

Reimaginar la revolución.

Por: Amador Fernández-Savater. Rebelión. 27/02/2018

Dice el filósofo Gilles Deleuze: “hay imágenes de pensamiento que nos impiden pensar”. Es decir, tenemos imágenes de lo que supone pensar (un esfuerzo de la voluntad, un trabajo académico) que bloquean el pensamiento. ¿Podríamos decir igualmente que hay “imágenes de cambio” que nos impiden cambiar? Imágenes de lo que supone el cambio (en este caso, social o político) que bloquean en la práctica el cambio mismo.

Estas “imágenes” de que hablamos son modelos difusos, ideas preconcebidas. Organizan nuestra mirada: lo que vemos y lo que no, lo que valoramos y lo que no. Y tienen a la vez una función de orientación: nos ayudan a movernos en lo real, en lo que pasa (o nos desorientan, si no son adecuadas). Son al mismo tiempo lente y brújula.

Hay imágenes de pensamiento que nos impiden pensar. Hay imágenes de cambio que nos impiden cambiar. Entonces, para pensar o cambiar, necesitamos dotarnos en lo posible de otro *imaginario*: depósitos o semilleros de imágenes que organicen nuestra mirada de otro modo, que nos orienten en sentido diferente. Otras lentes, otras brújulas.

La imagen revolucionaria de cambio

La imagen de cambio por excelencia durante al menos dos siglos -pongamos, desde 1789 hasta 1976- ha sido sin duda la imagen revolucionaria. Nunca consistió en una sola imagen, sino más bien en una constelación: imagen de cambio, pero también de militancia, de conflicto, de objetivo, de organización, etc. Es decir, una determinada concepción de la transformación social implica una red o un haz entero de imágenes: modalidades de compromiso, formas de antagonismo, figuras del enemigo, esquemas organizativos, etc. La imagen de cambio es siempre imagen de imágenes.

¿Cómo caracterizar la imagen revolucionaria de cambio? Podemos tomar un primer apoyo en Hannah Arendt. En los primeros capítulos de su libro *On revolution*, al preguntarse por el significado de la revolución, Arendt destaca dos detalles de la

Revolución Francesa: la ejecución del rey y el nuevo calendario (como se sabe, abolido el viejo mundo, la Revolución marca el año I de la nueva era y cada mes es rebautizado: Brumario, Pluvioso, Germinal, Termidor, etc.). Esos dos símbolos (bien materiales) nos remiten muy directamente a una cierta imagen del cambio revolucionario: consiste en el derrocamiento del orden antiguo y en un nuevo comienzo, un comienzo *absoluto*.

La imagen revolucionaria de cambio está determinada por un corte, una discontinuidad radical entre lo viejo y lo nuevo. Todo ello atravesado por la idea de “necesidad histórica” que Arendt detecta en las metáforas de los discursos revolucionarios: “corriente irresistible”, “tempestad irrevocable”, “vendaval imparable”, etc. La revolución es un cambio radical y al mismo tiempo necesario.

No por casualidad la filosofía hegeliana será el “lenguaje del cambio” durante dos siglos: su “sistema de imágenes” (dialéctica, negación, superación) permite sostener y resolver esa aparente paradoja de un cambio absoluto y a la vez absolutamente necesario. Mi amigo Juan Gutiérrez habla del “pasodoble del No” marxista y hegeliano: la negación de la negación (la negación de lo que niega la humanidad) nos conduce a la afirmación (un mundo y un hombre nuevos).

Las utopías pedagógicas de la Revolución Francesa

En los trabajos del historiador Bronislaw Baczko sobre las utopías pedagógicas de la Revolución Francesa, podemos encontrar algunos desarrollos empíricos concretos a los análisis de Arendt. Aunque la mayoría de proyectos educativos revolucionarios sólo se pusieron en práctica con posterioridad (y con las mil limitaciones y contradicciones que impone lo real a los sueños), las utopías pedagógicas nos dan a ver muy claramente cuáles y cómo eran las imágenes revolucionarias en acción entonces.

¿Cuál es el mayor desafío de la Revolución? La revolución es ruptura y discontinuidad radical, pero para persistir, reproducir y durar tiene la necesidad de crear “un pueblo nuevo”, un pueblo completamente emancipado del peso del pasado. El objetivo principal de la Revolución es “formar al Hombre nuevo para la Ciudad regenerada”. Hombres nuevos liberados al fin de los prejuicios, hechos a la medida del tiempo que se abre, modelados como arcilla por una potencia educativa considerada casi omnipotente.

