

REFLEXIONES SOBRE “LA IDEA GENERAL DE LA REVOLUCIÓN” A COMIENZOS DEL SIGLO XXI¹

REFLECTIONS ON THE “GENERAL IDEA OF REVOLUTION” AT THE BEGINNING OF THE 21ST CENTURY

Christian Laval

Es un gran privilegio para mí hablar aquí ante el Departamento de Filosofía de su Universidad. Les agradezco, por consiguiente, infinitamente el honor que me dispensan y agradezco muy especialmente al profesor Juan Manuel Aragüés que ha organizado de modo muy generoso esta ocasión que se me ha dado para presentar algunas reflexiones sobre la revolución.

Hoy, 8 de noviembre de 2017, estamos exactamente al día siguiente del centenario del 7 de noviembre de 1917, día de lo que se ha llamado, a causa de las diferencias de calendario, la “revolución de Octubre”. En efecto, fue el 7 de noviembre del calendario gregoriano (25 de octubre en el calendario llamado “juliano”) cuando se desencadenó la toma del poder por los bolcheviques bajo el impulso político de Lenin y la dirección militar de Trotskii.

Esta fecha se convierte en la ocasión para volver aquí sobre una cuestión que, desde hace decenios, parece haber desaparecido del espacio intelectual, con ciertas raras excepciones, y todavía más del espacio público: la revolución, o más exactamente lo que Proudhon, en un texto célebre, llamaba “la idea general de revolución”².

Esta “desaparición de la revolución”, de constatarse, podría explicarse por razones que nos son muy conocidas, comenzando por el fracaso histórico de lo que parecía anunciar Octubre, o más exactamente, por la no realización de lo que prometía el mito de Octubre. Sabemos que Octubre ha señalado en el siglo XX,

¹ Texto de la conferencia impartida el 8 de noviembre de 2017 por el profesor Christian Laval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza. Traducción de Juan Manuel Aragüés.

² Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle, choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle*, Paris: Garnier Frères, 1851.

al menos para quienes eran sus fervientes defensores, una especie de momento originario de una emancipación universal de la humanidad por el triunfo del comunismo. Sin embargo, lo que conmemoramos en estos días no es ese “primer día de un nuevo mundo”, esta “aurora” de la liberación de los hombres, es el comienzo de lo que Marx hubiera podido llamar la “línea descendente de la revolución”, para retomar una de las fórmulas que utiliza a propósito de la revolución de 1848. Una “línea descendente” que parece hoy alcanzar la nada, casi treinta años después del derrumbe de la Unión Soviética.

¿Qué significa la constatación del fracaso histórico de la revolución de Octubre? Hay dos respuestas posibles. Bien se puede sostener que hemos entrado en un periodo completamente nuevo, el de la “pos-revolución”. Bien que vivimos una mutación radical de la idea de revolución. ¿La idea de revolución está muerta o bien está en plena transformación? Esta es la cuestión que debemos volver a plantear.

Hay que duplicarla con otra. Por “revolución” se entiende desde el final del siglo XIX una revolución social, y no solo una “revolución política”. Hablar de revolución es hablar de socialismo y de comunismo. Ahora bien, ¿quién podría hoy saber lo que se puede entender por “socialismo” o por “comunismo” después de todas las renunciaciones y de todos los crímenes de los que estos términos se han recubierto durante decenios un poco por todo el mundo? Ustedes concederán que esta doble cuestión no es sencilla.

Quisiera, por consiguiente, presentar aquí argumentos que fundan una doble respuesta. En primer lugar, vivimos no el fin de la “revolución”, sino la mutación de la idea de revolución. Al mismo tiempo, asistimos a una redefinición de lo que se ha entendido en el siglo XX por “socialismo” o por “comunismo”.

¿QUÉ “DESAPARICIÓN DE LA REVOLUCIÓN”?

En 1989, un cierto número de historiadores franceses, con ocasión de la doble conmemoración de la Revolución francesa y de la caída del muro de Berlín, declararon que la Revolución francesa estaba terminada y que los franceses debían dejar de representar entre ellos esta escena original. Añadieron que la Revolución en sí, la Revolución “en general”, estaba definitivamente muerta con el derrumbe del bloque comunista.

Esta declaración del “fin de la revolución” quería tener ella misma una dimensión histórica. Arremetía contra la idea que nosotros, occidentales, nos hemos hecho de la historia, trataba de romper la categoría fundamental de la interpretación

histórica. Para comprenderlo, hay que tomar la medida del lugar de esta categoría en nuestra representación de la historia. Debemos al historiador alemán Reinhart Koselleck, especialista de la “semántica histórica”, un relevante análisis de esta cuestión en un artículo justamente famoso.

