Globethics Repository



Condiciones éticas de una revolución hoy [Ethical conditions of a revolution today]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Velasco Criado, Demetrio
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-14 06:55:26
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/221212

IGLESIA VIVA, nº 232, oct-dic 2007
www.iglesiaviva.org

Condiciones éticas de una revolución hoy

Demetrio Velasco Criado *

La primera cuestión que me plantea el ponerme a reflexionar sobre las condiciones éticas de una revolución, hoy, es la de la polisemia que acompaña a ambos términos del enunciado de este texto. Revolución y Ética han sido y siguen siendo motivo y expresión de posicionamientos ideológicos, éticos y políticos, diferentes e incluso contradictorios. Cuando E. Burke escribió sus "Reflexiones sobre la Revolución Francesa", obra que, como sabemos, se convirtió en la crítica canónica a la Revolución y que inspiraría a una interminable saga de importantes autores conservadores y contrarrevolucionarios, no lo hizo porque se sintiera o fuera un contrarrevolucionario, sino porque, como liberal inglés, defendía una forma razonable y verdadera de hacer la revolución, cual era la revolución inglesa. Para él, la Revolución francesa era una monstruosidad, desde todos los puntos de vista. El racionalismo abstracto que la inspiraba era fuente de despotismo, de violencia irracional y de todos los males derivados de un proyecto criminal. Las abundantes razones éticas y religiosas que Burke va desgranando a lo largo de su texto son las de un liberal conservador, que, con la lucidez y plasticidad del clásico, señala las contradicciones y aporías a las que estaba condenada la revolución francesa. Solamente corazones fríos y despiadados, como los de "los jardineros a la francesa", que trataban a la compleja y rica sociedad francesa como un jardín al que se le pueden aplicar las reglas de la aritmética y de la geometría, podían estar detrás de un proyecto así. Burke estaba firmemente convencido de que en la historia y en la vida de un pueblo

* *Iniversidad de Deusto. Bilbao*

los procesos de cambio y de transformación no deben suponer nunca una ruptura con el pasado o con el presente, y menos aún una ruptura violenta. Por muchas razones metafísicas que se puedan aducir, como las que daban los filósofos revolucionarios, lo metafísicamente verdadero, en cuestiones referidas a derechos y libertades, suele ser política y socialmente falso, decía Burke[1].

Obviamente, las razones de quienes, además de estar liderando y legitimando la Revolución Francesa, luchaban por hacerla viable y plausible, eran muy diferentes a los que ellos consideraban "prejuicios culpables" de Burke. Entendían que su revolución no sólo debía considerarse ética, sino que descalificaciones que se hacían de ella, como la de Burke, eran fruto de la ceguera y de la irracionalidad de una sociedad como la que representaba Versalles. La forma en que Payne le recuerda a Burke que la belleza estética de un mundo versallesco le deslumbra y le impide ver la realidad de una sociedad concreta, como la del Antiguo Régimen francés, que se muere de hambre, refleja un pathos ético que es difícil poner en cuestión[2].

Solamente una concienzuda tarea historiográfica nos permite dar razón del sentido, alcance y legitimación de cada proceso revolucionario

El ejemplo que acabo de poner es un botón de muestra de las posiciones encontradas que a lo largo de la historia se han venido dando a la hora de interpretar y valorar la compleja realidad de lo que denominamos revoluciones. Por eso, creo que no es superflua la tarea de conocer los argumentos que autores de ideologías diferentes han utilizado, cuando han calificado a las revoluciones históricas con epítetos valorativos o con denominaciones como burguesas, jacobinas, bolcheviques de terciopelo, naranjas u otros...

De hecho, cada vez más, somos proclives a hablar de revoluciones y de éticas, en plural. Cada vez más, hemos ido aprendiendo a ver que, en un mismo fenómeno revolucionario, como el de la Revolución francesa, se han desarrollado diferentes procesos inmanentes a la misma, con sujetos, intereses y lógicas contradictorios, en los que ha habido beneficiarios y perdedores, vencedores y vencidos. Asimismo, los discursos legitimadores que han acompañado a dichos procesos, o que los han interpretado más tarde, han sido también muy diferentes, por lo que no sería de recibo confundirlas en un mismo discurso revolucionario. Solamente una concienzuda tarea historiográfica nos permitirá dar razón del sentido, alcance y legitimación de cada proceso revolucionario. Aunque, obviamente, aquí no pretendo hacer nada de esto, creo que es útil tenerlo en cuenta, para no hacer un discurso ético descontextualizado y, por tanto, carente de toda virtualidad.

2 E.Burke. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa.* (1978). Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.
3 T. Payne. *Derechos del hombre.* (1977). Doncel. Madrid.

En cualquier caso, es imposible hablar hoy de la revolución y de sus condiciones sin referirnos a las referencias revolucionarias de la historia y sin leer a los clásicos que las han interpretado y legitimado. Sólo así podremos hablar de la forma menos inadecuada de lo que han significado como creaciones históricas relevantes y de lo que hoy pueden significar como referencias importantes para un momento de cambio social como el nuestro. De hecho, pocas veces la presencia de dichos clásicos revolucionarios ha sido tan significativa como lo es para las ideologías actuales más relevantes. Liberalismos, comunitarismos y republicanismos son en gran medida relecturas de sus obras y reinterpretaciones de los hechos revolucionarios.

La creación del "nuevo orden revolucionario" y la "constitución de la libertad".

Si, más allá de la polisemia del fenómeno revolucionario, tuviéramos que resaltar algún rasgo que sea común a todas las experiencias históricas que han merecido este nombre de revoluciones, hay una constante que parece serles común, como es la experiencia de un nuevo comienzo, de un nuevo origen, de un "nuevo orden ontológico revolucionario", en el que aparece la libertad del sujeto humano como valor y proyecto. a la vez. La novedad vivida como pathos, como experiencia de un momento inaugural, y la novedad percibida como logro histórico, como constitución de un mundo nuevo. H. Arendt subraya que solamente estamos autorizados a hablar de revolución cuando está presente este pathos de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de libertad, que no de liberación o sólo de liberación. Ni el cambio, ni la violencia en sí sirven para describir la revolución; sólo si son expresión de un nuevo origen, de un cuerpo político nuevo, con instituciones nuevas que garantizan la constitución de la libertad, podemos hablar de revolución[3].

El hecho paradójico de que las grandes revoluciones, como la americana o francesa, no comenzaran con este pathos de novedad, sino que lo hicieron como restauraciones o renovaciones de una situación anterior añorada, nos obliga a pensar sobre la dimensión "kayrótica" de la revolución. Es un acontecimiento que desborda a los que la protagonizan y que, de alguna manera, los arrastra hacia donde no quieren o no saben ir, a la vez que los electriza con una insaciable pasión por alcanzar un punto del que ya no se puede volver. Tocqueville ha expresado esta realidad con el uso de metáforas, que hablan de la revolución como un fenómeno irresistible e irreversible que arrastra a todos, como ocurrió con el Diluvio Universal[4].