El primer paso es eliminar los viejos errores, las viejas supersticiones, los viejos tabúes. Sólo así puede edificarse un mundo enteramente purificado, en todos sus detalles. “Hay que destruir el pasado hasta en sus últimos vestigios...”. No se trata de unos cuantos cambios, de un puñado de reformas. Por cualquier mínima rendija puede colarse el viejo mundo de nuevo, con su lote de ignorancias y opresiones. De hecho, los revolucionarios nunca dejaron de achacar el “fracaso” de sus aspiraciones al complot siempre renovado de lo viejo (que justificaba el recurso terrorista a la guillotina como pedagoga suprema).

Es en la Escuela donde se juega el porvenir de la República. Allí se corregirán los errores y se transmitirán nuevos saberes. Pero no sólo: la Escuela debe apoderarse de la imaginación y las pasiones humanas, generar nuevos comportamientos: “maneras francas, lenguaje sin grosería, el temperamento y el porte de un hombre nuevo”.

Un debate crucial se abre enseguida: el sueño de formar al hombre nuevo presupone al formador ideal, pero ¿dónde encontrarlo? ¿Quién instruirá a los instructores? Algunos van todavía más allá: ¿no es la misma idea de Escuela otro “vestigio del pasado”? Es lo que argumentan los más radicales seguidores de Rousseau: la sociedad (revolucionaria) misma es la mejor escuela. El nuevo orden debe poder “respirarse” a cielo abierto, en las asambleas revolucionarias y las sociedades populares, en el nuevo calendario y la nueva toponimia, en las fiestas cívicas y el recién creado sistema de pesos y medidas. La educación del “hombre nuevo” no debe tener límites espaciales ni temporales, sino poder “absorberse” directamente de las cosas, en lugares de formación permanente, ser ubicua.

En cualquier caso, la escuela (como modelo de sociedad, sostenida en una fuerte organización estatal y una nueva élite de maestros-legisladores ilustrados) y la sociedad revolucionaria (como escuela de costumbres) asumen el principal reto revolucionario: romper con la “vida orgánica” (la familia, las comunidades de nacimiento) y “elevar las almas al nivel de la Constitución”; colmar la brecha o el intervalo entre el hábito y la ley, entre la vida como es y la vida tal como debiera ser; “imaginar la perfección y realizarla enseguida”.

Los niños, la infancia, serán el objeto principal de las utopías pedagógicas revolucionarias, como “página en blanco” sobre la que puede escribirse infinitamente. El niño como pueblo por venir. El pueblo como el niño que educar (o

reeducar). La Revolución Francesa es, según Michelet, “la gran revolución de la infancia”.

El ángel de la Revolución Cultural china

La idea-imagen de la revolución inaugurada en 1789 no se agota allí, sino que impregna (como modelo de referencia e inspiración) dos siglos de tentativas revolucionarias de transformación social (en muy diferentes versiones, según los contextos).

Acerquémonos por un lateral a la Gran Revolución Cultural China de Mao-Zedong. En 1975, dos intelectuales y militantes maoístas franceses, Guy Lardreau y Christian Jambet, publican *El Ángel*, un libro que se plantea hacer balance de la experiencia del maoísmo francés. Una experiencia que se vuelve masiva curiosamente *después* de la revuelta profundamente libertaria de Mayo del 68. Cientos de jóvenes rompen entonces con su medio (familiar, geográfico, social) e ingresan en las fábricas francesas, donde tratan de mezclarse con el proletariado industrial y ayudarle a superar el marco organizativo clásico de la CGT, el corsé que había asfixiado la potencia subversiva del Mayo.

En 1974 se disuelve la gran experiencia organizativa maoísta de la *Gauche Prolétarienne* (Izquierda Proletaria) y la crisis de sentido se apodera de los militantes prochinos. Enseguida empezarán a llegar y socializarse además los testimonios disidentes sobre la China que ellos idealizan, pues se relacionan más con un mito inspirador que con una realidad histórico-social. *El Ángel* pretende ser al mismo tiempo una revisión autocrítica (pero no arrepentida) de la experiencia y una reactualización de su apuesta: “el Ángel que anunciamos ha sido siempre vencido, terminará triunfando en una revolución inaudita”. Un libro extraño y original, violento e intenso, hermoso a su manera (fría, metálica...) que nos permite captar algunas imágenes de cambio del maoísmo.