Koselleck subraya que el término de revolución es utilizado en sentidos muy diferentes y para fenómenos muy variados: revolución técnica y económica, revolución de las costumbres o de las mentalidades, o bien incluso revolución social y política. Añade que se ha convertido en una palabra que suena a menudo a hueco y que pone de manifiesto más una fraseología ideológica que una observación real. Pero es también, y más fundamentalmente, una *palabra de nuestro tiempo*, un “producto histórico de nuestro tiempo”, escribe. Pues los tiempos modernos son tiempos revolucionarios, desde la Revolución francesa y, sin duda, incluso antes, desde la *Revolución Gloriosa* de 1688³. Es el término central, junto con el de progreso, de una filosofía de la historia⁴. “Revolución” es un concepto que no se contenta con describir lo que se ha desarrollado en el pasado, designa lo que llegará en el futuro. La revolución es “un nuevo horizonte de espera” de los modernos⁵. Este “concepto meta-histórico” es, a la vez, un principio de inteligibilidad y de acción, un transcendental histórico y un acelerador de la historia. La dirección de la historia está fijada, tiene un sentido, un antes y un después, conoce ralentizaciones y aceleraciones sobre una línea del tiempo.

Durante mucho tiempo, la historia humana ha estado encerrada en el movimiento circular de un ciclo inmutable de formas constitucionales (en Aristóteles, en Polibio y sus sucesores): es la *politeion anakyklosis*, una especie de fatalismo cíclico que hace que los regímenes políticos obedezcan a un cambio comparable al ciclo natural de las estaciones. Fue en el siglo XVII, y por comparación con la revolución astronómica, cuando el término revolución se impone en el dominio político con Louis LeRoy, que habla de “revolución natural de las policías [formas de gobierno]”. Lo que quiere decir que la trayectoria de toda comunidad la hace volver a su punto de partida “natural”, que es la monarquía. Evidentemente, más que un eco del Copérnico de *De revolutionibus* de 1543, es una transposición.

³ Cf. Reinhart Koselleck, “Critères historiques du concept de «révolution» des Temps modernes”, en *Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris: Edition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 65.

⁴ Koselleck, *op. cit.*, p. 71.

⁵ Koselleck, *ibid.*, p. 69.

Esta idea de revolución como rotación política era todavía una manera metafórica de inscribir todos los acontecimientos según un esquema histórico según el cual la historia era ante todo *repetición*. En el siglo XVIII, la significación de la revolución cambia: “todo es revolución en este mundo”, escribe un escritor polígrafo⁶. La revolución no es ya el gran movimiento circular, sino el cambio permanente de nuestra cotidianidad. Pero sobre todo, el término revolución no designa solo todos los microcambios de la actualidad, sino un gran acontecimiento repentino, una ruptura en el curso de la historia. Se data a veces este nuevo sentido en la célebre réplica del duque de La Rochefoucauld-Liancourt que, el 14 de Julio de 1789, respondió a Luis XIV, quien le preguntaba si se trataba de una revuelta: “No, Sire, es una revolución”.

Para H. Arendt, al final del XVIII la revolución se convierte en “la experiencia de un nuevo comienzo”, del que da cuenta el “pathos de la novedad” que caracteriza a partir de ese momento todo acontecimiento revolucionario⁷. Sin duda, los revolucionarios americanos o franceses tuvieron todavía durante mucho tiempo la impresión de volver a un origen, sin embargo tuvieron el presentimiento bastante compartido de que las revoluciones estaban por venir⁸. Koselleck cita una frase de Robespierre bastante sorprendente en uno de sus discursos, el 17 de mayo de 1794: “la mitad de la revolución mundial ya está hecha; la otra mitad debe realizarse”⁹. La revolución mantiene, sin embargo, de la antigua imagen de la rotación la misma *inexorabilidad* de su realización que el movimiento de los astros.¹⁰ No se para una revolución, explica Proudhon, pues es “una fuerza contra la que ninguna otra potencia, divina o humana, puede imponerse, cuya naturaleza es fortalecerse y agrandarse por la resistencia que ella misma encuentra”¹¹. Tocqueville no decía otra cosa de la revolución democrática en su introducción a *La democracia en América*.

⁶ Mercier, en 1772, citado por Koselleck, *op.cit.*, p. 68.

