

Rusia frente a Europa

Unas consideraciones antropológico-filosóficas a raíz de la disputa entre eslavófilos y europeístas

Russia facing Europe. Some philosophical-anthropology considerations
following the dispute between Slavophiles and Westernizers

Alejandro SÁNCHEZ BERROCAL

Universidad Complutense de Madrid

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.011>

Recibido: 24/11/2014
Aprobado: 12/10/2016

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo poner de manifiesto el carácter singular de Rusia respecto al relato de la Modernidad, tomando como foco de atención las tensiones filosóficas e intelectuales -que estallarían con mayor fuerza a lo largo del siglo XIX- entre europeístas y eslavófilos, esto es, entre conservadores antropológicos y progresistas, estableciendo, a su vez, una relación con otros pensadores reaccionarios bien conocidos en el ámbito de la filosofía occidental, y exponiendo las implicaciones antropológico-filosóficas de dicha disputa.

Palabras clave: Modernidad, conservadurismo antropológico, eslavófilos, utopismo, obschina.

Abstract: This article aims to highlight the uniqueness of Russia on the narrative of Modernity, taking as focus the philosophical and intellectual tensions, which explode with greater force throughout the nineteenth century, between Westernizers and Slavophiles, between anthropological conservatives and progressives, establishing, in turn, a relationship with others well known reactionary thinkers in the field of Western philosophy, and exposing the anthropological and philosophical implications of such dispute.

Keywords: Modernity, anthropological conservatism, slavophiles, utopism, obschina.

Pretender poner de manifiesto el carácter excepcional de Rusia dentro del relato de la Modernidad implicaría desplegar, antes de ello, una teoría de la Modernidad. Con el fin de no desviarnos en exceso del fin último de este artículo, solo podremos, aunque sea, esbozar aquellas coordenadas en torno a las que nos orientaremos, con el fin de asentar lo que aquí se pretenda exponer sobre unas determinadas bases teóricas sin las cuales todo quedaría falto de sentido. Destacamos, igualmente, que se establecerá cierta relación especular con el caso singular de España, la otra nación de carácter periférico que ha sido tratada ya clásicamente como paradigma de la excepción a la Modernidad.¹

Esbozándolo en grandes trazos, la Modernidad vendría a dar comienzo cuando, en el seno de la civilización occidental (o sea, europea), la envoltura económico-técnica comenzó a abstraer las relaciones comunitarias, en un proceso que tiene su culminación en la actualidad, cuando el mercado se ha convertido en el único relator válido de las relaciones humanas en la sociedad capitalista de consumo. A este respecto, eficaces diagnósticos, ya clásicos, de la Modernidad nos ofrecieron Polanyi y Marx, puesto que ellos consideraron que dicho fenómeno supuso una inversión en la relación hombre-economía: en ninguna otra cultura ni en ningún otro momento histórico, el hombre había quedado subordinado a las relaciones económicas, pasando a ser un mero engranaje en la maquinaria de dichas relaciones. Para dar cuenta del “estado actual de la cuestión”, la Modernidad nos ha llevado a dos tipos de destinos igualmente bárbaros: i) la sociedad ultracapitalista increíblemente sofisticada tecnológicamente pero (o precisamente por ello) vaciada de cualquier tipo de relación o vínculo de carácter comunitario, ii) el caso de los países del llamado Tercer Mundo, convertidos en una suerte de “megavertederos” de Occidente, cuyos habitantes están condenados a la pobreza absoluta.

Ha llegado el momento de empezar a hablar de la particular singularidad de la nación rusa frente al relato de la Modernidad, en relación, como hemos dicho, por ejemplo con otra nación periférica como España, y en oposición a buena parte de las naciones-estado (ya modernas) de Europa Central. Para ello, el primer paso será, brevemente, dar cuenta de los orígenes de Rusia, desechando cualquier visión de carácter historicista o economicista, sino de un mayor calado filosófico, identificando en -algo así que podríamos llamar- los

¹ Especialmente oportunos a este respecto, teniendo en cuenta el tema que nos ocupa, nos parecen la obra *España frente a Europa*, Gustavo Bueno, Barcelona, Alba Editorial, 1999, 475 páginas, y el artículo *Política, metapolítica y Modernidad. El caso de España*, de Juan Bautista Fuentes [e-print de la UCM: eprints.ucm.es/23436]. Además, en la obra *La Europa periférica: Rusia y España ante el fenómeno de la modernidad*, Ángeles Huerta González, Univ. Santiago de Compostela, 2004, 334 páginas, se explicita dicha relación, si bien consideramos que esta obra no dispone de las referencias antropológico-filosóficas suficientes para suponer un análisis profundo desde ese aspecto.

“cimientos culturales de la nación rusa” ciertas notas significativas, las cuales, por su importancia antropológica-filosófica, pueden resultar interesantes para lo que más adelante se vaya a decir.

Hay ciertos rasgos concretos de la nación rusa que, al igual que en el caso de otra nación periférica como es España, hacen de ella una nación singular. Como venimos señalando, la relación con España no es casual: ambas fueron naciones que acogieron múltiples etnias, también las dos llevaron a cabo un proceso de Reconquista que funcionó como un aglutinador nacional (contra los mongoles y tártaros, en el caso ruso; contra los árabes, en el español); además, cabe destacar que ambas naciones llevaron a cabo la conquista de un “nuevo mundo” (Siberia, en el caso ruso; América, en el español)². Otras tantas características comparten, en cuanto naciones periféricas, España y Rusia, como son las espaciales (en los márgenes de Europa: como puertas de África, en el caso español; y de Asia, en el ruso) y las temporales (quedando fuera del relato de la Ilustración, esto es, como naciones “atrasadas”).