Para elaborar el balance, los autores toman apoyo en una relectura de los textos del cristianismo antiguo, planteando una analogía entre la experiencia maoísta y la de los primeros cristianos. ¿En qué sentido? En ambos casos estamos ante movimientos de masas: uno (ascético) en el mundo helenístico, otro (político) en el capitalismo moderno. Los dos consisten en una revolución cultural -más allá de la revolución política e ideológica- que pretende “alcanzar al hombre en lo que tiene de más profundo”. Y en ambos hay una visión dualista/maniquea del mundo según la

cual existen dos Vías y dos Espíritus (la Luz y las Tinieblas) y entre ellas se trata de zanzar, decidir.

No hay que esperar el comunismo como desenlace automático de la dinámica de los modos de producción, la revolución es el gesto colectivo que rompe en dos la historia del mundo: ese voluntarismo radical es la diferencia entre el maoísmo y otras corrientes marxistas-leninistas.

Entonces, por un lado, violencia y furor en la inversión deliberada de todos los valores, lucha sin cuartel contra los restos ideológicos del viejo mundo. Un esfuerzo titánico por extirpar aquello que se reproduce desde la noche de los tiempos, anti-cultura radical donde la posición del revolucionario se confunde en un primer momento con lo salvaje y lo asilvestrado. En el caso del cristianismo, la furia destructora pasa por el rechazo del trabajo, el odio al cuerpo y al sexo mismo; en el caso del maoísmo, por el odio al Pensamiento (el deseo de saber por saber, la curiosidad vana), el olvido de los padres y el desasimiento del Yo.

“Teníamos el deseo de amnesia soberana (...) Hubiésemos deseado quemar la Biblioteca Nacional para sufrir como es debido (...) Convocábamos a todos aquello de los que se podía esperar la amnesia. Decíamos con Mao: “dejad que se acerquen a mí los niños, que son como el sol a las ocho o nueve de la mañana”.

Por otro lado, voluntad de pureza absoluta. El combate se libra en el interior del ser humano, “cada alma se desgarran en dos, que combaten la una contra la otra”. No hay instante indiferente en la lucha contra “las viejas cosas, las viejas ideas”. Como nadie es rojo (o santo) de nacimiento, todo el mundo tiene necesidad de ser reeducado. El mundo, la carne, está en manos del demonio (capitalista), hay que marcharse al desierto o a las fábricas. La libertad es un ejercicio radical de desarraigo de los órganos y lo orgánico. Entre los cristianos, pasa por el rechazo del matrimonio y la procreación, la práctica de la caridad; entre los maoístas, por el rechazo de los valores burgueses del egoísmo, el distinguirse y la vanagloria, la práctica de la crítica y la autocrítica, el auto-examen permanente.

¿Y cómo orientarse, cómo elegir entre “los dos mundos, las dos ciudades, los dos señores”? Cualquier militante maoísta puede llegar a ser un héroe de la revolución mediante el estudio del pensamiento mao-zedong y emulando a otros héroes (que a su vez emularon a otros y así hasta llegar al héroe por excelencia: el propio Mao). El pensamiento de Mao se resume en el famoso libro rojo, prácticamente un manual

para la vida diaria del militante escrito a base de sentencias semi-poéticas: los logia o logiones, “piedras preciosas de la concisión”.

Simplicidad y pureza: en el pensamiento mao-zedong “no queda ya nada del mundo antiguo”. Hay que rumiarlo incesantemente: ante cualquier problema, ante cualquier dificultad, ante cualquier decisión (“si no estudiáis al Presidente con asiduidad/ viviréis en la oscuridad/ Estudiad bien sus obras de verdad/ y un sol rojo iluminará vuestros pensamientos”). Pero es un pensamiento que no puede entenderse *si primero no se siente*. “Lo que hace falta para comprender el pensamiento Mao no es saber, erudición, inteligencia, sino fe en la vía”. En verdad, el pensamiento de Mao no es el criterio para elegir el camino, sino *el camino mismo*.