⁷ H. Arendt, *De la révolution*, en *L'humaine condition*, Paris: Gallimard, 2012, p. 349 y 353. Para ella, este sentimiento de novedad radical está ligado a la experiencia inédita de la libertad política, es decir, de la participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos.

⁸ Todavía a comienzos del siglo XIX la idea de ciclo no ha desaparecido. Pero, poco a poco, a lo largo del siglo, «terminar la revolución» quiere decir también realizarla completamente y no volver al punto de partida.

⁹ Citado por Koselleck, *op.cit.*, p. 73.

¹⁰ Cf. Arendt, *op. cit.*, p. 365.

¹¹ Proudhon, *op. cit.*, p. 5.

La otra novedad del siglo XVIII es que la revolución será social y no solo política. Cuando Rousseau profetiza “el siglo de las revoluciones” en el *Emilio*, en 1762, apunta a una basculación social: “Nos aproximamos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones. ¿Quién puede responderos en qué os convertiréis entonces? Todo lo que hacen los hombres, los hombres pueden destruirlo: no hay caracteres imborrables, solo los que imprime la naturaleza, y la naturaleza no hace príncipes, ni ricos, ni grandes señores”.

Revolución y emancipación están absolutamente ligadas desde el siglo XVIII. La revolución es movimiento hacia la emancipación humana completa, es realización de la justicia y de la libertad. Por ello, los socialistas revolucionarios de los años 1830 y 1840 hablaron de “revolución permanente”, término retomado por Proudhon, luego por Marx antes de que Trotskii se apropie de él. Proudhon, en su “Brindis a la revolución” en el banquete Poissonnière del 15 de octubre de 1848 declara esto: “las revoluciones son las manifestaciones sucesivas de la justicia en la humanidad. Es por ello por lo que toda revolución tiene su punto de inicio en una revolución anterior”. Añade: “De donde se sigue que la revolución es permanente y que propiamente hablando no ha habido diferentes revoluciones, no hay más que una sola misma y perpetua revolución”. Lo que se llama «una revolución» no es una insurrección, es una «aceleración del movimiento social», es una «precipitación»¹². Idea que reencontraremos en Marx cuando utilice la imagen de la revolución como “locomotora” de la historia.

Marx entiende liberar a la revolución del pasado para dar a luz “la poesía del porvenir”. La revolución se anuncia en el presente, no pide más que salir del vientre de la historia. La revolución no es una repetición del pasado, es el parto de una nueva sociedad que se preparaba en la antigua. El modelo de la gestación y del alumbramiento permite a Marx ligar la idea dialéctica de contradicciones y su necesaria salida revolucionaria. A partir de ahí, el “socialismo científico” legitimará la acción revolucionaria legal o ilegal, pacífica o violenta. Sin que Marx intervenga directamente, y sin duda contra muchos de sus actos políticos, los marxistas posteriores se aplicaron a construir un Partido de vanguardia, detentador del conocimiento del sentido de la historia y de la ciencia de la revolución. Es este Partido el que, en el momento de la revolución rusa, se erigirá en nuevo soberano y se fusionará con el Estado, instrumento del parto de la nueva sociedad.

¹² Cf. el artículo «Démonstration du socialisme, théorique et pratique», (*Le Peuple*, du 19 février au 19 mars).

Si seguimos de modo sucinto la historia del concepto, nos damos cuenta del cambio que significa o significará el fin de la revolución como “horizonte de espera”, lo que representaría la entrada en un universo intelectual y político posrevolucionario. Sin llevar el juego de palabras demasiado lejos, se trata o se tratará de una revolución extremadamente profunda en nuestras maneras de pensar la historia desde el siglo XVIII.

El argumento principal de esta tesis “posrevolucionaria” debe ser tomado, sin embargo, en serio. Reposa sobre el hecho, como señala muy bien François Furet, de que “el comunismo no ha concebido jamás otro tribunal que la historia y esta lo ha condenado”¹³.

La revolución, la “revolución en general”, la revolución como principio de inteligibilidad y de acción, ¿está muerta por el hecho de que la historia del siglo XX ha desmentido todas las formas de “necesidad histórica” que le prometía un porvenir triunfal? ¿La idea de revolución está aniquilada por el hecho de que no se puede ya investirla de una creencia en su carácter inexorable?