3 H. Arendt *Sobre la Revolución* (1967). Revista de Occidente. Madrid. Pp 40-42.

4 A. De Tocqueville . *La Democracia en América.* (1963). Fondo de Cultura Económica. México/Buenos Aires; D. Velasco. "Tocqueville (1805-1859), dos siglos

J. Comblin, en un lúcido texto escrito en 1970, pero que tiene una sorprendente actualidad, titulado *Theologie de la Révolution*[5], y que se inspira en la obra de autores significativos como Heer o Moltmann, afirma que la revolución tiene sus orígenes en la fecundación de la política occidental por la idea cristiana de libertad. Siguiendo a la citada Arendt, suscribe que la verdadera revolución es un acto de "fundación de la libertad", pero añade algo que Arendt silencia y que para él es decisivo. La *constitutio libertatis* lo es no sólo en el sentido objetivo del genitivo, es decir, como el establecimiento de las instituciones políticas que garantizan la libertad (régimen político), al que se refiere Arendt, sino que lo es, también y sobre todo, en el sentido subjetivo, del dinamismo creador de la libertad, que engendra un mundo nuevo (libertad en acto y acto de libertad). Y, para resaltar el alcance que tiene esta diferencia, compara la concepción antigua de la libertad con la cristiana. Para los griegos, un hombre libre es el que no es esclavo ni depende de la voluntad arbitraria de un amo. La ley y las instituciones políticas son el signo y la garantía de su libertad, pero éstas no son efecto de la misma libertad sino un don de los dioses o de los sabios; en cualquier caso, son un marco exterior a la libertad en el que ni cabe la rebelión de los esclavos, ni tiene sentido la lucha por la libertad. Sin embargo, con el cristianismo, surge algo nuevo como es el movimiento que lleva a los esclavos a arrancar la libertad a sus amos y a construir un mundo en el que ya no existan ni amos ni esclavos. No es que ya no tengan importancia las instituciones de la libertad, sino que éstas estarán supeditadas a la capacidad creadora de la libertad que las constituye.

Con el cristianismo, surge el movimiento que lleva a los esclavos a arrancar la libertad a sus amos y a construir un mundo sin amos ni esclavos

No me voy a detener aquí, en la descripción llena de ricas observaciones y sugerencias que el autor hace de los cuatro momentos en que esta libertad ha sido el hilo conductor de las grandes revoluciones de la historia de Occidente: la *libertas Ecclesiae* (la creación de una nueva sociedad, representada en la Iglesia, frente al imperio sacralizado y totalitario del mundo antiguo); la *libertas cristiana* (la reivindicación de la libertad del cristiano frente a las estructuras clericales de la cristiandad, liderada por la reforma y el puritanismo); la *libertad del ciudadano* (revoluciones liberales, americana y, sobre todo, francesa); la *revolución social* (revoluciones socialistas). Solamente quiero concluir

después", en *Estudios de Deusto,* vol 53/I, 2005, pp 183-250 y particularmente la nota n. 31, pág. 200.

5 J. Comblin, *Theologie de la Révolution*. (1970) Éditions Universitaires. Paris

con él que, a pesar de tantos siglos de experiencias revolucionarias, sigue pendiente la lucha por la constitución de la libertad, ya que, detrás y después de cada proceso revolucionario, ha surgido una tendencia a sacralizar un momento o aspecto del mismo y a imponerlo como canónico y normativo para todos. Obviamente, éste fue el objetivo de quien se convirtió en el beneficiario neto de la nueva situación creada con la revolución. Así ocurrió con la "libertas ecclesiae", que dejó de ser la lucha por la constitución de la libertad frente al totalitarismo, para convertirse en la defensa a ultranza del poder de la Iglesia frente a quienes consideraban dicho poder como un obstáculo para el ejercicio de la libertad. La defensa de la libertad de la Iglesia, que se sentía amenazada por la libertad revolucionaria, convertía a la misma Iglesia en enemiga de la revolución por la constitución de la libertad. Algo similar ocurrirá con los demás momentos revolucionarios. La burguesía francesa pensó que la revolución había cumplido con su objetivo cuando sus intereses estuvieron asegurados y, desde entonces, se empeñaron en deslegitimar a quienes movidos por el espíritu revolucionario querían profundizar en los ideales de la libertad, la igualdad y la fraternidad. El socialismo revolucionario era, para ellos, el enemigo de la Revolución. Asimismo, para los socialistas en el poder, los revolucionarios que se empeñaron en seguir luchando por la "constitución de la libertad" eran los enemigos del pueblo y había que deshacerse de ellos.

A pesar de todo, la historia de las revoluciones no ha sido en vano. Aunque el triunfo de la idea y del pathos de la libertad no haya sido el deseable, su huella se manifiesta con claridad en algunos logros que ya se nos han hecho irrenunciables y que nos permiten decir que la historia de Occidente es en buena medida la de sus revoluciones. La secularización de la sociedad y del poder frente a la sacralización de los mismos; la liberación de la fe de la dominación clerical; la imposición de los derechos individuales y el derecho de todo ser humano a participar en el bienestar económico y social son algo más que ideas abstractas. Son formas de emancipación que han logrado su positivación jurídica y política y que han posibilitado la creación de nuevas estructuras sociales. La creación de un "nuevo orden ontológico revolucionario" es una realidad y, en su nombre, se puede y se debe declarar ilegítimo cualquier proyecto que intente negar o impedir la "fundación de la libertad".

Esta nueva autocomprensión de lo humano y de lo sociopolítico que consideramos un fruto de las revoluciones tiene un carácter eminentemente ético. La libertad y la igualdad se han convertido en banderas que, junto a su constitutiva dimensión utópica y a su virtualidad necesariamente crítica de cualquier relación humana que refleje dominación o privilegio, van a mostrar, también, la dificultad que encuentra todo proyecto revolucionario para constituir la libertad sin dominación. Si bien, como hemos podido ver, la dialéctica histórica concreta se ha definido en gran medida por el binomio revolución-restauración, de tal

forma que la afirmación de Tocqueville de que "la historia muere perpetuándose" parece reflejarla fielmente, conviene preguntarse por las dialécticas asociadas a ella, como son : libertad y lucha por el poder, control del estado y organización social, o revolución y reforma. En la forma en que se desarrollan estás dialécticas se construyen o se niegan las condiciones éticas de una revolución.