Desplazamiento

La Revolución Cultural China funciona como analizador-revelador por su extrema radicalidad. Las cosas no llegaron tan lejos en la URSS: el debate entre Lenin y el *proletkult* se resuelve a favor del primero (naturalmente). No es posible crear de la nada un orden nuevo, dice Lenin, hay que edificarlo a partir del tesoro del pasado: la cultura burguesa. Y el propio Stalin responde la demanda de crear una nueva lengua que lanza Maiakovski. Si la infraestructura ha cambiado, argumenta el poeta llevando el marxismo al extremo, ¿cómo no va a hacerlo la superestructura? Stalin contesta: el lenguaje está más allá de la lucha de clases. Y fin de la discusión.

Haría falta más trabajo y espacio para asentar bien estas intuiciones. Pero por ahora se trata sólo de señalar algunas de las estrellas que conforman la constelación de la imagen revolucionaria de cambio: la revolución es una guerra a muerte entre dos mundos; el militante es la fuerza de voluntad que empuja lo que es hacia lo que debe ser; el objetivo es el Hombre Nuevo; la organización es la vanguardia consciente (organizada en Partido, embrión de Estado) con visión de conjunto y de la finalidad; el tiempo de la revolución es pensado como discontinuidad radical, a la vez absolutamente necesaria; etc.

Ciertamente, no pueden confundirse las imágenes de cambio revolucionario y lo que efectivamente es la revolución misma, un proceso siempre impuro, contradictorio, imperfecto, imprevisible, incontrolable. Pero lo que nos interesa aquí son las lentes y las brújulas. El objetivo no es juzgarlas o analizarlas críticamente (por su responsabilidad en el terror de Estado, por ejemplo), sino *entenderlas*. El balance de las revoluciones del siglo pasado lo dejamos pendiente para otro momento y lugar.

En todo caso, puede decirse (con Alain Badiou) que ese balance habrá de ser necesariamente “interno” para quienes nos colocamos subjetivamente del lado de las revoluciones y no aceptamos la conclusión de que la misma idea de transformación radical de la sociedad es indeseable y criminal. Lo que ha quedado definitivamente enterrado bajo los desastres del comunismo autoritario no es la idea de cambio social, sino la vieja constelación de la vanguardia consciente, el cambio planificado desde arriba, la tábula rasa y el Hombre nuevo. Ahora no nos interesa tanto la crítica como proponer un desplazamiento.

Imágenes-zombi

En la Puerta del Sol recién ocupada por lo que luego se conocerá como movimiento 15M, alguien saca un cartel que pronto se hará célebre (viral): “*nobody expects the spanish revolution*”. ¿Significa esto la revitalización del imaginario revolucionario, tras décadas de consenso en torno al “fin de la Historia”: la democracia representativa y la economía de mercado como horizonte insuperable de la humanidad? No lo creo. La frase es sólo un desvío humorístico de un famoso sketch de los Monty Python: “*nobody expects the spanish inquisition*”. Esta manera metafórica, vago e irónica de hablar de la revolución es más bien síntoma de un agotamiento, el agotamiento de un imaginario de dos siglos.

¿Entonces? ¿Podemos decir que los movimientos políticos actuales (como el 15M y el resto de “movimientos de las plazas”) son movimientos simplemente “reformistas” que buscan algunos pequeños cambios en el marco dado de lo posible? ¿O bien este agotamiento del imaginario revolucionario debe conducirnos al pesimismo (“ya no es posible cambio alguno”)? Ni una cosa ni la otra, ambas son de hecho tributarias de la centralidad del imaginario revolucionario.

Pensamos más bien (con autores como Alain Badiou o Santiago López Petit) que atravesamos un “periodo de intervalo” o un “impasse”. Ese intervalo o impasse tiene que ver con un “desacople” entre las nuevas formas de politización y los imaginarios existentes de cambio. Las prácticas colectivas experimentan nuevas vías, pero casi a tuestas. Y las viejas imágenes de cambio, aún saturadas y agotadas, siguen sobrevolando las cabezas y los cuerpos, como *imágenes-zombi*.

¿Cuál sería el problema de este “desacople”? Por un lado, mirándose en el espejo-modelo de las viejas imágenes revolucionarias, los movimientos obtienen de sí mismos un reflejo desvalorizante, despotenciador, entristecedor. Las imágenes-

zombi separan a las experiencias vivas de lo que son y de lo que pueden.