FIN DEL COMUNISMO DE ESTADO Y “REVOLUCIÓN NEOLIBERAL”

No tengo tiempo para desarrollar todos los argumentos que serían precisos para contradecir este juicio, por muy serio que sea. Me ocuparé de lo esencial. Conviene, en primer lugar, desconfiar de los usos, a menudo un poco simples del prefijo “pos” (posmoderno, posdemocrático, posnacional, poscapitalista, etc.), que supone siempre una franca ruptura con el pasado, a despecho de los matices y sobre todo de procesos o tendencias a menudo contradictorios. Este uso inmoderado del prefijo “pos” reconduce a una cierto fatalismo al simplificar el diagnóstico que podemos hacer de una coyuntura.

A continuación, el argumento consiste en inferir del fin de un cierto tipo de régimen comunista la desaparición de la revolución y del espíritu revolucionario. Ese es el sentido del libro del historiador F. Furet sobre el comunismo, *El pasado de una ilusión*: “La idea de una sociedad *diferente* se ha vuelto casi imposible de pensar (...), estamos condenados a vivir en el mundo en el que vivimos”¹⁴.

Furet tiende a confundir la imposibilidad de concebir una sociedad diferente, el fin de toda aspiración a un cambio radical de la estructura social y el fin de un

¹³ François Furet, *Le Passé d'une illusion, Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris: Le livre de poche, 2003, p. 807-808.

¹⁴ Furet, *op.cit.*, p. 809.

cierto tipo de “comunismo”. Para él, ¿el derrumbe de la URSS y el debilitamiento de los partidos comunistas significa el fin de la *idea comunista* en general? Pero, ¿no hay formas muy diferentes de comunismo en la historia, no habría que hablar *de los* comunismos, más que *del* comunismo? El comunismo de los bolcheviques, centrado en el Partido, está muy lejos de haber sido la única forma existente de comunismo. En otro términos, conviene tener *sentido de la historicidad* del fenómeno comunista. En todo caso, no se puede confundir la desaparición de una forma específica de comunismo, en concreto “el comunismo burocrático de Estado”, con el fin del espíritu o de la esperanza revolucionaria “en general”.

Pero hay otro fenómeno que no se puede descuidar. Lejos de desaparecer, la idea de revolución ha sido recuperada y reciclada por el neoliberalismo. La revolución como marca esencial de la actualidad, la revolución como movimiento permanente e inexorable de la historia, la revolución como transformación global que afecta tanto a la economía como a la sociedad o la política, todas estas características han sido retomadas por el neoliberalismo. No se trata, evidentemente, ya de una revolución popular de los gobernados, se trata de una revolución “por arriba” dirigida por las oligarquías que se sienten investidas de una misión revolucionaria de transformación de la sociedad y que no dudan ya, o cada vez menos, en “forzar el destino” a través de medidas autoritarias, mediante políticas impopulares, por golpes de Estado constitucionales como ha sido el caso de Brasil en abril de 2016.

La novedad del periodo que vivimos es una especie de “revolución permanente” dirigida por las oligarquías neoliberales. Estas últimas no dicen: “la revolución ha muerto”, dicen: “nosotros somos la revolución”. No se trata solo de adaptar las sociedades a la mundialización o a las nuevas tecnologías. Estos apremios nos obligan a “cambiar el modelo social”, como afirma por ejemplo el presidente francés E. Macron. Se trata de remodelar la sociedad según las normas de la competencia y la innovación¹⁵. Volvemos a encontrar en esta revolución neoliberal una mezcla de necesidad histórica y de voluntarismo de la libertad.

¹⁵ El libro del candidato a la presidencia de la República, E. Macron, se titula *Revolución*, en singular. Todo el argumento del libro radica en plantear que hay que poner fin al «compromiso» y abordar una «revolución democrática». Su movimiento, convertido en partido, ha sido bautizado “*En marche*” (En marcha). Su objetivo es unir a los «progresistas reformadores», opuestos a cualquier retorno a un orden antiguo y a luchar contra los «conservadores aferrados al pasado». La división no es entre izquierda y derecha, sino entre conservadores y partidarios de la «modernidad». (cf. E. Macron, *Révolution*, Paris: XO Pocket, 2017, p. 45).

Sabemos, sin duda, que esta “revolución neoliberal” contiene una concepción de la libertad que no tiene nada que ver con la emancipación social de los proletarios de antaño. Promueve la liberación de las fuerzas creadoras de los empresarios y de los fundadores de start-ups. Esta libertad creadora debe extenderse progresivamente a todos por la desregulación del mercado de trabajo, por el desmantelamiento de las protecciones laborales, por la reducción de todo lo que impide o retiene a los individuos de lanzarse a la competencia económica y social.