De la Revolución política la revolución social

La mayoría de las revoluciones que se han realizado en nombre de la libertad han sido revoluciones políticas. La toma del poder político y la afirmación de una nueva soberanía nacional o popular parecen haberse convertido en el objetivo último de dicha libertad. Pero, como bien sabemos, la revoluciones políticas han fracasado, en gran medida, en su proclama de universalizar la libertad creando las condiciones materiales que la garanticen para todos. Aunque es verdad que no hay que confundir la liberación con la libertad, ya que ésta exige algo más que las condiciones materiales de la liberación, no deja de ser menos cierto que, sin liberación de la pobreza y de las estructuras de dominación y explotación, la revolución política sigue teniendo delante una gran asignatura pendiente y, en la medida en que no la supere, estará deslegitimándose a sí misma. La revolución social es el gran test para cualquier proyecto revolucionario. Su fracaso histórico va a pesar como un losa sobre los sucesivos momentos revolucionarios y sigue siendo todavía, hoy, el gran tema debatido en los círculos más radicales y "revolucionarios".

La revolución social requiere, como planteaba Bakunin, que el pueblo se exprese libremente a través de la "asociación libre de asociaciones populares" y que construya unas nuevas relaciones sociales en las que nadie pueda dominar a nadie, porque "cada uno es hijo de sus propias obras".

2. La revolución en el pensamiento actual

El pensamiento hegemónico actual es contrario a la revolución

No es fácil hacer un diagnóstico adecuado de la forma en que el pensamiento de nuestros días afronta la cuestión de la revolución. Es obvio, por un lado, que el pensamiento hegemónico, abrumadoramente mayoritario, no sólo no es favorable a proyecto revolucionario alguno, sino que, por el contrario, considera la revolución como algo ajeno y extraño a la verdadera cultura política. La hegemonía, ya secular, de las políticas reformistas y socialdemócratas ha convertido la revolución en algo obsoleto, por anacrónico. El auge de los neoliberalismos y neoconservadurismos de las últimas décadas ha acabado por enterrar en el imaginario social hegemónico la necesidad de una revolu-

ción[6]. Las sociedades del bienestar, construidas conforme al paradigma del individualismo propietarista, están demasiado ocupadas en perseguir sus objetivos de crecimiento económico, bienestar y seguridad, como para plantearse la necesidad y la urgencia de una revolución, que, como veremos más adelante, debe ser expresión de un imperativo moral y de una conciencia clara de que otro mundo diferente es necesario y posible.

Numerosos análisis han recalcado la profunda y ya larga crisis que aqueja al pensamiento y a la praxis de la izquierda, en general, y a los partidos que la representan, en particular. Los ideales revolucionarios (libertad, igualdad, justicia y solidaridad internacional, con lo que suponen de sacrificio, austeridad y transferencia de lo propio a los demás) parecen algo anacrónico para sociedades que están volcadas en la búsqueda obsesiva de su propio bienestar y seguridad. Como diagnosticaba proféticamente Tocqueville, las sociedades democráticas, instaladas en el viejo paradigma del bienestar y la seguridad, son alérgicas a las revoluciones. El propietarismo y el consumismo las anestesian y las hacen proclives al benévolo y masivo despotismo que degrada a los hombres sin atormentarlos. La revolucionaria constitutio libertatis no encuentra suelo propicio en nuestras sociedades democráticas[7].

Las sociedades democráticas, instaladas en el viejo paradigma del bienestar y la seguridad, son alérgicas a las revoluciones

Afortunadamente no todo el mundo piensa así y existen, también, en nuestras sociedades, personas y grupos que siguen viendo la revolución como una necesidad y se empeñan en hacerla viable y plausible. Además, conviene no olvidar que la mayoría del mundo no vive en el "occidente revolucionario". La inmensa mayoría de la población mundial vive en condiciones de pobreza y de dominación que objetivamente están demandando una "revolución". De hecho, los movimientos revolucionarios más significativos delas últimas décadas han surgido en espacios de América latina o Asia, azotados por las peores lacras de la injusticia y de la dominación arbitraria. Esto debe obligarnos a resituar la idea revolucionario de la constitutio libertatis.

6 Véase R.Simoni. "¿El mundo es de derechas?", en *Claves de Razón Práctica*, n. 174. julio-agosto de 2007, pp 14-25.

7 A. de Tocqueville reitera que "los hombres de las democracias no sólo no desean naturalmente las revoluciones, sino que las temen. No hay revolución que no amenace a la propiedad privada. La mayor parte de los que habitan los países democráticos son propietarios y viven en la condición en la que los hombres dan más valor a su riqueza...Por eso, en las sociedades democráticas, la mayoría de los ciudadanos no ve claramente lo que puede ganar en una revolución, y sabe muy bien lo que puede perder". (*Democracia en América.II, 3ª parte, cap. XXI* "Por qué llegan a hacerse raras las grandes revoluciones". FCE, México/Buenos Aires. 1963, pp 586-587).

Mi pretensión, aquí, es simplemente subrayar la forma en que algunos grupos minoritarios más significativos siguen afanados en una nueva y verdadera "fundación de la libertad", en un momento en que la situación de nuestro mundo exige poner en juego el ejercicio de la libertad tanto en su sentido objetivo como subjetivo.

Las corrientes "revolucionarias" en nuestros días.

Wallerstein[8] recuerda que 1968 reflejó la acusación de los revolucionarios contra la "vieja izquierda" y su pretensión de conquistar o mantener el poder en el seno de los Estados. A pesar de que "la revolución mundial" de 1968 fue sofocada y de que, a lo largo de las tres décadas siguientes, cayeron la mayoría de los regímenes de dicha izquierda, especialmente el de la URRS, los ideales que inspiraron el 68 no sólo han seguido alimentando las desilusiones ante lo existente, sino que han empujado a algunos movimientos de oposición a reafirmarse en ellos y, sobre todo, a revisar a su luz su propia estrategia política histórica. Wallerstein señala tres estrategias ensayadas en estas tres décadas posteriores a 1968, para, desde ellas, tratar de explicar el significado y alcance del Foro Social mundial como espacio revolucionario: la de los diversos maoísmos, inspirados en la revolución cultural china, de efímera existencia; la de la "nueva izquierda", que prioriza la urgencia de aquellos cambios sociopolíticos que para la vieja izquierda eran secundarios porque los consideraba el resultado de la conquista del poder estatal centralizado (feministas, verdes, movimientos etnoculturales, sexuales,etcétera). Entre las tendencias más relevantes de esta nueva izquierda estatalista, se refiere a los movimientos que buscan reactivar las posiciones de los antiguos adversarios de la vieja izquierda estatalista (como los anarquistas y los nacionalistas culturalistas); a los que denuncian toda orientación estatalista (como los verdes); a la estrategia que, en los años ochenta, se centra en la defensa de los derechos humanos, minorías étnicas y otras cuestiones dejadas de lado o conculcadas por la vieja izquierda, en su ejercicio del poder. Los grupos que adoptan esta última estrategia se organizan en ONG de cuyas virtualidades y deficiencias tenemos cada vez más clara conciencia.