En cuanto a los “cimientos culturales” de la nación rusa, el mayor influjo cultural de Rusia procede del Imperio Bizantino, la “Segunda Roma”, que contenía (y esto es de gran importancia) rasgos de tipo helénicos pero también románicos, en cuanto heredero o deudor cultural del Imperio Romano de Occidente. Pero el gran aporte cultural de Bizancio a la cultura rusa será, sin lugar a dudas, la religión cristiana ortodoxa. Respecto a esto último, cabe decir que a lo largo del artículo se evidenciará la importancia de la ortodoxia cristiana en la nación rusa, por lo que no le dedicamos más palabras aquí. Además, cabe destacar también la importancia del derecho bizantino, *Corpus iuris civilis*, que tendrá, por sus orígenes románicos, ciertas semejanzas con el derecho canónico católico, heredero también a su vez del derecho romano.

Establecidas unas coordenadas respecto las cuales esperamos puedan entenderse mejor ciertos conceptos que pondremos en juego, ya podemos adentrarnos en la disputa que dividió a la *intelligentsia*³ rusa en el siglo XIX, esto es, la que se dio entre eslavófilos y europeístas o, mejor (pretendiendo continuar entretejiendo esto con el núcleo del problema de la Modernidad), entre conservadores antropológicos e ilustrados o progresistas.

En el lado de los occidentalistas, encontramos figuras como Nikolái Chernishevski, Dmitri Písarev, Aleksandr Herzen, Iván Turgueniev y Nikolái Ogariov, entre otras, cuyo desarrollo intelectual se forjó al calor de la filosofía de la época (Hegel, Feuerbach, Comte...) y el entusiasmo por el progreso de las democracias liberales de los países europeos. En líneas generales, y a pesar de sus discrepancias internas, podemos decir que los occidentalistas propugnaban el apoyo a las teorías filosóficas y políticas de Occidente, herederas de la Revolución francesa y la Ilustración, y, por tanto, querían la eliminación de la autocracia y su sustitución por un gobierno liberal-burgués, el fomento de la educación científica y técnica, la abolición de todas las instituciones feudales de acuerdo al modelo occidental, etc... El punto crítico es el siguiente: todo esto debía hacerse, si era necesario, sacrificando las “raíces” del pueblo ruso. Para ellos, construir algo nuevo suponía demoler todo lo existente anteriormente. Ahora bien, si estos modelos que defendían, a imagen y semejanza de los implantados en buena parte de Europa, debían arrasar con los cimientos

² “Diremos de paso que la cristianización de Siberia por los rusos no se limitó a repetir totalmente la experiencia española en América; su avance desde el Oeste en dirección al Este acabó formando una cruz original al encontrarse unos y otros en California por cuanto los españoles iban desde el Sur hacia el Norte.” Bagnó, Vsévolod, *España y Rusia: culturas de fronteras. Entre Oriente y Occidente*, Instituto de Literatura Rusa, p. 289.

³ Estrato social formado por intelectuales y pensadores cuya actividad estaba destinada al fomento de la cultura, que en el caso de Rusia tuvieron un marcado sentido de responsabilidad por el destino de su nación.

de la nación rusa antes de poder construir nada sólido, ¿qué es lo que queda? Esto viene a concurrir polémicamente con la crítica a la razón en cuanto potencia destructora de reaccionarios como Joseph de Maistre o, posteriormente, G.K. Chesterton.⁴

Los eslavófilos estaban representados por figuras de la talla de Ivan Kireyevsky, Iván Aksakov, Aleksey Khomyakov o el escritor Fiodor Dostoyevski. Proponían el regreso a las formas de organización previas a las reformas implantadas por Pedro I el Grande. Creían que la razón ilustrada y las ideas europeas no aportaban solución alguna, sino que además empeoraban la situación. Los eslavófilos desconfiaban de las “luces de la razón” y veían necesario ahondar en las raíces del “alma del pueblo ruso”, en sus tradiciones ancestrales, la fe ortodoxa y la organización política, social y económica que tanto idealizaron (la *obschina*), y a la cual en el presente artículo prestaremos especial atención.

Cabe decir que la postura eslavófila no era una mera reacción antiintelectualista (a ella se adhirieron algunos de los más grandes pensadores y escritores de la época), sino que proponían aunar progreso e innovación de la mano de las raíces, tradición y cultura populares, llevando la instrucción a las aldeas y los pueblos. Para los eslavófilos, el progreso debería respetar la tradición popular rusa, encarnada por el *mujik*⁵, prototipo de la tradición rusa en lo individual, y la *obschina*⁶, como paradigma de la tradición rusa en lo colectivo.