En suma, “la idea general de revolución”, por hablar como Proudhon, lejos de desaparecer enteramente, ha “cambiado de campo”. Las oligarquías neoliberales pretenden incluso detentar el monopolio legítimo de ella.

Lo que, vamos a verlo, es una pretensión ciertamente muy exagerada. Querría mostrar ahora que en lo que se llama “la izquierda”, la revolución tiene todavía una cierta vivacidad. Pero lo que es característico del momento que vivimos es el estallido, es decir, la contradicción, de los significados que se le atribuyen.

Por un lado, las herencias son todavía vivaces o siempre dispuestas a revivir en función de las circunstancias. Por otro, ciertas formas dominadas y marginalizadas de revolución o de comunismo reaparecen allí donde no se las esperaba necesariamente. En fin, se está constituyendo un sentido nuevo de la revolución.

LAS MÚLTIPLES Y CONTRADICTORIAS FIGURAS DE LA REVOLUCIÓN HOY

En primer lugar tenemos las herencias encerradas en la idea de la revolución. Hay dos de las que todavía se puede constatar en la actualidad un peso enorme: la relación de la idea de revolución con la nación, su relación con el Estado.

Nación y revolución están ligadas históricamente. La revolución se desdobra desde el final del siglo XVIII. Por un lado, se amolda al crisol de la nación. Por otro, se define como superación de las naciones, como cosmopolitismo o como internacionalismo. La idea revolucionaria, como se la vio durante las revoluciones americana y francesa, como se la volvió a ver en la Primavera de los pueblos de 1848, y como hemos seguido viéndola en el siglo XX tanto en la afirmación de un “patriotismo soviético” como en las luchas nacionales de descolonización, ha partido ligada con la categoría de la soberanía nacional, confundida a menudo con la soberanía del pueblo, o con la soberanía del Estado. Una constatación se impone en todo caso: la revolución se ha “nacionalizado” desde el final del siglo XIX. Una gran parte de la izquierda progresista sigue convencida de que el único espacio posible para el ejercicio de la libertad política y el cambio de las estructuras sociales

sigue y seguirá siendo la nación. Lo que se llama, con un término por otro lado muy ambiguo, “populismo”, mantiene esta herencia de la “nación revolucionaria”. Esta herencia ha nutrido la pretensión de la superioridad de ciertas naciones que llevan en ellas mismas al parecer una vocación revolucionaria universal. Este fue el caso también, por otro lado, de la Unión Soviética, que ha querido construir sobre su propio terreno las antiguas “naciones revolucionarias” de pretensión universalista. En Francia, un hombre como Jean Luc Mélenchon quiere, deliberadamente, encarnar esta herencia de la “nación revolucionaria”.

Otra herencia vincula revolución y Estado. Existe una tradición según la cual la revolución significa la toma del poder del Estado por una clase o una fracción de la población o por el pueblo entero. La revolución se ha amoldado no solo a la forma nacional, sino también a la forma política de Estado. Sabemos que Marx ha advertido pronto esta sombra del Estado sobre la revolución y que se ha inquietado por ello. Ha querido creer, a pesar de todo, que si la “forma” nacional de la lucha revolucionaria era inevitable, su “contenido” seguiría siendo internacional, del mismo modo que ha querido creer que la toma del poder por el proletariado se acompañaría con un debilitamiento del Estado por el desarrollo de formas de autogobierno popular. Esta tradición estatista, que es la del bolchevismo y sus prolongaciones, ha dado lugar, lo sabemos, a apropiaciones oligárquicas y burocráticas por Partidos y por jefes que han desnaturalizado por completo la ambición democrática primera del socialismo.

Este doble destino nacional y estatal de la revolución está lejos de haber sido eliminado. Construir un Estado nacional, apoderarse del Estado existente gracias a un Partido, hacer de este Estado un instrumento que permita el nacimiento de una nueva sociedad, etc., todo esto forma parte del imaginario estatal y nacional que sigue monopolizando la idea de revolución.

No podemos quedarnos en las huellas permanentes de la revolución. Nuevas formas de acción política o nuevos proyectos reactivan las tradiciones revolucionarias minoritarias. Es bastante singular que simultáneamente, en lugares del mundo muy diferentes, se ha visto aparecer un “municipalismo progresista” o un “comunismo libertario”, cuyo principio y ambición es el autogobierno comunitario o local. Según esta tradición, la transformación social no consiste esencialmente en tomar el poder del Estado, pasa por la construcción de instituciones locales que permitan la más amplia e intensa participación de los ciudadanos en la deliberación y en la decisión política. Este municipalismo reactiva igualmente prácticas federativas, en la línea del último Proudhon. Habría muchos matices que plantear, diferencias que exponer, límites que mostrar, pero es incontestable que

de Chiapas a Rojava han aparecido, desde los años 90, nuevos modelos de autoorganización popular. En un contexto muy diferente, los esfuerzos de reinención de una democracia municipal auténtica en España desde la primavera de 2015 son igualmente el índice de un despertar comunalista. Experiencias semejantes han tenido lugar en Italia y en Francia, así como en Brasil.