Los ideales que inspiraron el 68 no sólo han seguido alimentando las desilusiones ante lo existente, sino que algunos movimientos de oposición se reafirman en ellos

El Movimiento en que se centra especialmente, por su relevancia actual, es el que comenzó llamándose de antiglobalización y, más tar-

8 I. Wallerstein. «Nuevas revueltas contra el sistema», en *New Left Review* n. 18 (2003), pp 93-110; «Les dilemmes du concept d´espace ouvert. L´ avenir du FSM», en *Révue internationale des Sciences Sociales*, n 184 (2004), pp 697 ss.

de, de Altermundialización. Es la experiencia más importante, hoy, a la hora de repensar las estrategias antisistémicas. Aunque es difícil fechar con exactitud su inicio, Wallerstein cita tres momentos simbólicos, todos ellos en América: la revuelta zapatista (1994); las movilizaciones contra la OMC (Seattle, 1999); la primera cumbre del Foro Social Mundial (Portoalegre, 2001). El Foro Social Mundial (FSM) es, ahora, el referente más relevante para pensar sobre el tema que nos ocupa.

J.F.Day, en interesante texto, dedicado a analizar el radicalismo revolucionario en los novísimos movimientos sociales[9], con el que se siente identificado, busca rastrear la emergencia de unas nuevas relaciones sociopolíticas construidas al margen de la tradicional "hegemonía" que imponen los poderes políticos tradicionales y se pregunta por su viabilidad. Según Day, la lucha revolucionaria occidental, especialmente la liberal, aunque no sólo ella, ha acabado siendo una lucha por el monopolio de la dominación social y política, a la vez coercitiva y consensuada. Tras ella, el Estado moderno y el capitalismo liberal no solamente han convivido, sino que se han reforzado mutuamente y han ejercido una hegemonía y una dominación constantes sobre la sociedad. Aunque es verdad que la contestación ha tenido cabida dentro del sistema, legitimándose así la construcción del consenso, éste no ha alcanzado nunca una verdadera calidad democrática. Con el neoliberalismo dicha hegemonía y dominación se ha hecho más explícita y compleja, a la vez que menos proclive a admitir el disenso. No faltan autores que, refiriéndose a esta última etapa, hablan de un "fascismo social" que amenaza con vaciar a la política de su dimensión virtualmente democratizadora[10].

Para Day, se trata de romper con el imaginario revolucionario de teóricos liberales como Hobbes, Locke o Hegel, que vinculan la causa de la libertad a la de la constitución del Estado. Así se ha perseguido y neutralizado, es decir liquidado, a sus enemigos, de tal forma que la hegemonía del poder político revolucionario, incluido el socialista, se ha entendido como dominio de la sociedad por la doble vía de la coerción y del consenso. Gracias al Estado, se argumenta, nos libramos de

9 R.J.F. Day. *Gramsci is dead. Anarchist Currents in the Newest Movements.* (2005). Pluto Bass (London)/Between the Lines (Toronto)

10 B. De S. Santos. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.* (2005)). Trotta. Madrid. "El fascismo social"... "no se trata, como en los años treinta y cuarenta, de un régimen político sino de un régimen social y de civilización. El fascismo social no sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo sino que la fomenta hasta el punto de que no resulte necesario, ni siquiera conveniente, sacrificarla para promover el capitalismo", y señala como formas de esta sociabilidad fascista las siguientes: el fascismo del apartheit social, como segregación social de los excluidos; el fascismo del estado paralelo; el paraestatal; el fascismo territorial; el populista; el de la inseguridad; el financiero, pp 353-356).

la recaída en el "estado de naturaleza", esa metáfora coetánea de la revolución moderna.

Pero no es fácil romper con la lógica hegemónica de la dominación, como lo muestran, hoy, posiciones liberales y posmarxistas, que han creído que era posible superarla profundizando en la lógica del pluralismo liberal. Así, el ejemplo de un multiculturalismo, que busca el reconocimiento de las diferencias y la afirmación de las identidades por la vía del sistema estatorregulador, sirve a Day para resaltar que se sigue pensando en la paradójica creencia de que la dominación estatal es necesaria para conseguir la libertad. El Estado aparece como un árbitro que, a instancias de quienes se sienten agraviados, impone una "política de demandas y de reconocimientos", y desde su conciencia monológica dispensa derechos y privilegios a quien él decide. Asumir esto equivale, para Day, a renunciar a la creación autónoma de una vida vivida en comunidad con otros y a someterse a unas estructuras de poder que lo más que logran es satisfacer una lógica deshumanizadora, como es la del deseo. Esta lógica nada tiene que ver con la libertad revolucionaria. El gran problema de la tradición política occidental y de sus proyectos revolucionarios es que ha creído que para lograr el cambio radical hay que mantener la hegemonía del poder. Esto equivale no sólo a alimentar el deseo de dominar a los demás, siempre que se pueda, sino, también, el deseo de ser dominado por los demás. El Estado, dice, sumándose a la opinión de postestructuralistas como Deleuze o Guattari, requiere sujetos que quieren ser dominadores y reprimidos, a la vez; que quieren intercambiar su autonomía por la seguridad que él promete yque, de hecho, incapacita a individuos y comunidades.

El camino es el la construcción de espacios minoritarios, pero alternativos en todos los ámbitos: culturales, políticos y económicos

El reto, ahora, consiste en demostrar que cada vez más gente y en más lugares logra superar tanto su deseo de dominar a los demás como el de ser dominada ella misma. El reto es demostrar que es posible escapar a la lógica de la hegemonía. Afortunadamente, dice Day, hay numerosos grupos que trabajan por esta alternativa y en su libro estudia algunos de los más relevantes. Los califica de "activismo radical contemporáneo" y sitúa sus raíces en los Nuevos Movimientos Sociales de los años sesenta, así como en las viejas tradiciones del socialismo marxista y anarquista. Luchan por cambiar de raíz formas y contenidos de dominación y explotación (como el patriarcalismo o la soberanía política), y se esfuerzan por construir alternativas a los mismos. Tratan de crear un mundo más no-hegemónico que contrahegemónico, en el sentido de que buscan basar sus relaciones en la "afinidad" entre comunidades que se interrelacionan en forma de red de redes y que se multiplican continuamente. Su creatividad y sociabilidad humana generan lo radicalmente nuevo y sólo un análisis multidimensional puede dar razón de su riqueza. Tratan de compartir com-

promisos ético-políticos que permitan alcanzar la solidaridad suficiente para crear alternativas sostenibles al orden neoliberal. El modelo concreto que propone es el de "los zapatistas". Cita una respuesta del subcomandante Marcos, en una entrevista en que se ponía en duda su sexualidad, que refleja la visión de esta solidaridad global. "Sí, Marcos es gay. Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indio maya en las calles de San Cristóbal, judío en Alemania, gitano en Polonia, mohawk en Québec, pacifista en Bosnia, una mujer soltera en el metro a 10 p. m., un campesino sin tierra, un miembro de una pandilla de barrio, un trabajador en paro, un estudiante desdichado y, por supuesto, un zapatista en las montañas. Marcos es cualquier minoría explotada, marginada, oprimida, que resiste y dice "basta". Es cada minoría que ahora está comenzando a hablar y cada mayoría que tiene que callarse y escuchar. Él hace incómoda la buena conciencia de quienes están en el poder. Éste es Marcos"[11].