El primer punto que consideramos oportuno tratar dentro de las ideas eslavófilas es el de la importancia que le otorgan a la religión (naturalmente, al cristianismo ortodoxo). No es casual comenzar hablando de la religiosidad, puesto que era la raíz ortodoxa la que se encontraba rigiendo la organización de la vida social y política de los rusos⁷: desde el campesino y la familia, hasta toda la *obschina* en su totalidad. La Iglesia ortodoxa tiene una postura, frente a las iglesias nacionales o protestantes, muy diferente respecto al racionalismo, el formalismo y, en definitiva, el orden jurídico. Al hombre ruso le cuesta adaptarse con facilidad al racionalismo económico-técnico que imponen las ideas ilustradas y que pretenden regir la vida social.⁸ Frente al subjetivismo-individualista que reduce todo

⁴ a) “El hombre puede modificar todo en la esfera de su actividad, pero no crea nada: tal es su ley, en lo físico como en lo moral. El hombre puede sin duda plantar una semilla, cuidar un árbol, perfeccionarlo por el injerto y poderlo de cien maneras; pero nunca se ha figurado que tenía el poder de hacer un árbol. ¿Cómo se ha imaginado que tenía el de hacer una constitución?” De Maistre, Joseph, *Considérations sur la France*, University of Toronto Library, p. 80. [La traducción es propia].

b) “Dios es lo que puede crear algo de la nada. El hombre (puede decirse sin duda) es quien puede crear algo de cualquier cosa. En otras palabras, mientras la alegría de Dios es la creación ilimitada, la alegría especial del hombre es la creación limitada, la combinación de la creación con los límites. El placer del hombre, por tanto, es poseer condiciones, pero también estar parcialmente poseído por ellas.” Chesterton, Gilbert K., *Lo que está mal en el mundo*, Barcelona, Acantilado, 2008, p. 28.

⁵ Campesino ruso sin derecho a la propiedad.

⁶ Comuna agraria tradicional rusa.

⁷ Sobre la importancia de la religión como sustento de toda institución política consideramos interesantes las siguientes palabras: a) “todas las instituciones imaginables reposan sobre una idea religiosa, o de otro modo no hacen más que pasar. Son fuertes y duraderas en la medida en que están *divinizadas*, si es permitido expresarse así. No solamente la razón humana, o lo que se llama la filosofía, sin saber lo que se dice, no puede suplir a esas bases que se llaman *supersticiosas*, sin saber lo que se dice, sino que la filosofía es, al contrario, una potencia esencialmente desorganizadora [...] ¿Qué pensaremos del nuevo edificio francés y del poder que lo ha producido? Por mi parte, no creeré nunca en la fecundidad de la nada.” Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, op. cit., p. 67.

b) “Observad la Historia, no veréis una creación política; ¡qué digo!, no veréis una institución cualquiera, por poco que ella posea fuerza y duración, que no repose sobre una idea divina; de cualquier naturaleza que sea, no importa: pues no hay sistema religioso enteramente falso [...] No es por el camino de la nada como llegaréis a la creación”. Ibid., p. 148.

⁸ “El hombre del subsuelo de Dostoievski rechaza toda la organización racional de armonía y bienestar común

a una ética personal y pretende acabar con los santos y los cultos, como hacen las iglesias protestantes, “el cristianismo ortodoxo, en la vida cotidiana, educaba al pueblo no tanto según normas estrictas de la conducta, sino a través de exponer la vida de los santos y el culto a la santidad”⁹. Educando al pueblo de esta forma, la ortodoxia cristiana no impone ninguna tarea concreta al hombre común, sino que propone cierta flexibilidad, es permisivo con él.

El campesino ruso poseía una disposición religiosa que no se alimentaría tanto de dogmas como de los ritos, a los que considera como algo totalmente natural en su vida y capaces de transmitir un tono emocional, una cierta ilustración visual de las ideas, conforme a una estrategia a medio camino entre lo estético y lo ético. Por eso, el rito ortodoxo es mucho más amplio y flexible que el dogma cuando se trata de recoger el carácter que adquiere la religión para un individuo en particular.¹⁰ Otro signo clave es que en la liturgia de la Iglesia ortodoxa rusa, el sacerdote debe limitarse a realizar determinadas acciones simbólicas, evitando entrometerse en la devoción de los fieles con valoraciones subjetivas, como ocurre, por ejemplo, en los sermones de los protestantes.

El mismo templo ruso (y aquí hay una ruptura con el estilo puramente bizantino) parece derivar de la vivienda rusa, de ahí que sea “la casa de Dios”. La ciudad rusa surge de la unión de varios propietarios cuyas casas de labor eran, en el fondo, como pequeñas ciudades, plazas fortificadas con un patio y una serie de edificios dentro; justo lo contrario de lo que sucedía en Occidente, donde las ciudades se constituyen para proteger al individuo que busca el refugio en una frontera civil. En consonancia con esto, la vivienda rusa se perfilaría como un complejo de una riqueza excepcional, sobre todo si atendemos al gran número de edificios que alberga una casa de labor, pues el estilo de los mismos apenas varía: la estructura fundamental es igual para todos, lo importante es que la casa va creciendo celdilla a celdilla según sus necesidades. A este respecto consideramos especialmente ilustrativo recoger la reflexión de Lou Andreas-Salomé sobre la vivienda rusa y la comunidad: “hay una belleza oculta en esta falta de simetría que siempre ha acompañado a los rusos. La simetría supone una intención, una voluntad de disponerlo todo de acuerdo con un proyecto cerrado que rechaza el crecimiento orgánico común al resto de la naturaleza”¹¹.

La tarea del pueblo ruso, por su carácter ortodoxo cristiano, implicó lo siguiente: mientras que la Ilustración del resto de los pueblos de Europa se basó en el progreso, los eslavos tuvieron además la misión de incorporar un patrimonio espiritual sagrado, que los demás ya habían perdido. El objetivo eslavófilo fue hacer que esta herencia religiosa, sentimental y creativa fructificase, frente a los intentos del bando europeísta, que pretendía

y sospecha que la naturaleza humana nunca podrá ser racionalizada hasta el grado de transformar al hombre en un tornillo; tampoco podrá racionalizarse la sociedad a tal punto que pueda convertirse en un hormiguero. El hombre intencionadamente puede volverse loco para no adoptar una razón mecánica que lo convierta en una hormiga”. Maleshev, Mijail; Emelianov, Boris; Sepúlveda Garza, Manola. *Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa*, México, Plaza y Valdés, 2002, p. 147.