El mismo 15M nos ofrece un ejemplo muy claro: a pesar de ser uno de los movimientos con mayor impacto en la sociedad española de los últimos 40 años (cuestionando profundamente la arquitectura política y cultural heredada de la Transición, desplazando los umbrales de percepción y sensibilidad social, neutralizando la tentación fascistoide que crece en toda Europa), el lamento y la queja nunca han dejado de acompañarlo: “no ha cambiado nada”. Sin otras lentes y otras brújulas, apegados a las antiguas imágenes, se reenvía una y otra vez la capacidad de transformación social a las formas y fórmulas ya conocidas: el partido que, tomando el poder (por vía electoral esta vez), cambia las leyes y los marcos jurídicos, la macropolítica. El cambio social es un cambio por arriba o no es.

Por otro lado, las imágenes-zombi debilitan las prácticas efectivas y las experiencias vivas dando valor sólo a ciertos aspectos de las mismas en detrimento de otros: se privilegia lo masivo, los momentos de insurrección abierta, lo épico, lo híper-visible, etc. Se hace necesario y urgente otro imaginario de cambio. Imágenes adecuadas para ver y pensar un cambio social complejo, no lineal, con sus mareas altas y bajas, procesos y eventos, continuidades y discontinuidades. Capaces de dar valor y visibilidad a las transformaciones invisibles y silenciosas, intersticiales e informales, imprevisibles e involuntarias, micropolíticas y afectivas, bastardas e impuras. Imágenes en las que encontremos compañía, valor y potencia.

Y no sólo necesitamos nuevas imágenes, sino también *otra relación* con ellas. Los viejos imaginarios revolucionarios cristalizaron demasiadas veces en un “mito tecnificado” (Furio Jesi): trascendente, rígido, inmóvil. Precisamos entonces, no tanto de un “sistema de imágenes” (acabado y coherente), como más bien de una especie de tejido, un *patchwork* infinito y en construcción permanente, siempre susceptible de ser modificado y alterado, donde todo suma y nada sobra, porque cada jirón (cada imagen) puede tener su momento y su ocasión. De hecho, ni siquiera se trata de negar o descartar las viejas imágenes revolucionarias de cambio (pueden ser un jirón más del *patchwork*), sino de complementar, multiplicar y enriquecer el repertorio de lo posible.

La “guerra de posiciones” según Antonio Gramsci

¿Dónde podríamos empezar a buscar imágenes inspiradoras para reimaginar el cambio social? Propongo ahora, simplemente a modo de indicación, tres fuentes

posibles. Voluntariamente, se trata de tres experiencias *del pasado*. La imagen revolucionaria de cambio fue tal vez hegemónica pero no la única y el pasado es un depósito de saberes siempre actualizable desde el presente. El nuevo imaginario de cambio no necesita *cortar* con el pasado, sino más bien aprender a recrearlo, traducirlo y resignificarlo.

La primera fuente de inspiración posible es la obra de un autor: Antonio Gramsci, el filósofo-militante italiano. Gramsci es un nombre completamente interno al pensamiento marxista-leninista, pero sin embargo su obra es un terreno fecundo en claves nuevas. ¿Cómo es posible? En parte se lo debemos a Mussolini. Gramsci tuvo que inventar un lenguaje encriptado para esquivar la censura en las cárceles del fascismo italiano: hablaba de “filosofía de la praxis” para referirse al marxismo, etc. Ese mismo lenguaje encriptado nos llega hoy, décadas después, como lenguaje poético con multitud de lecturas y significados posibles. Eso mantiene a Gramsci a salvo de convertirse en una “lengua muerta”, como ocurre con la mayor parte del marxismo-leninismo.

Otra razón de la actualidad de Gramsci es su concepción del cambio social. En la cárcel, Gramsci reflexiona largamente sobre un fracaso repetido. La revolución pensada como “guerra de movimiento” (caracterizada por la velocidad, el asalto frontal al poder, su carácter minoritario) ha funcionado muy bien en Rusia, pero choca contra un muro en Europa occidental: aplastamiento de la revuelta espartaquista en Alemania, de los consejos obreros en Italia, etc. ¿Qué ocurre?

La guerra de movimiento, piensa Gramsci, sólo tiene éxito allí donde la sociedad es relativamente autónoma del Estado y la “sociedad civil” (las instituciones que construyen el consenso social: medios de comunicación, etc.) es “primaria y gelatinosa” (como en la Rusia zarista). Sin embargo, en Europa occidental la sociedad civil es sólida y protege el orden del Estado como una “robusta fortaleza de casamatas”, resistente a las “irrupciones catastróficas del elemento económico inmediato: crisis, depresiones, etc.”