Day, consciente de que un mundo cada vez más complejo y plural es imposible construirlo desde la lógica convencional de la integración, bajo la coerción y el consenso del Estado, cree que el camino es el la construcción de espacios minoritarios, pero alternativos en todos los ámbitos: culturales, políticos y económicos. Ejemplos como los zapatistas, Porto Alegre, el Estado de Kerala (India), Christiania (Holanda) o economías de trueque que funcionan como mercados alternativos, o economías participativas, serían formas concretas de comunidades alternativas.

El autor es, también, consciente de que lo que analiza y él mismo propone es minoritario y utópico, por lo que no rechaza totalmente ni en todos los casos los programas reformistas o revolucionarios convencionales. Pero quiere resaltar las limitadas perspectivas de éstos y, sobre todo, subrayar la necesidad de explorar mejor las estrategias y tácticas no hegemónicas. Ante las muchas disfunciones y distopías que genera el sistema hegemónico, debemos elegir entre la anarquía y la posible catástrofe o la utopía anarquista de configurar sociedades construidas desde la acción libre en todas las esferas de la vida social. La lógica de la afinidad libertaria es menos utópica, dice Day, que otras formas revolucionarias, ya que es eminentemente práctica y posibilita la construcción de espacios nuevos y viables, realmente alternativos.

Aunque no sea muy satisfactoria la respuesta de Day, me parece muy interesante y útil su obra, tanto por los análisis críticos que hace de la tradición anarquista (Bakunin, Kropotkin, Landauer, etc.,), como de los teóricos del marxismo autonomista (Hart y Negri) y los posta-

11 Entrevista aparecida en *People´s Global Action* (2002). Ver Day, op cit., p. 201

narquistas, entre los que sitúa a autores como Deleuze, Guattari , Foucault, Derrida, etc., así como de las muchas y sugerentes propuestas que va desgrananado a lo largo del texto. Hay un autor, al que Day apenas dedica un par de páginas, pero que está teniendo especial resonancia, como es J. Holloway[12]. Me referiré a él, al tratar de la "nueva" fórmula de "cambiar el mundo sin tomar el poder".

3. Las condiciones éticas de la revolución

La revolución como expresión de un imperativo ético

Si la libertad es constitutiva de la Revolución, la primera condición ética que debe reunir cualquier proyecto revolucionario es la búsqueda inequívoca de la constitución de la libertad. Kant, en un texto en el que se planteaba el futuro de la humanidad y en el que se preguntaba si éste era tendente al progreso o no, contestaba afirmativamente. La prueba de su optimismo estaba, según él, en la Revolución francesa, entendida como un signo histórico de carácter universal. En ella, más allá de las particulares contingencias históricas que preludiaban catástrofes o terrores, se mostraba una clara tendencia hacia el progreso moral. Quienes en ella luchaban compartían el imaginario ilustrado de una vida social organizada en clave racional y moral, y susceptible de universalizarse para toda la humanidad. El proyecto kantiano del derecho a constituir la libertad con autonomía y a garantizar la paz entre los pueblos rezumaba este imperativo moral. Reflejaba la vocación humana a la "mayoría de edad" y a la emancipación de toda dominación y dependencia[13].

Hay que hacer la revolución, no porque la coyuntura sea favorable o porque las ideologías hegemónicas sean proclives a promoverla, algo que es obvio que no ocurre, sino porque la causa de la libertad humana, en el sentido más integral del término, está en juego. Es importante subrayar esto, en nuestros días, cuando el imaginario social hegemónico cree que nuestras sociedades son razonablemente justas y libres, y ven en la revolución más una amenaza al bienestar y al orden que una

12 J. Holloway. Change the World without Taking the Power (2002). Traducción castellana en *Revista herramienta*. Buenos Aires/Univ.Aut. de México (2002); Charla en Bilbao sobre el mismo tema (7/V/2006). Hay otros textos de interés, que quieren ofrecernos un mapa de los movimientos de carácter revolucionario que se dan en nuestro contexto europeo, especialmente en el ámbito francés e italiano. Recomiendo al lector la obra de Ph. Raynaud.*L´extrême gauche plurielle* (véase la contestación que el autor da a comentarios críticos de su obra en *Le Débat.* Pp 110-111) o el artículo de M.C. Granjon. "Les courants hipercritiques de la démocratie liberale », en *Esprit*, oct. 2003, pp 83-119.

13 I. Kant. "Si el género humano está en constante progreso hacia algo mejor", en *Escritos Políticos.* (1798)

garantía de constitución de la libertad. Pero, si el imperativo moral que lleva a la revolución nace de la conciencia de que no se puede seguir viviendo así, en un presente indeseable y portador de enormes amenazas para nuestro futuro, en una situación de dominación y servidumbre en la que las estructuras sociales bloquean toda relación humana libre y justa, parece que en nuestras sociedades este nivel de conciencia posible dista mucho de haberse convertido en conciencia real. En efecto, la hegemonía de una cultura del bienestar, del crecimiento y del orden puede ser vivida sin hacerse cargo del proceso de deshumanización y de injusticia que lo acompaña. Nuestra implicación y complicidad con los procesos sociales y con las estructuras de dominación que estos conllevan puede ser enorme, sin que seamos conscientes de cómo afectan a nuestra forma de pensar, a nuestras aspiraciones y a nuestras relaciones con los demás. Es obvio que los diagnósticos que nos hablan de la brecha criminal entre ricos y pobres que divide nuestro mundo, o de los riesgos que un uso irresponsable de los medios tecnocientíficos acarrea para el ecosistema y para la humanidad, no deben parecernos suficientemente realistas a quienes somos los beneficiarios de esta forma de vida, sobre todo si lo hacemos bajo los efectos de la anestesia moral. Si es certero el diagnóstico de que el polo rico de la dialéctica criminal mencionada padece, como dice la *Sollicitudo rei Socialis*, de "nihilismo moral", difícilmente puede darse, hoy, entre nosotros, una revolución que sea expresión de un imperativo ético.

Hay que hacer la revolución, no por coyuntura favorable o por ideología hegemónica, sino porque la causa de la libertad humana, en el sentido más integral, está en juego

La "razón indolente", como B. De Sousa Santos llama a la aceptación del statu quo y de sus legitimaciones jurídicas y políticas, así como a la renuncia resignada a cambiarlo, es hoy la razón hegemónica y es necesario tenerlo en cuenta para saber la envergadura de una empresa que se quiere revolucionaria[14].