⁹ *Ibid.*, p. 148.

¹⁰ Chesterton vendría a coincidir con estas palabras: “El único secreto del misticismo es éste: que el hombre puede entenderlo todo merced a la ayuda de todo lo que no entiende. El lógico mórbido, intenta dilucidarlo todo y sólo consigue volverlo todo misterio. El místico permite que algo sea misterioso, y todo lo demás se vuelve lúcido. El místico permite que algo sea misterioso, y todo lo demás se vuelve lúcido. La única cosa creada que no podemos ver, es la única cosa a cuya luz podemos verlo todo. Como el sol en su ocaso, el misticismo explica todo lo demás con los rayos de su invisibilidad victoriosa.” Chesterton, Gilbert K., *Ortodoxia*, México, Editorial Porrúa, 1998, pp. 16-17.

¹¹ Andreas-Salomé, *Rusia con Rainer*, Madrid, GalloNero Ediciones, 2011, pp. 59-60.

acabar con ella y convertirla en algo estéril, mera superstición necesariamente sustituible por un modelo científico y técnico. Lou Andreas-Salomé, en sus viajes a Rusia junto al poeta Rainer Maria Rilke, reflexionó sobre la condición del hombre ruso y la importancia en él de la ortodoxia en relación con lo que anteriormente comentábamos: “el ruso de hoy encarna de manera más viva la tragedia de esta contradicción, una tragedia que alcanza a todo aquel que se ocupa de la política, convirtiéndolo en un mártir: está decidido a impulsar el progreso y, sin embargo, sabe que no debe hacerlo, no porque choque con los deseos del emperador, sino porque su Dios, el Dios ruso, no lo aprobaría jamás”¹².

Frente a la rigidez de los modelos racionalistas apoyados por los europeístas rusos (y también, como sabemos, por el resto de ilustrados europeos), los eslavófilos proponían un organicismo político y social, puesto que lo entendían como la forma de organización natural del hombre. Los eslavófilos idealizaban la economía campesina primitiva, concediendo un alto valor a su carácter autárquico, esto es, a su independencia del mercado capitalista. Por ejemplo, para Mijailovski¹³, el campesino ruso vive una vida pobre pero llena; al ser económicamente autosuficiente es, por consiguiente, un hombre independiente, global y total. Satisface todas sus necesidades mediante su propio trabajo, utilizando toda su capacidad (es campesino y artesano; pastor y artista), todo en una persona. El débil desarrollo de la cooperación compleja (lo que en otras palabras hoy podríamos llamar “comunitarismo”) le permite conservar su independencia y la cooperación simple una a unos y a otros en simpatía y entendimiento mutuo. Esta unidad moral es la que mantiene la propiedad común de la tierra y el autogobierno de las comunas rusas.

A diferencia de algunos eslavófilos, en ocasiones propensos a caer en un romanticismo idealizador de la comuna rusa, Flerovskii no idealizó las condiciones económicas de los campesinos y artesanos rusos, sino, por el contrario, dio una descripción aterradora de su creciente destrucción, de su dependencia de los *kulaks* y los especuladores, y de su inhabilidad para sobrevivir a los impuestos financieros decretados por el estado. No obstante, se mantuvo fiel al populismo, puesto que la razón principal de lo expuesto no lo veía en el (supuesto) “atraso” de Rusia, sino en la traición a sus principios tradicionales nacionales, en la ciega imitación de los caminos occidentales en lo económico y social. Como nos indica el historiador Andrzej Walicki, “en la comuna campesina rusa, Flerovskii descubrió la mejor forma agrícola”¹⁴.

Ya encontramos antecedentes de esta suerte de organicismo social en las palabras de Dionisio el Areopagita¹⁵, quien consideraba la jerarquía un “rango sagrado, conocimiento y actividad semejante a la Belleza divina. El objetivo de la jerarquía es imitar la belleza y armonía de Dios”. Para él, la perfección de cada uno de los integrantes de la jerarquía consiste en la aspiración, en la medida de lo posible, de imitar a Dios, ya que el rango de la jerarquía exige “que unos purifiquen y otros sean purificados; unos se iluminen y otros sean iluminados”.

El eslavismo ruso fue, en muchos aspectos, una reacción romántico-conservadora al proceso alienador relacionado con la desintegración de los vínculos comunales tradicionales. Los eslavófilos propugnaban el ideal de la integridad personal y valoraron altamente la comuna campesina, en la que vieron el germen de un tipo superior de

¹² Ibid., p. 34.

¹³ Walicki, Andrzej, *Populismo y marxismo en Rusia: La teoría de los populistas rusos, controversia sobre el capitalismo*, Barcelona, Editorial Estela, 1971, p. 44.

¹⁴ Ibid., p. 83.