La experiencia de este nuevo municipalismo más conocida en el exterior de España es Barcelona, pero no es más que un caso entre otros. Este movimiento tiene una doble ambición: reinventar la democracia por abajo gracias a una política municipal participativa, salida de una plataforma que reúne sindicatos, partidos, asociaciones y que se apoya sobre experiencias cooperativas y que instaura un proceso de deliberación permanente a todos los niveles. Podemos ver en el redescubrimiento de los trabajos del norteamericano Murray Bookchin un signo suplementario de esta reactivación de la tradición comunalista y federalista. Es evidente que esta dinámica municipalista y federalista se opone bastante directamente a la tradición estatal-nacional.

Pero ha habido durante estos últimos años la aparición de otro fenómeno de dimensión mundial y cuya significación no debe ser dejada de lado. Se trata del movimiento de las plazas, desencadenado a partir de 2011, en la plaza Tahrir en Egipto, luego en España con el 15-M, en la plaza Sintagma en Grecia, en EE.UU. con el movimiento Occupy Wall Street, en 2013, en Turquía con el movimiento de la plaza Taksim, en 2016 con la Nuit debout en Francia. Estos movimientos de masas no solo han denunciado la austeridad, no solo han luchado contra el neoliberalismo, no han sido solo movimientos *contra*, sino también movimiento *por*. Han introducido, por ejemplo, la dimensión esencial de la organización democrática de la ocupación. Eso ha planteado el problema del uso de los espacios colectivos, y más precisamente la cuestión de la autodeterminación por un colectivo de las reglas de uso del lugar. Práctica de la ocupación y reinención de una “democracia real” han estado estrechamente vinculadas. Esta búsqueda muy concreta de modalidades de organización auténticamente democrática se ha anudado de nuevo, mediante la práctica y el discurso, con la crítica de la representación y de la “falsa democracia” que conocemos en nuestras sociedades. “No nos representan” es un lema revolucionario en la medida en que pone en cuestión de manera radical el sistema oligárquico de los partidos e instituciones parlamentarias.

No sin relación con estos fenómenos políticos, hay, finalmente, desde hace algunos años, la aparición, en el movimiento ecologista y altermundialista, y más ampliamente en todos los movimientos de contestación, de ocupación y resistencia, pero también en el muy diverso universo de las experimentaciones socio-

económicas y de otras formas de cooperación digital, otra tendencia: la creación de nuevas instituciones democráticas de producción, de consumo, de cultura, de conocimiento, cuya característica radica en definirse como “comunes”, es decir, espacios institucionales cuyas reglas son decididas sobre la base de una participación igualitaria y cuyas finalidades proceden de la prevalencia del derecho de uso sobre el derecho de propiedad. Esta tendencia ha nacido de una reacción a las formas de apropiación de los recursos naturales, informacionales, cognitivos y culturales por las grandes empresas capitalistas. Ha tomado formas variables según los países. En Italia, ha tomado la forma de una defensa de los “bienes comunes” considerados como aquello que permite el ejercicio de los derechos fundamentales, pero también ha dado lugar a experiencias de ocupación de espacios culturales y de centros sociales. En Grecia, ha tomado la forma de centros de salud autogestionados; en Francia, toma la forma de una redefinición más radical de la economía social y solidaria. Todas estas experiencias dependen de un principio político, que se puede llamar *principio del común* y que tiene dos vertientes: el autogobierno colectivo de la institución del común y la limitación de los efectos del derecho de propiedad por los derechos de uso de los recursos y de los espacios.

Este principio del común define un nuevo “comunismo”, el de los “comunes”, pero que no tiene nada que ver con el comunismo burocrático de Estado, que es lo contrario mismo de este comunismo de Estado, puesto que esta creación de comunes no procede de arriba, no está controlada por un centro y no es captada por un partido que se proclame el “cerebro”. Desde cierta perspectiva, este “comunismo de los comunes” se vincula con la aspiración democrática del primer socialismo, que se quería extensión de la democracia al mundo de la producción.