A pesar de lo dicho, es posible que se esté formando esta conciencia revolucionaria por razones distintas a las kantianas, menos racionales y más lúgubres que éstas, como son las que se alimentan de la inseguridad y del miedo al futuro que nos espera, si seguimos viviendo como lo hacemos ahora. En efecto, cuestiones relacionadas con el futuro de nuestro planeta (cambio climático, deterioro del ecosistema, saqueo de los recursos) o con el futuro de la especie humana (biotecnologías, guerras, hambre, terrorismos) nos obligan a pensar que es incompatible seguir luchando por la supervivencia, como ahora lo hacemos, y aprender, a la vez, a vivir con y en libertad, como seres

14 B. De Sousa Santos. *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (2003). Desclée de Brouwer. Bilbao.

humanos que somos. Quizá sea hoy un momento más propicio que otros para que emerja la conciencia de que estos graves problemas no se resuelven con las viejas fórmulas del crecimiento económico, del control tecnocientífico y de un orden político regido por la lógica de la hegemonía. Quizá el miedo y la inseguridad estén detrás de una emergente ética dela responsabilidad, como la propugnada por H. Jonas. En cualquier caso, parece que está cuajando la convicción de que ya no podemos volver al viejo esquema hobbesiano para solucionar los graves problemas que hoy tenemos planteados. La construcción de la libertad, hoy, exige una nueva constitución de la libertad, en el sentido objetivo y subjetivo de la expresión.

El imperativo moral que puede estar emergiendo entre nosotros tiene más que ver con una experiencia de nuestra historicidad, vivida como una expresión negativa, de miedos y amenazas, pero concreta, que con un imperativo categórico abstracto y universal como el kantiano. E. Garzón Valdés ha hablado de "una via negativa" para la fundamentación moral del rechazo. La experiencia de que estamos siendo dominados por un sistema que parece un muro infranqueable despierta en nosotros la necesidad de destruirlo y convertimos su destrucción en un proyecto vital. Este proyecto es la expresión de la libertad que se realiza frente a unas estructuras sociales que no son inertes, sino que encubren relaciones de privilegio y de dominación.

Es posible y necesario desarrollar una acción estratégica radical, empezando por analizar las brechas y posibilidades que la situación actual presenta

Creo que es posible y necesario pensar éticamente en todas estas cuestiones y empezar a desarrollar una acción estratégica radical, comenzando por analizar las brechas, intersticios y posibilidades que la situación actual presenta. Creo que, a pesar de todo, sigue existiendo una carga de subjetividad (apetitos, deseos, voluntad) y de arbitrariedad (en las tomas de decisión), que son fuentes inesperadas y difícilmente predecibles de transformación de lo real. No me refiero al voluntarismo ciego, sino a la capacidad humana de asumir un compromiso radical cuando se descubre, lo que Maquiavelo llamaba, la "verdad eficaz y efectiva" de la situación en la que se vive. Compromiso radical significa que no se es ni se puede ser neutral a la hora de valorar la situación, bien sea la que nos parece la privilegiada del adversario o la que nos parece inviable de quien lo denuncia[15].

La conciencia de que "otro mundo es posible".

En unas sociedades que viven entre el frenesí del bienestar material y el miedo a catástrofes apocalípticas, la libertad revolucionaria sólo

15 Vér Gopal Balakrishnan. "Futuro desconocido. Maquiavelo para el siglo XXI", en *New Left Review*, n. 32 (2005), pp 5-19)

puede emerger en la medida en que vaya creándose una conciencia de que "otro mundo es posible". Una segunda condición para que pueda darse la revolución es, en efecto, el nacimiento de lo nuevo, fruto de la actividad creadora de la libertad humana. Una libertad que nos capacita para imaginar un mundo nuevo que deje atrás las estructuras de dominación y las relaciones desigualitarias entre personas y grupos humanos. Se trata de crear una nueva cultura de la política, que no se reduce a una nueva metodología en la gestión del poder, sino que implica una nueva forma de pensar y de vivir las relaciones humanas. En un mundo cada vez más interdependiente y plural, la novedad del cambio pasa por la construcción de un mundo más solidario, lo que exige la deconstrucción y reconstrucción de lo que somos y pensamos. En estos tiempos proclives a las afirmaciones y políticas identitarias hay que hacer posible una nueva forma de autonomía, que no necesite la independencia para salvaguardar pretendidas autenticidades o purezas exclusivas y excluyentes, sino que asuma la interdependencia como expresión del mestizaje que nos constituye.

Ante tanto fatalismo fúnebre que anuncia el fin apocalíptico, no se trata de desconocer o devaluar, también, el terrible diagnóstico que analistas razonables nos dan del futuro previsible. Se trata de aprender a usar los frenos de emergencia para detener esta forma de hacer la globalización y de gestionar el planeta. Se trata de creer que aún estamos a tiempo de cambiar radicalmente de rumbo. Debemos acabar con el empeño suicida de tener, dominar y explotar más, para ser más, y aprender el nuevo camino de tener y dominar menos, para vivir mejor. Se trata de poner todo lo que tenemos, riqueza, ciencia y poder, al servicio de lo que somos y no al revés.

Aunque toda revolución es un logro parcial, debemos garantizar su permanencia para la posteridad. La eficacia y durabilidad de las revoluciones no dependen sólo de haber conseguido impedir que pervivan realmente las formas de dominación y privilegio formalmente abolidos, sino, sobre todo, de la capacidad para crear nuevas relaciones de libertad y nuevas instituciones de libertad que las garanticen. Si la secularización del poder, la laicidad, la libertad frente a los poderes y la igualación de condiciones han sido logros parciales de las revoluciones históricas, que nos parecen irrenunciables e irreversibles, lo revolucionario, ahora, es crear las nuevas formas de relaciones libres y de instituciones de libertad que las garanticen y que, además, las hagan históricamente suficientes frente a los nuevos retos de nuestro mundo.

Una revolución al servicio de la constitutio libertatis, hoy.

Para que una revolución sea un acto de libertad y se haga al servicio de la constitución de la libertad no basta con sentir la necesidad imperiosa de hacerla y con creer que es posible, sino que es imprescindible, además, afrontar la cuestión clave de cómo hacerla viable y plausible.

Si, como hemos visto, nuestras sociedades son reacias al necesario cambio radical; si hay demasiada gente que no sólo está dispuesta a dominar a los demás, sino que como dijera E. De la Boëtie, en una inmensa mayoría domina el espíritu de la servidumbre voluntaria, ¿qué podemos hacer para que cada vez más un mayor número de gente escoja una vida de autonomía más que de supervivencia?. ¿Cómo podemos ir creando un imaginario nuevo, que se vaya haciendo hegemónico, que prime la lógica del ser sobre la del tener, la de la libertad sobre la de la seguridad, etcétera? ¿Cómo crearemos las instituciones políticas y jurídicas que sirvan, de verdad, para la emancipación y realización de seres humanos libres, y no para su dominación y control? ¿Las instituciones vigentes con susceptibles de convertirse en instrumentos y lugares al servicio de la constitutio libertatis? ¿Qué debemos pensar de los argumentos que hemos visto utilizan hoy quienes se sitúan en la vanguardia revolucionaria y, sobre todo, de las prácticas "revolucionarias" que aquellos generan? ¿Es posible cambiar el mundo sin tomar el poder y sin usarlo hegemónicamente?