¹⁵ El Areopagita, Dionisio, *Sobre nombres divinos* [Citado en Maleshev, Mijail; Emelianov, Boris; Sepúlveda Garza, Manola. *Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa*, México, Plaza y Valdés, 2002 pp. 33-34.]

desarrollo social. Veían en el racionalismo una enfermedad de Occidente, y propugnaban el regreso a la irreflexiva aceptación de la tradición mística interiorizada desde siglos y siglos. Defendían que la fe religiosa, de la que ya hablamos, es la única garantía de la integridad, siendo la autonomía racionalista-individualista su mayor enemigo. Para ellos, la autonomía del individuo ocasiona la desintegración de la sociedad y hunde al individuo en el aislamiento y la soledad, convirtiéndose en *la libertad de extraños vagabundos*.¹⁶ La autonomía de la razón destruye la fe y fragmenta la personalidad humana y su sociedad.¹⁷ Frente a ello, en un intento de excluir cualquier forma de alienación, los eslavófilos proponían su concepción de la *sobornost* (una suerte de conciliarismo y libre unidad de los miembros de la comunidad).

Y bien, frente a la planificación de modelos de acuerdo a la razón propuestos por los ilustrados, los eslavófilos defendían la *obschina* como paradigma de comunidad (comunidad que, valga decir tiene carácter subpolítico, o sea, pre-moderno). En la *obschina* se daban obligaciones regidas por relaciones de ayuda mutua, en las que destacaba *la paz de sus acuerdos tomadas por decisión unánime*¹⁸, donde por encima de todo predominaba un *tradicional sentido de la justicia, conforme a las costumbres, la conciencia y la virtud interior*.¹⁹

El principio moral que sostenía la organización de la *obschina* tiene su raíz en la ortodoxia rusa, de ahí la gran importancia que los eslavófilos daban a la fe cristiana: su justa organización brotaba no del temor a la ley externa (esto es, a las leyes jurídico-políticas del estado-nación moderno), sino a la ley moral interna del sujeto, que procuraba que la fraternidad y el amor fluyeran al unísono dentro del conjunto social del que él formaba parte. La integridad que formaba el concilio (el *sobornost* que nombramos más arriba) era la reunión de los campesinos donde las cuestiones sociales se dirigían con justicia, respetando los intereses de toda la *obschina* en su totalidad y de cada campesino (u *obshinik*) en particular. Un filósofo español cuyas reflexiones resultarían especialmente oportunas en lo que respecta a la crítica a la Modernidad y en concreto a resaltar el carácter excepcional de España respecto al relato moderno, Unamuno, dedicó una mención a la comuna rusa al hablar de algunas semejanzas entre Rusia y España: “la resignación, el modo de ver la vida, el concepto objetivo de lo religioso y los impulsos místicos en algunos, la misma organización económica, ya que aquí existe no poco del mir” [mir y *obschina* pueden usarse indistintamente para referirse a la comuna tradicional agraria rusa].²⁰

¿Pero cómo aceptar las propuestas eslavófilas en el seno de una sociedad (la Rusia del siglo XIX) que estaba fuertemente influenciada por el pensamiento europeo ilustrado? Tampoco la nación rusa se libró de la “muerte de Dios”, esto es, del proceso de desgaste de todos los valores tradicionales, o sea, lo que puede entenderse por *nihilismo*: una inversión completa del eje en torno al cual se articulaban las cosas. Frente a la tradición, la

¹⁶ Walicki, Andrzej, *Populismo y marxismo en Rusia: La teoría de los populistas rusos, controversia sobre el capitalismo*, op. cit., p. 151.

¹⁷ Sobre ello ya advierte Chesterton: “La anarquía (o lo que algunos llaman “libertad”) es esencialmente opresiva, porque es esencialmente desalentadora. Si todos flotáramos en el aire como burbujas, libres de vagar hacia cualquier lado en cualquier instante, el resultado sería que nadie tendría el ánimo de iniciar una conversación.” Chesterton, Gilbert K., *Lo que está mal en el mundo*, op. cit., p. 30.

¹⁸ Prólogo de Bela Martinova a *Padres e Hijos*, Turguénev, Iván, Madrid, Cátedra, 2004, p. 23.

¹⁹ Ídem.

²⁰ Citado en Korkonosenko, Kiril, *Miguel de Unamuno, un extraño rusófilo*, Ediciones Universidad de Salamanca, p. 16
[http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/72883/1/Miguel_de_Unamuno_un_extrano_rusofilo.pdf].

superstición y los valores populares, la Ilustración habla de “progreso”. Los eslavófilos no pudieron evitar incurrir, como todo el pensamiento reaccionario, en una paradoja que merece nuestra atención: si tras la “muerte de Dios” se ha abandonado *la* visión desde la cual mirábamos -natural y orgánicamente- al mundo, ¿cómo volver a esa visión cuando el hombre puramente moderno se encuentra ante un abánico *de* posibilidades y no con *la* posibilidad (la cual, siendo solo una, no sería ni posibilidad)? Nos encontramos aquí con la pregunta por la legitimidad. La tradición deja de ser algo a partir de lo cual los hombres se abren al mundo, para pasar a ser aquello a lo que cual miran, entendiendo que hay, también, otras costumbres diferentes de las vigentes. Esto supone una conmoción, puesto que el siguiente paso implica la pregunta (ya puramente moderna) por la legitimidad de esta tradición: “¿por qué esto es “X” y no “Y”?” Puesto que no habrá una sola tradición o *relato*, el hombre se ve capaz de constituir tradiciones y eliminarlas por igual. Este proceso de la muerte de Dios es irrevocable, no hay vuelta atrás: por ejemplo, si en Francia triunfa el ateísmo, desde España, aunque se quiera mantener la tradición, no será posible hacerlo con tanta fuerza puesto que esta se mirará desde otra óptica, como *una* tradición, y no *desde la* tradición.²¹ Desde entonces, toda la filosofía y la ciencia debieron fundar sus sistemas desde la nada, desde un principio que sea una cosa no fundada, sino fundada a sí misma y capaz de fundar todo lo demás. Todo el esfuerzo de los ilustrados apuntó a ese aspecto: ser capaces, tras “la muerte de Dios”, de fundamentar todos los sistemas: una epistemología o teoría del conocimiento (es el caso del debate entre racionalistas y empiristas), una teoría política (lo que se aprecia en las propuestas contractualistas de Rousseau, Hobbes, Kant...), etc... Ahora bien, nunca se dejará de tener idea de que esos sistemas son solo una de las posibles elecciones, frente a la vida pre-moderna que estaba inmersa en *un solo* relato. No podemos evitar hacer mención, teniendo en cuenta el contexto del artículo, a la magistral novela de Iván Turgueniev *Padres e hijos*, donde este problema se explicita tomando como paradigma las diferencias intergeneracionales de la sociedad rusa a mediados del siglo XIX, entre los “padres”, defensores de la tradición popular rusa, y los “hijos”, influenciados por las ideas políticas y educación científico-técnicas de Occidente.²²