LA REVOLUCIÓN COMO RE-INSTITUCIÓN

¿Qué extraer de estos ejemplos? Muestran, en primer lugar, que el espíritu revolucionario no ha desaparecido de nuestra época si no lo confundimos con la toma del poder del Estado o la insurrección. Pero muestran también que la idea de revolución hoy se convierte en una profundización de la democracia, una plasmación de la “democracia radical”.

Esto rompe con la idea que las revoluciones profesionales han impuesto al siglo XX. La revolución ha sido durante mucho tiempo pensada, vivida y llevada a cabo por los revolucionarios de manera contradictoria. El fin emancipador suponía la sumisión a una ley histórica, suponía la dirección por un partido detentador de la ciencia. Sustituto apenas secularizado de la Providencia, la revolución —por

la gracia de la organización que pretendía acelerarla— sometía a los individuos en nombre de la necesidad histórica y justificaba así la violencia por la que se imponía. Nacida en el siglo XVIII, reforzada en el XX por la revolución bolchevique, esta creencia en la necesidad histórica ya no se puede apenas mantener. En ese sentido, lo que ha terminado es lo que Maurice Merleau-Ponty llamaba la “revolución marxista”, de la que pensaba que era “el producto eminente de la historicidad occidental, puesto que es la idea de que la historia entera está instituida por un porvenir ya ahí”¹⁶.

Con el agotamiento del ciclo bolchevique, la revolución se está redefiniendo como establecimiento de una “democracia real”. Lo que quiere decir que los medios que se deben emplear para transformar la sociedad son conformes al fin perseguido. Si la revolución es asunción del destino de la sociedad por ella misma, las vías que conducen a esto deben ser conformes a este fin. Es por lo que los partidos, en tanto que formaciones oligárquicas constituidas a finales del XIX, se han convertido hoy en formas altamente problemáticas.

Pero sobre todo, como constataba Arendt, la revolución, desde la Comuna de París, pasando por 1905 y febrero de 1917, la revolución española, la Hungría del 56, el mayo del 68 de los “comités de acción”, ha engendrado instituciones nuevas de autogobierno que los revolucionarios profesionales organizados en los partidos no han sabido ver o no han sabido respetar. Y ahí está el sentido del fenómeno decisivo para ella: los partidos de revolucionarios profesionales en tanto que portadores de la verdad de la revolución no han dejado jamás a la revolución desplegar hasta el final su creatividad en materia de institución de autogobierno.

Pero entonces, ¿cuál sería la definición de la revolución que podríamos dar tras el fiasco total del comunismo burocrático de Estado?

En primer lugar, la revolución como exigencia de participación democrática en los asuntos públicos y en los asuntos socio-económicos no tiene ya nada de inexorable, no está inscrita de antemano en un desarrollo histórico conocible, no es una acción de la Providencia, como tampoco el resultado previsible de contradicciones económicas o sociales. Es cuestión de *institución*.

¿Qué hay que entender por institución? ¿En qué revolución e institución son dos términos que reenvían el uno al otro? Toda una tradición sociológica ha confundido la institución con lo instituido, es decir, con lo “establecido”, con lo que está “en pie”, “instalado”, “asentado”. Ahora bien, en el término de institución

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Préface de Claude Lefort, Paris: Belin, 2015, p.60.

hay mucho más: hay una dimensión activa y creativa, la dimensión del *acto de institución*. Merleau-Ponty, en su curso de 1955 sobre la institución (“La institución en la historia personal y pública”) anotaba que la institución no podía ser comprendida unilateralmente, a la manera de las sociologías funcionalistas, que consideran un solo lado de la institución, su lado constrictivo, su dimensión anterior y superior a los individuos, que deben interiorizar las instituciones sociales para convertirse en individuos sociales. La institución tiene dos lados, el instituido y el instituyente. Y la revolución no puede ser comprendida más que en la distinción entre esas dos dimensiones de la institución.

La revolución no es nada más que la *re-institución* de la sociedad, para retomar una vez más una fórmula de Merleau-Ponty, o, por utilizar una fórmula de Castoriadis, la manifestación de la capacidad colectiva *de auto-institución* de la sociedad, su capacidad de actuar sobre sí misma por la creación de nuevas instituciones. La revolución es el momento en que una sociedad, en un breve espacio de tiempo, remodela sus instituciones centrales¹⁷.