¿Cómo crearemos las instituciones políticas y jurídicas que sirvan, de verdad, para la emancipación y realización de seres humanos libres, y no para su dominación y control?

Quizá son demasiadas preguntas para responder ahora o quizá sean preguntas a las que no es posible responder todavía. Recuerdo haber leído en algún sitio que, cuando a finales de los años 70 del pasado siglo, le preguntaron al primer ministro chino Chu en Lai por los efectos de la Revolución francesa en el mundo, contestó: "Aún es demasiado pronto, para saberlo". Seguramente es prematuro e imprudente pretender dar una respuesta adecuada a cuestiones como las aquí planteadas, pero, como hemos dicho antes, es imprescindible pensar en ellas éticamente.

4. ¿Cambiar el mundo sin tomar el poder?

Una de las condiciones irrenunciables de los nuevos libertarios y nuevos comunistas para poder cambiar el mundo es hacerlo sin conquistar el poder político y, más aún, sin imponerlo prácticamente. ¿Es esto posible o es, más bien, una pretensión indebida por ineficaz y, a la postre, irresponsable?

En otro momento y lugar he reflexionado detenidamente sobre esta cuestión y mi conclusión era bastante crítica sobre la "verdad efectiva" del discurso libertario[16]. Es cierto que pocas lecturas son tan gratificantes y provechosas como la obra de M. Bakunin, cuando se trata de

16 D.Velasco. *Ética y poder político en la obra de M. Bakunin.* (1993). Universidad de Deusto. Bilbao.

iluminar una mirada crítica y catártica del mundo en que vivimos. Pero, después de leerla, uno tiene la sensación de que esta mirada es, a la vez, la mirada enfebrecida del viejo Bakunin, fatigado y enfermo, en plena hegemonía prusiana, citando un proverbio chino: "Cuando ya has repicado las campanas, baja del campanario".

Creo que, hoy, vivimos un nuevo momento en el que, tras las grandes decepciones del pasado y ante los miedos e inseguridades con que nos amenazan el presente y el futuro inmediatos, asistimos a un resurgir y a una metamorfosis de lo libertario. Me parece oportuno ver qué hay de contribución novedosa y útil, tanto para lograr una crítica catártica de lo existente, como, sobre todo, para una praxis transformadora de la realidad.

Ante la incapacidad de la izquierda para liderar un proceso de cambio radical, los planteamientos de algunos movimientos, que se presentan como radicales y alternativos, sorprenden por su premisa fundamental: rechazan la posibilidad de derrotar revolucionariamente al capitalismo y al Estado, a través de la conquista del poder político, y, por tanto, dejan de lado los convencionales análisis de clase, de la construcción del sujeto revolucionario y de su organización. Un autor que representa esta posición de forma cada vez más notoria y discutida es J. Holloway, al que ya nos hemos referido, por el tono provocador y pretencioso de su texto. Se considera un seguidor de Marx, aunque poniendo en tela de juicio sus categorizaciones fundamentales de la realidad.

La obra de Holoway comienza con un grito, el de millones de gente, millones de veces repetido, que grita el "no" al mundo que tenemos. Es un grito contra el capitalismo, que es una catástrofe, y proclama la necesidad de una revolución, entendida como cambio radical de la sociedad. Hasta ahora, las revoluciones han fracasado porque han llevado el gusano en su propio fruto y han sido víctimas del pecado original del estatismo. Pretender la emancipación a través del poder político y, en concreto, del poder del Estado, se ha mostrado un camino fracasado y, hoy, imposible. Para Holloway, la soberanía estatal sería una forma perversa de perpetuar el conflicto social y definiría la división entre ciudadanos y no ciudadanos.

Otra fuente de errores estratégicos del movimiento revolucionario ha estado en su olvido de la crítica del fetichismo marxiana. Como sabemos, el fetichismo de la mercancía concentra la crítica de la sociedad burguesa y de la economía política, al explicar la perversa inversión que en ellas se da entre los sujetos (convertidos en objetos) y los objetos (dinero, máquinas, mercancías) convertidos en sujetos. Holloway utiliza para actualizar la crítica del fetichismo de aportaciones diversas: la reificación (Lukacs), la racionalidad instrumental (Horkheimer), el círculo de la identidad (Adorno), el hombre unidemensional (Marcuse). El fetichismo reflejaría el poder omnipresente del capital que nos alcanza a todos y que hace mucho más complejo de lo que parece el proceso revolucionario. La revolución no es un problema de "otros", los enemigos capitalistas, sino de nosotros mismos, que esta-

mos atravesados por un proceso dinámico, aunque contradictorio de fetichización. El error es pensar que se puede atajar este proceso haciéndose con el control de objetivaciones cosificadas y cosificadoras del capital, como la propiedad, el Estado, etc. Si el capital ejerce, por su propia naturaleza, un poder ubicuitario, la única respuesta adecuada es la "ubicuitaria".Esta respuesta es posible porque el proceso de fetichización está preñado de su contrario: la "antifechitización de las resistencias inmanentes al fetichismo mismo". No seríamos sólo víctimas objetivadas del capital, sino también somos sujetos potencialmente antagónicos del mismo. El objetivo de la obra de Holloway sería encontrar una subjetividad inmanente capaza de negar la inhumanidad que se nos ha impuesto. La expresión de esta subjetividad es el trabajo entendido como iniciativa creadora y anterior al capital. Para él, el capital depende del trabajo y no al revés.

El objetivo de la revolución esta en la disolución del poder que nos objetiva ya que, mientras haya poder, estamos siendo víctimas de un circulo vicioso. La alternativa no es, pues, el contrapoder., sino el antipoder. Siguiendo a Negri, distingue entre "poder-de" (potentia) y "poder- sobre" (potestas). El objetivo consiste en liberar al poder-de del poder-sobre, a la subjetividad de la objetivación, al trabajo creativo del trabajo alienador. El contrapoder, como toma de poder que es, seguiría siendo poder-sobre. Por tanto, el poder no puede ser tomado, sino que el poder de los oprimidos está en un poder ubicuitario y indefinible de antemano. Como indefinible es el camino revolucionario. Estratégicamente, se trata de actuar en las grietas del tejido de la dominación capitalista e ir abriéndose huecos, en forma intersticial, en dicho tejido. Lo importante es entender que la debilidad del capitalismo está en sus numerosas grietas espaciales (lugares en donde se crean relaciones sociales nuevas), temporales (tiempos en que la gente dice "no"), o de actividades particulares contrarias a la lógica del capital (salud, educación, consumo). Lo importante es entender las grietas del capitalismo, su debilidad y no lamentarnos de su fortaleza. Se trata de organizar a los millones de gente que dice "no" y de hacerse visibles. El ejemplo son los zapatistas.