Otro punto clave del pensamiento eslavófilo (y especialmente de los llamados “populistas” rusos), que, a su vez, tienen en común con los reaccionarios europeos críticos de la Modernidad, fue su oposición frontal al utopismo, el cual a finales del siglo XIX venía representado, sin duda alguna, por el marxismo. La filosofía de la historia que se desprende del populismo ruso reclamaba que el factor subjetivo (el pensamiento y voluntad humanos) pueden oponerse de forma efectiva a las llamadas leyes del desarrollo y que aquél juega un papel fundamental en el proceso histórico. Apreciamos en ello un rechazo a las infalibles leyes históricas del materialismo histórico marxista; en definitiva, al progreso (noción heredada de la Ilustración) como una ley del desarrollo de funcionamiento automático, necesario y objetivo.

Un eslavófilo populista al que ya hemos citado anteriormente, Mijailovski, concebía el socialismo como una sociedad capaz de reducir al mínimo necesario la socialización de los hombres, en el sentido de subordinarlos a mecanismos sociales impersonales y supraindividuales. Para Konstantin Leontiev, el progreso era en realidad un proceso de descomposición, puesto que para él un proyecto igualitario o liberal se oponía totalmente a la idea de progreso o lucha contra cualquier forma de despotismo (estamentos, gremios,

²¹ “Dios es lo que puede crear algo de la nada. El hombre (puede decirse sin duda) es quien puede crear algo de cualquier cosa.” Chesterton, Gilbert K., *Lo que está mal en el mundo*, op. cit., p. 28.

²² Cabe destacar que es en esta novela donde se utiliza, por primera vez, la noción de *nihilismo*.

monasterios), puesto que no vendría a ser otra cosa que un proceso de simplificación de la integridad personal. De algún modo, el carácter profético de Leontiev coincide con las palabras de Alexis de Tocqueville sobre la futura sociedad de masas consecuencia de la incipiente democracia: *puede ser que surja una esclavitud peculiar, una esclavitud de formas nuevas*; el ruso afirmó: *probablemente se dará un cruel sometimiento de los individuos a las grandes y pequeñas comunidades y de éstas al Estado*.²³

Estos pensadores se oponían a toda concepción de una sociedad y vida idealizadas, en las que no existiera el dolor, en la que se limara aquello más malvado y perverso de la condición humana, y de ahí su rechazo a todos los modelos que prometían un “paraíso en la Tierra”; el pensador ruso era consciente, por su tradición ortodoxa, que el hombre es un campo de batalla en el que se libra una lucha entre el bien y el mal (algo así dirá Dostoyevski años después que los primeros eslavófilos), y que extirpar esta falibilidad en las relaciones humanas, esta posibilidad de pecado, era imposible. Leontiev creía que cuando los hombres sufren “se engendran sentimientos nobles, aparece la atención al dolor ajeno, la piedad y la compasión. Así pues, los sufrimientos son inseparables de la condición humana. La historia vive por la diversidad y el antagonismo, y de ahí su armonía”²⁴. Es imposible realizar un ideal de bienestar y felicidad para todos, un paraíso terrenal, precisamente porque las leyes que rigen al mundo y la condición humana tienen en su núcleo la posibilidad del mal, del pecado. A Leontiev, como a Joseph de Maistre, “le gustaba el pasado de Europa: sus instituciones aristocráticas, monarquía, caballería y romanticismo. Pero la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, según el conservador ruso, tergiversó la complejidad floreciente y mató «la poesía social de la vida europea»”²⁵.

El filósofo ruso Semyon Frank elaboró un retrato genial de la psicología del revolucionario, en definitiva, del prototipo de progresista ilustrado, que dedicaba toda su pasión política a meras abstracciones (“pueblo”, “proletariado”...), olvidando así al hombre concreto, arraigado en unas condiciones histórico-sociales determinadas. Su crítica al revolucionario marxista nos parece un ejemplo clave para entender los motivos por los cuales pensadores de carácter conservador en lo antropológico mostraron sus reticencias a proyectos ilustrados como el comunista: “al revolucionario, seducido por la fe marxista, afirma Frank, no le satisface el hombre concreto. El alivio de los sufrimientos del individuo en su vida cotidiana pierde atracción moral a los ojos del luchador por un final feliz a quien no solo le parece un gasto inútil de sus fuerzas para atender a esas “preocupaciones mezquinas”, sino una traición a toda la humanidad, a su «salvación eterna»”. Frank *escribe*: “el socialista no es un altruista; es verdad que también aspira a la felicidad humana, pero ya no ama a los hombres vivos, sino solo a su idea, a la idea de felicidad omnium. Al sacrificarse en nombre de esta idea, no vacila en sacrificar a los otros. En sus

²³ Citado en Maleshev, Mijail; Emelianov, Boris; Sepúlveda Garza, Manola. *Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa*, op. cit., p. 72.