Ni “misticismo histórico” (la revolución como fulguración milagrosa), ni determinismo económico (el hundimiento económico desencadena el proceso revolucionario), Gramsci propone reimaginar la revolución como “guerra de posiciones”. El rasgo clave de la guerra de posiciones es la afirmación y el desarrollo de una *nueva visión del mundo*. En cada gesto de la vida cotidiana hay una visión del mundo implícita. El proceso revolucionario consiste en difundir una nueva visión del mundo (y por tanto

otros gestos) que vacía y desplaza poco a poco el poder de la antigua. Es lo que Gramsci llama “construcción de hegemonía”: no hay poder sin hegemonía, sin control sobre los gestos de la vida corriente. Sería un poder sin legitimidad, reducido a pura represión, al miedo. A la toma del poder le debe preceder, concluye Gramsci, una “toma” de la sociedad civil.

Para ilustrar esta otra idea de revolución, Gramsci recurre al ejemplo de la Revolución Francesa. Su mirada contrasta con la de Arendt: Gramsci no se fija en la ejecución del rey y el nuevo calendario, sino en *el movimiento previo de la Ilustración*. Durante décadas, a través de los salones, los clubs y las enciclopedias, la Ilustración disemina la idea de una igual dignidad de las personas en tanto que seres dotados de razón. La nueva concepción del mundo desplaza a la antigua, minando los pilares del Antiguo Régimen sin que nadie se de cuenta. Finalmente, cuando se hace la Revolución, viene a decir Gramsci, *se ha ganado ya antes*. La dominación carece de legitimidad, es sólo una cáscara vacía que se desploma al primer golpe.

Es verdad que en Gramsci funcionan todavía ideas muy clásicas: el Partido como cerebro que dirige un cuerpo, “pregonero y organizador” de la nueva visión del mundo, intelectual colectivo. Pero la imagen de la guerra de posiciones puede resultarnos hoy muy inspiradora: como una infiltración más que un asalto, un lento desplazamiento tectónico más que una acumulación de fuerzas, un movimiento colectivo y anónimo más que una operación minoritaria y centralizada, una forma de presión indirecta, cotidiana y difusa más que una insurrección concentrada y simultánea (aunque Gramsci no excluye el recurso a la insurrección, lo subordina a la construcción de hegemonía).

La revolución se gana *antes* de hacer la revolución, en el proceso de elaboración y expansión de una nueva definición de la realidad: lo que cuenta y lo que no cuenta, lo que vale y lo que no vale. Definición no escrita en los libros, es decir, no sólo ni principalmente cuestión de “ideas”, sino *inscrita* en los gestos, en los comportamientos, en las relaciones entre los seres, con las cosas y el mundo.

La “revolución social” anarquista

La segunda fuente de inspiración posible es una filosofía en movimiento: el anarquismo. Nos interesa ahora tal y cómo ha sido releída y traducida al presente por Daniel Colson, filósofo e historiador libertario.

En su *Pequeño léxico filosófico del anarquismo*, Colson recuerda cómo los anarquistas se alejaron muy pronto de la idea-imagen de Revolución, demasiado asociada para ellos a un golpe de Estado, a la transformación social pensada como toma del poder y cambio de régimen constitucional (proceso constituyente, etc.). A la Revolución política, los anarquistas opusieron su “revolución social”. El adjetivo indica un cambio de sentido. En tres aspectos por lo menos.

En primer lugar, la revolución social nace y se desarrolla *en el interior mismo* de la sociedad: “en el terreno de las clases y las diferencias, de la propiedad y la justicia, de las relaciones de autoridad y las modalidades de asociación, ahí donde se juega el orden o equilibrio de la sociedad, de una multitud de maneras y a través de una transformación de conjunto (multiforme)”. No se trata de derribar o apoderarse del Estado, ni de desposeer a los propietarios del capital a través de una dictadura de los representantes del proletariado: la revolución social es un cambio *desde dentro* de las mismas relaciones sociales y de poder.