Y si seguimos a Castoriadis, la revolución francesa ha sido la primera en definirse como auto-institución explícita de la sociedad, poniendo en cuestión el orden entero de la sociedad¹⁸. Toda revolución verdadera, podríamos decir, es un acto colectivo de autonomía y de creación. La lógica de la revolución es ser permanente, o mejor, instituyente, en el sentido en que las instituciones que crea, para ser conformes al espíritu que les hace nacer, deben ser concebidas de tal manera que puedan ser puestas en cuestión según reglas democráticas a la vez instituyentes e instituidas. Es el gran desafío de toda revolución. Pero lejos de pensar como Sartre que hay una especie de fatalidad inherente al proceso revolucionario, esto supone que el actuar constituyente no se petrifica en un actuar instituido jerárquico, burocrático, donde la muerte coge lo vivo y lo aniquila. Esto supone, entre otras condiciones, desprenderse del imaginario estatal y de todas las formas políticas alienantes de delegación política.

Justamente aquí podríamos encontrar en Proudhon reflexiones particularmente estimulantes. La revolución del XIX, escribe, es social, no solamente política. Es una transformación que se lleva a cabo, a menudo, discretamente, subterráneamente, en todo el cuerpo social, “por abajo”. La revolución social comienza

¹⁷ Cf. Cornelius Castoriadis “Ce qu’est une révolution” in Une société à la dérive, *Entretiens et débats, 1974-1997*, Paris: Seuil, 2011, p. 229.

¹⁸ Cornelius Castoriadis, “L’idée de la révolution” (Entretien pour Le Débat, 1990,) in *Le monde morcelé, Carrefours du labyrinthe III*, Paris: Seuil, 1990.

por la creación por los productores mismos de formas de producción y de cambio que hoy llamaríamos “alternativas”: asociaciones obreras de asistencia, mutuas, cooperativas, etc. Un nuevo derecho económico que encarna valores de solidaridad y de igualdad, instituciones sindicales y bolsas de trabajo, cajas de socorro, etc, son otras maneras de instituir la “democracia obrera” o de construir, incluso, “el edificio nuevo de las instituciones industriales”¹⁹. Esto no quiere decir que haya modelos que retomar, entiéndase bien, ni tampoco que el pensamiento de Proudhon no albergue problemas. Muy al contrario. Pero hay ahí un hilo estratégico que merece ser tomado en serio: de la misma manera que la autonomía obrera ha podido construirse por instituciones nuevas y específicas, no directamente religadas al Estado y a los partidos, ¿no vemos, aquí y allá, bajo diferentes formas, reaparecer formas de autonomía y de autogobierno de la sociedad? ¿No ha llegado la hora, o vuelto a llegar, de “utopías reales” que, como dice Erik Olin Wright, “erosionan el capitalismo”?²⁰. Pero esta respuesta no es sin duda suficiente: ¿cómo articular esta “erosión por abajo” con la necesaria democratización de la democracia política, como ligarla a la reinstauración de los servicios públicos, cómo superar no solamente el capitalismo, sino también el imaginario estatal-nacional? Tantas cuestiones estratégicas que no hacemos más que evocar aquí, pero que van más allá de nuestro propósito, que no es sino una introducción a una discusión colectiva.

Christian Laval
Université Paris X Nanterre
claval@parisnanterre.fr

¹⁹ Proudhon, *op.cit.*, p.76.

²⁰ Cf. Erik Olin Wright, *Utopies réelles*, Paris: La Découverte, 2017.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDE, H. (2012): *De la révolution, en L'humaine condition*, Paris: Gallimard.
- CASTORIADIS, C. (1990): “L'idée de la révolution” (Entretien pour Le Débat, 1990), en: *Le monde morcelé, Carrefours du labyrinthe III*, Paris: Seuil.
- CASTORIADIS, C. (2011): “Ce qu'est une révolution”, en: *Une société à la dérive. Entretiens et débats, 1974-1997*, Paris: Seuil.
- FURET, F. (2003): *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris: Le livre de poche.
- KOSELLECK, R. (1990): “Critères historiques du concept de «révolution» des Temps modernes”, en *Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris: Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MACRON, E. (2017): *Révolution*, Paris: XO Pocket.
- MERLEAU-PONTY, M. (2015): *Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Préface de Claude Lefort, Paris: Belin.
- PROUDHON, P.-J. (1848): «Démonstration du socialisme, théorique et pratique», (*Le Peuple*, du 19 février au 19 mars).
- PROUDHON, P.-J. (1851): *Idée générale de la révolution au XIXe siècle, choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle*, Paris : Garnier Frères, 1851.
- WRIGHT, E. O. (2017): *Utopies réelles*, Paris: La Découverte.