Nota: El texto de Tocqueville que comparte claras semejanzas con la cita de Leontiev es el siguiente: “Veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma. En cuanto al resto de sus conciudadanos, están a su lado pero no los ve; los toca pero no los siente, no existe más que en sí mismo y para sí mismo [...] Por encima de ellos se alza un poder inmenso y tutelar [...] Con este sistema, los ciudadanos salen un momento de la dependencia para señalar a su amo y vuelven a entrar en ella.” De Tocqueville, Alexis, *Democracy in America*, Pennsylvania State University, p. 770.

²⁴ Maleshev, Mijail; Emelianov, Boris; Sepúlveda Garza, Manola. *Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa*, op. cit., p. 72.

²⁵ *Ibid.*, p. 77

contemporáneos, solo ve a las víctimas del mal mundial que quisiera erradicar, y también, a los culpables de este mal. A los primeros los compadece, aunque no pueda ayudarlos inmediatamente, ya que su actividad puede ser útil solo para sus descendientes lejanos; a los segundos los odia y en su lucha contra ellos ve la tarea inmediata de su actividad y el principal medio de realización de su ideal. Así, del gran amor a la gente futura nace el gran odio a los hombres concretos; la pasión para crear el paraíso terrenal se convierte en una furia por la destrucción”.²⁶

Otro filósofo ruso crítico con el utopismo, Nicolai Berdiaev, afirmaba que el mayor error del marxismo consiste en “no ver al hombre más allá de su clase, y en ver, en cambio, la clase más allá del hombre; en reducir a éste hasta su célula más ínfima, hasta su más recóndita experiencia espiritual a una función subordinada de clase”²⁷. Para este filósofo, el socialismo ignoraba que la vida no es una construcción racional y artificial sino una creación orgánica que se lleva a cabo a condición de la integridad personal, y si esta se oprime, es imposible un funcionamiento adecuado de la vida.

Aunque, por otra parte, tampoco la *obschina* se vio a salvo de ser caracterizada como una suerte de proto-organización comunista, y filósofos como Aleksandr Herzen no tardaron en promulgar que la *obschina* reunía buena parte de las características positivas para la práctica que promulgaba el socialismo, y rechazó el autoritarismo y los dogmas ortodoxos. Pero las teorías eslavófilas señalaban una y otra vez el factor moral, con su raíz en la ortodoxia cristiana, y no el político. Herzen intentó así acabar con la disputa entre eslavófilos y europeístas al incorporar el marxismo a la organización tradicional de *obschina*, pero pensadores como Dostoyevski y Aksánov no tardaron en manifestarse contra la interpretación socialista de la organización comunal campesino-ortodoxa rusa, que se traducían para ellos en una “teorización de la vida”. Estas fuerzas no tenían nada que ver con las “fuerzas vivas de la vida”. El hecho de aplicar modelos científicos a la *obschina*, acordes con la razón técnica ilustrada, la burocratizaba y trataba como una materia inerte.

Llegados a este punto, una vez que se han resaltado las líneas generales de los eslavófilos al respecto de la organización comunitaria tradicional rusa, quizás sea hora de decir que no pretendemos defender la misma con una suerte de nostalgia romántico-idealista sin ser conscientes de las condiciones reales de miseria económica y dificultades de vida de los campesinos rusos de la *obschina*. Qué oportuno es Chesterton en este aspecto, cuando afirmó que “sería ideal volver a las antiguas comunas rurales, si realmente fueran comunas”²⁸. Comenzamos el artículo partiendo del diagnóstico de la Modernidad que hicieron Polanyi y Marx, puesto que ellos consideraron que dicho fenómeno supuso una inversión en la relación hombre-economía: en ninguna otra cultura ni en ningún otro momento histórico, el hombre había quedado subordinado a las relaciones económicas, pasando a ser un mero engranaje en la maquinaria económica. Y puesto que así fue como dio inicio nuestro texto, quizás sería conveniente, llegados a este punto, analizar el fenómeno de la *obschina* ya no como una mera reproducción de aquello que dijeron sus defensores más conservadores, sino hacerlo en clave marxista (esto es, una clave eminentemente moderna).

²⁶ *Hitos*, Universidad de los Montes Urales, Svendlovsk, 1991, p. 86 (en ruso). Citado en Maleshev, Mijail; Emelianov, Boris; Sepúlveda Garza, Manola. *Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa*, op. cit., p. 103.

²⁷ Berdiaev, Nicolai, *El cristianismo y la lucha de clases*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, p. 35.

²⁸ Chesterton, Gilbert K., *Lo que está mal en el mundo*, op. cit., p. 56.