La experiencia zapatista es, para Holloway, el referente que encarna gran parte de las exigencias requeridas por un movimiento para ser anti-poder y para no recaer en las estrategias hegemónicas de conquistar el poder. Los zapatistas suponen un gran desafío teórico y práctico que hay que asumir. No son un sujeto revolucionario en el sentido convencional, ni quieren serlo.

Pero la posición de Holloway plantea, en mi opinión, graves cuestiones acerca de la revolución y de su viabilidad, sobre todo, cuando en su texto reitera el mensaje de que no sabe adónde nos puede llevar el proceso "revolucionario" que él propone. Como él dice, "su libro no tiene un final feliz".

En primer lugar, no parece ajustarse a la historia occidental identificar el paradigma revolucionario dominante con un estatalismo fun-

cionalista y despótico, como el que Holloway describe. Sin negar que el Estado tiene, como el Dios Jano, una cicatriz que lo delata como dominador y coercitivo, no debemos desconocer su otro rostro de mediación necesaria para la garantía de los derechos y libertades.

En segundo lugar, es necesario y oportuno afrontar la cuestión del fetichismo y de la reificación, pero sin pretender ingenuamente que se está iniciando una fórmula totalmente original y novedosa. La lectura de los mismos autores en los que se inspira Holloway, así como la del "marxismo cálido", en general, nos da razón de las numerosas mediatizaciones que determinan siempre la praxis revolucionaria en su dimensión crítico-practico-transformadora. Me parece acertado subrayar la relevancia del papel que Holloway concede a la cuestión, también clásica, de la "servidumbre voluntaria", pero, con frecuencia, resulta ingenua la forma en que propone la estrategia de "resistencia ubicuitaria" para desmontar el complejo sistema de dominación y servidumbre actual.

En tercer lugar, es obvio que no se puede profetizar sobre el cómo de los procesos revolucionarios futuros y que, como decíamos al principio, tanto la novedad como pathos, como la novedad del logro histórico, son constitutivas de toda revolución. Pero aceptar lo que de "nuevo" y, por tanto, de impredecible e incierto, tiene el futuro revolucionario, no significa que debamos hacer tabula rasa de toda le experiencia histórica, que, en mi opinión, quizá sea hoy más necesaria que nunca. Obviamente, la cuestión está en cómo se asume e interpreta esta experiencia. Una de las primeras y más importantes lecciones del pasado revolucionario es que, en las cuestiones relativas al poder, es que quien ha pretendido obviarlo ha acabado siendo su verdugo más sumiso o su víctima más estúpida. Ni los primitivismos que lo han pensado como superfluo y artificial, ni los utopismos que lo han considerado perversor y, por tanto, hostil, han sabido dar razón suficiente de la realidad del poder. Por eso, no basta proponer la estrategia del anti-poder para atajar las deficiencias y lacras de uno de los mayores logros revolucionarios como es el del liberalismo político y su filosofía de los poderes y contrapoderes, como forma de democratizar y humanizar el poder.. En este sentido, me parecen muy interesantes los análisis de Foucault o Deleuze, pero creo que no van mucho más allá de la genial intuición tocquevilliana de que la verdadera estrategia revolucionaria pasa por "desparramar el poder"[17]. La cuestión está en que, en cualquier caso, estamos hablando siempre de poder, en el doble sentido de poder-de y poder-sobre, porque, como solía repetir Bakunin, el demonio del poder se esconde incluso bajo la forma aristocrática de la autoridad libertaria. Creo que estrategias como la de Holloway son importantes para propiciar cierta dosis de "sensilucidez",

17 Véase D. Velasco. "Tocqueville (1805-1859) dos siglos después", en *Estudios de Deusto,* vol. 53/I. Enero-junio 2005, pp 183-250.

como diría Feuerbach, frente al sistema capitalista, pero dudo de que sirva para mucho más. Pretender renunciar, hoy, al Estado y a las instituciones políticas convencionales para alcanzar los objetivos revolucionarios es aplicar una política de "manos cortadas", como diría Sastre, de consecuencias indeseadas. Hay demasiado interés manifiesto, en el pensamiento hegemónico de nuestros días, en defender el falso eslogan de que "cuanto menos Estado mejor", como para cooperar en el debilitamiento del papel que el Estado democrático puede y debe cumplir todavía.

Finalmente, por lo que se refiere a la posibilidad y viabilidad de la construcción de un sujeto revolucionario, en el sentido convencional del término, es evidente que la apelación al zapatismo es sugerente, pero peca de excesivo optimismo. De nuevo se nos plantean las cuestiones nucleares de cómo se humaniza el poder y de cómo se "desparrama". Valga la pretensión utópica del zapatismo de querer superar el despotismo político o la violencia destructora de otras experiencias revolucionarias fallidas; pero eso no significa que se pueda prescindir de una rigurosa "economía de la violencia" o de una adecuada sociología de las relaciones de poder entre el Estado y las respectivas esferas de lo público, cuando se trata de una estrategia política que busca dar razón de la "verdad efectiva" de la realidad sociopolítica. Además, "desparramar" el poder de forma radical supone que todos los individuos y grupos deben estar capacitados para ejercer el poder, es decir, imaginando y negociando el nuevo mundo que se quiere construir. Pero esto significa que, junto a la autonomía y libertad hay que priorizar la interdependencia solidaria, lo que, a su vez, supone relativizar nuestras identidades ideológicas y nuestras prácticas militantes, para hacerlas compatibles con las de los demás, en un proceso de problemático pero fecundo mestizaje.

La "constitutio libertatis" exige crear una "ética liberadora y reflexiva" que, partiendo de la conciencia de lo que hay (del sistema y sus complejidades) y de lo que somos (nuestras complicidades con dicho sistema), posibilite que la gente pueda elegir y ejercer su vida con libertad. Esto debe traducirse en formas de organizar los procesos sociales como espacios abiertos, con estructuras participativas, deliberativas e incluyentes. Dado que no contamos con espacio para explicitar más esta cuestión, remito al lector a dos autores que ya he citado en el texto, como son E. Dussel y B. De Sousa Santos, y que, en mi opinión, están abordando con rigor y con acierto la cuestión que aquí nos ocupa[18].

18 B. De Sousa Santos. *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (2003). Desclée de Brouwer. Bilbao; *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.* (2005). Trotta. Madrid; E. Dussel. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998). Edit. Trotta/ UAMI/UNAM, México; *Hacia una filosofía política crítica* (2001). Desclée de Brouwer. Bilbao.