En segundo lugar, la revolución social, a diferencia de la revolución política, no se identifica única, exclusiva o principalmente con episodios excepcionales, movilizaciones callejeras, coyunturas insurreccionales, sino también con procesos silenciosos y cotidianos (creación alternativa de instituciones, relaciones sociales y subjetividades) de los que en último término depende la eficacia de transformación. La “*Grand Soir*” (gran noche) del imaginario anarquista no remite al corte (brusco, inmediato, instantáneo) entre lo viejo y lo nuevo. Es más bien la expresión o la manifestación final de una potencia acumulada con anterioridad. Como el fruto que el árbol madura, no como un relámpago en el cielo vacío o el asalto voluntarista de una minoría al poder.

Por último, la revolución social no depende de una estrategia clásica (la lógica medios-fines) que unos diseñan y otros ejecutan (la vanguardia consciente y las masas). Es más bien un proceso horizontal y no segmentado jerárquicamente entre lo principal y lo secundario, la táctica y la estrategia. Donde cada momento y cada situación valen por sí mismos y en sí mismos, no como partes de un todo o momentos de una línea del tiempo, ni con arreglo a su posición en un mapa

diseñado desde el exterior. Cada lugar y cada instante tienen un valor “prefigurativo” (lo que queremos es ya lo que hacemos) y no “transitivo” (lo que pasa *aquí* no tiene más valor que el llevarme *allí*). La estrategia anarquista no consiste en ordenar, segmentar y dirigir, sino en amplificar y conectar las distintas situaciones hasta conseguir una vibración de conjunto.

Recapitulando, la imagen anarquista de la revolución es 1) social y no política, se da en el interior mismo de la sociedad como campo de fuerzas (no única o principalmente en el poder político o los aparatos del Estado), 2) es un proceso y no un evento, la “gran noche” es la precipitación final de una condensación de potencia (no el origen, la causa, el “momento de la verdad”); y 3) es horizontal y prefigurativa, sin jerarquía estratégica, remite a otra racionalidad y a otra ética. La gran aportación del pensamiento anarquista a la estrategia (que desbarata todas las estrategias) es la indistinción radical entre los fines y los medios.

La revolución cultural de las mujeres

La tercera fuente de inspiración posible son los movimientos de mujeres durante el siglo XX (como movimientos y como pensamiento: el feminismo). Sin organización única o centralizada, sin toma alguna del Palacio de Invierno, los movimientos de mujeres han desencadenado transformaciones político-antropológicas de una magnitud inaudita, redefiniendo radicalmente las relaciones hombre-mujer y, con ello, el orden masculino de lugares, funciones y cuerpos: lo público y lo privado, lo personal y lo político, la producción y la reproducción, etc.

Lo que nos interesa aquí ahora es resaltar cómo, en sus formas mismas de acción y organización, los movimientos de mujeres proponen un “más allá” del imaginario revolucionario clásico: el sujeto (heroico) contrapuesto al mundo y que lo empuja en la buena dirección; la libertad entendida fundamentalmente como desarraigo radical de “la vida orgánica”; la realidad como arcilla o página en blanco a nuestra disposición, para moldear o escribir en ella infinitamente; la acción como intervención exterior que “modela” y da forma; el cambio revolucionario como “producto” de una técnica revolucionaria, etc.

Es decir, los movimientos de mujeres no sólo plantean una renovación radical de los contenidos, sino del *paradigma mismo de la acción política revolucionaria*, viril y masculino. ¿Cómo? Me limito tan sólo a dar cinco apuntes.

Haciendo palanca en la pluralidad. La diversidad de corrientes, versiones, grupos, revistas del movimiento feminista ha sido enorme. Siempre en tensión y disputa, pero sin voluntad de unificación en una sola Visión u Organización, sino buscando más bien un equilibrio dinámico y conflictual, un equilibrio de lo heterogéneo.

Cambiando la vida desde la vida. Dando la pelea en el tejido mismo de la vida cotidiana (sin aceptarlo tal y como es, pero sin buscar tampoco un mundo ideal aparte): trastocando los espacios domésticos, los lugares de trabajo, las relaciones amorosas, el cuerpo y la maternidad, la sexualidad, los cuidados y la reproducción de la vida...

Vinculando el pensamiento a la experiencia. El feminismo es un pensamiento que elabora la experiencia vivida. El esfuerzo por dar nombre, concepto y relato a los malestares comunes y cotidianos (en los grupos de autoconciencia, etc.). Se deconstruye así la relación jerárquica entre el pensamiento (como proyección de modelo, de ideal, de deber ser) y la acción (como ejecución, como realización).