En el siglo XIX, con la irrupción de las reformas burguesas en el campo ruso, el liberalismo introdujo la superioridad de la propiedad privada frente a otras relaciones y veía en la gestión comunal algo bárbaro y subdesarrollado, que impedía el avance de la economía rural del país (y en general la sociedad entera). De ahí que, de un modo similar al español, en Rusia se diera una desamortización que pretendía equiparar la tierra a un bien más, como la casa o las herramientas, para que aquella pudiese venderse libremente. Y bien, las implicaciones de la liberalización del suelo por parte de los liberales han dado lugar a lo que algunos historiadores llaman la “desarticulación del comunal” (de nuevo, similar al caso español en el siglo XIX), que va más allá de sus consecuencias para la propiedad: es un proceso de introducción del capitalismo en el campo que supone la ruptura del entramado simbólico y tradicional campesino-comunitario y que lo sustituye por la lógica del mercado.

La irrupción de la lógica capitalista y el Estado liberal en la administración “científica” del suelo, de las comunas, estalla por completo la lógica económica campesina, puesto que se ve privada del recurso al comunal para paliar su miseria. El análisis marxista supo ver cómo la privatización despojó al campesinado de sus tierras y le convertía en fuerza de trabajo disponible para el nuevo capitalismo²⁹ (que culminaría en los grandes centros industriales, ya a comienzos del siglo XX, de San Petersburgo y Kazán, por ejemplo). A su vez, las corrientes historiográficas ecológicas han tratado de hacer ver cómo privatización de las tierras comunales no solo supusieron la privatización del suelo, como adelantábamos anteriormente, sino además la devastación de un modo de entender las intracomunitarias que no se reducían a lo meramente económico, sustituyéndolas por la lógica del capitalismo. El apoyo mutuo y la solidaridad vecinal surgida en torno a la gestión de la tierra desaparece progresivamente y se sustituye por la autoridad del mercado. Estas relaciones, encargadas en muchos casos de amortiguar los conflictos sociales en el seno de la comuna, es lo que el historiador marxista E. P. Thompson llama “economía moral”, presente en su obra *La economía moral de la multitud*, entendiéndola como relaciones comunitarias en las tradicionales comunas campesinas de ayuda y solidaridad mutuas.

Al fin y al cabo, creemos que aquello de lo que todos estos conservadores antropológicos estaban “dando alarma” era del carácter destructor del incipiente capitalismo, del peligro que éste suponía para las relaciones comunitarias, regidas por la tradición, la solidaridad y el apoyo mutuo, y cómo los modelos liberales, modernos, de acuerdo a una “razón pura”, de carácter científico-técnicos, podrían suponer la disminución e incluso destrucción de las relaciones de suyo no económico-técnicas, esto es, comunitarias. El pensamiento expuesto en el presente artículo de buena parte de los esclavófilos del siglo XIX no tendría ningún reparo en asentir, junto a uno de los filósofos que -a pesar de estar ya imbuido en unos esquemas modernos- supo ver como ningún otro el carácter destructor y revolucionario de la burguesía³⁰, Karl Marx, quien enuncia en *El*

²⁹ “La división y cercado de los campos, pastos y bosques comunales, privaba a los campesinos pobres de recursos y reservas a los que creían tener derecho, como parte de la comunidad que eran. El mercado libre de la tierra significaba que, probablemente, tendrían que vender las suyas; la creación de una clase de empresarios rurales suponía que los más audaces y más listos los explotaban en vez -o además- de los antiguos señores. Al mismo tiempo, la introducción del liberalismo en la tierra era como una especie de bombardeo silencioso que conmovía la estructura social en la que siempre habían vivido y no dejaba en su sitio más que a los ricos: una soledad llamada libertad”. Hobsbawm, Eric, *La era de la Revolución, La era de la revolución, 1789 – 1848*, Argentina, Planeta, 2009, p. 163.

³⁰ También son ilustrativas las palabras del historiador marxista Hobsbawm sobre el carácter revolucionario de la burguesía: “y tanto Gran Bretaña como el mundo sabía que la Revolución industrial, iniciada en aquellas islas

manifiesto comunista la famosa expresión: “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Nadie como Marx para destacar, con su gran claridad expositiva y agudeza, cómo la burguesía implantó la lógica del mercado disolviendo las relaciones comunitarias tradicionales y despotenciando todo el entramado simbólico que las atravesaba.³¹

En conclusión, esperamos que se haya mostrado de qué manera la polémica entre europeístas y eslavófilos en el seno de la sociedad rusa del siglo XIX y el carácter antropológicamente conservador de estos pensadores puede coincidir con no pocas de las reflexiones vertidas por otros reaccionarios europeos y, además, arrojar nuevas luces sobre el problema de la Modernidad.

por y a través de los comerciantes y empresarios cuya única ley era comprar en el mercado más barato y vender sin restricción en el más caro, estaba transformando al mundo. Nadie podía detenerla en este camino. Los dioses y reyes del pasado estaban inermes ante los hombres de negocios y las máquinas de vapor del presente”. Ibid., p. 163.

³¹ *Dondequiera que se instauró [la burguesía], echó por tierra todas las instituciones feudales, patriarcales e idílicas. Desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales y no dejó en pie más vínculo que el del interés escueto, el del dinero contante y sonante, que no tiene entrañas. Echó por encima del santo temor de Dios, de la devoción mística y piadosa, del ardor caballeresco y la tímida melancolía del buen burgués, el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas. Enterró la dignidad personal bajo el dinero y redujo todas aquellas innumerables libertades escrituradas y bien adquiridas a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar. Sustituyó, para decirlo de una vez, un régimen de explotación, velado por los cenales de las ilusiones políticas y religiosas, por un régimen franco, descarado, directo, escueto, de explotación.* Marx, Karl; Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, Madrid, Fundación Federico Engels, 1987, p. 18