedir que la “infección burguesa” la contagiase. Y llega a ser transparente también el significado histórico de la caída del Muro de Berlín: los pueblos europeos secuestrados por el totalitarismo comunista han sido finalmente liberados y recuperados para la civilización occidental; es decir, para la civilización de los derechos y de las libertades, basada en la dialéctica Estado-sociedad civil. No puede prescindir de los derechos de propiedad, de la economía de

mercado y de la competencia a todos los niveles: tanto en economía como en política, como en producción la espiritual. Así lo que había entendido el “pequeño burgués” Proudhon, cuyas advertencias, si hubiesen sido meditadas, habrían podido impedir el nacimiento del más deslumbrante mito de nuestro tiempo: el mito de la propiedad privada responsable única del aprovechamiento y de la opresión; cuando ha sido ésta la que ha permitido a Occidente liberarse del destino de los pueblos de Oriente. Todo ello –merece subrayar el concepto– porque el monopolio estatal de las “fuentes de la vida” es incompatible con la autonomía de la sociedad civil, sin la que tampoco es imaginable un régimen de libertad, basado en el control de los gobernantes por parte de la opinión pública y la existencia de numerosos y fuertes contrapoderes.

No es casualidad que a partir de la caída del Muro de Berlín, el tema de la sociedad civil por decenios descuidado haya vuelto a captar la atención de los científicos sociales. No podía haber sido de otra manera, en cuanto que la “revolución recuperante” ha significado la insurrección de la sociedad civil contra la tiranía ideocrática impuesta por la Unión Soviética. Usando el léxico de Marx, esta puede ser definida como la “negación de la negación”; es decir, el movimiento espontáneo que ha abatido al régimen que negaba a la sociedad civil cualquier forma de autonomía, partiendo del principio de que todo debía ser público y nada privado. Así que, con el colapso del totalitarismo comunista, los pueblos de Europa oriental han vuelto a la línea de desarrollo de la civilización occidental, de la que habían sido alejados con la contrarrevolución marxista-leninista.

Por lo tanto, debe apreciarse la sabiduría demostrada por la socialdemocracia europea. Han necesitado decenios los partidos de la Internacional socialista para liberarse de la deslumbrante fascinación del mesianismo marxiano. Pero, finalmente, han entendido que suprimir el mercado significa suprimir la autonomía de la sociedad civil a favor del Estado, sin la que, la idea de



libertad es imposible. También se han enterado que Bernstein tenía razón cuando, después de haber subrayado las grandes potencialidades de desarrollo democrático propio de las instituciones del Estado moderno, invitaba a sus compañeros de lucha a concebir el socialismo como un movimiento de reformas políticas, económicas y sociales, heredero legítimo y continuador histórico del liberalismo. En efecto, a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, la acción reformadora de los partidos socialistas ha tenido como finalidad la socialización del mercado, no como quería el marxismo, encaminarlo a su supresión. Instituyendo el *Welfare State*, han ampliado el perímetro burgués de la democracia liberal y, junto a las libertades civiles y políticas, han impuesto un tipo de libertad –la libertad de la sujeción a las indigencias y a las fracturas sociales– en absoluto ajena a la tradición liberal clásica, centrada en la figura del ciudadano-propietario. La democracia ha adquirido el significado de teoría y praxis de la universalización de los derechos de ciudadanía. De tal manera, gracias al prodigioso crecimiento de la riqueza material y a la enérgica acción de los “modernos tribunos de la plebe” –sindicatos y partidos obreros– ha sido posible realizar la integración positiva del “proletariado interno” de la civilización industrial en la ciudad liberal y el Estado ha dejado de ser el “comité de negocios de la burguesía”: ha llegado a ser, de alguna manera, una agencia comprometida en garantizar a todos los miembros de la comunidad política los derechos y las libertades que en un tiempo estaban reservados exclusivamente a los ciudadanos-propietarios.