Poniendo el cuerpo. El feminismo cuestiona radicalmente el primado de la conciencia de la teoría política clásica. El cambio no puede fiarse sólo a un cambio ideológico, sino que pasa por la alteración de los comportamientos cotidianos. El cuerpo no es lo que hay que domeñar (la “organicidad” que se trata de someter a la razón y al ideal), sino la fuerza (vulnerable) de la que partir.

Dando valor a lo invisible. La política de transformación no obedece el mandato hollywoodiano “luces, cámara y acción”. Las prácticas de resistencia son muchas veces cotidianas, invisibles, calladas: la “anestesia sexual” practicada informalmente por muchas mujeres como control informal de la natalidad, la huelga sexual, la huelga de vientres, etc. El feminismo permite ver y valorar también como “luchas” prácticas de abstención, de sustracción, de silencio.

Los movimientos de mujeres han engendrado, en definitiva, una verdadera “revolución cultural”, una auténtica mutación antropológica que va mucho más allá de un mero cambio político o ideológico, pero evitando justamente todo lo que hizo de las revoluciones culturales del pasado una empresa normativa, coactiva y finalmente terrorista: el primado del ideal y del modelo al que hay que someter la realidad.

Repensar el conflicto y la enemistad

Gramsci, el anarquismo y los movimientos de mujeres: tres fuentes que pueden contribuir a elaborar otra racionalidad y otra imaginación política, más compleja, más rica y menos lineal, capaz de acompañar un cambio social sin sujeto (como causa o autor), sin espacios o tiempos privilegiados, sin fe en un corte mayor en la historia (aunque haya discontinuidades y estas sean decisivas).

En las tres insisten (de modos distintos) algunas ideas-fuerza importantes para nutrir una concepción *pos-revolucionaria* de la transformación social:

–*la afirmación*: no surge otro mundo posible de la negación del viejo (la violencia liberadora, la negación de la negación como afirmación), sino más bien de una redefinición de la realidad (encarnada en nuevas maneras de hacer, ver y vivir) que se amplifica, expande y propaga por todas partes.

–*lo indirecto*: los momentos épicos y visibles son “puntas de iceberg”, “concentrados” y “compuestos” de otras cosas, espuma que corona una ola de fondo. Resultantes indirectos (involuntarias, no intencionales) de luchas y cambios procesuales, cotidianos.

–*la multiplicidad*: el cambio se desarrolla en una pluralidad de tiempos y espacios, a través de una diversidad de actores y escalas, que no se trata de “unificar”, sino de “equilibrar”. Un equilibrio siempre conflictual y dinámico que no busca “resolver” las contradicciones, sino elaborarlas como tensión productiva.

En las tres fuentes hay también elementos para repensar el conflicto, el antagonismo y la figura del enemigo (problemas políticos de primer orden). En la lógica tradicional, la existencia de un mundo pasa por la destrucción total del otro: es la polarización viejo/nuevo, antiguo régimen/ciudad ideal, burguesía/proletariado. El conflicto se imagina como gesto radical de corte y separación. Por ejemplo, un autor contemporáneo como Žižek, que trabaja en el reciclaje de las viejas imágenes de cambio, lo piensa a menudo de ese modo: un Acto (así en mayúsculas) de autonomía y desconexión.

En cambio, Gramsci propone una “inclusión subordinada” del adversario: ya no se trata de eliminarle, sino de poner su fuerza al servicio de otros fines (de otra visión del mundo). El anarquismo, tal y como lo explica Colson, funciona según una lógica

“situacional” de la enemistad y el conflicto: no hay enemigo en lo absoluto, sino obstáculos a la propia potencia que aparecen en tal o cual situación. Amigo y enemigo (alianzas y obstáculos) dependen de la situación y pueden cambiar, redistribuirse de otros modos. Finalmente, los movimientos de mujeres no señalan al hombre como su enemigo, sino más bien a las condiciones y estructuras (patriarcales) que determinan y sostienen la desigualdad. Los hombres concretos *pueden ser* amigos y aliados.

Se trata de otro imaginario del cambio: ya no es la guerra de dos mundos entre los que hay un antagonismo absoluto, sino que hay un “solo mundo común” en el que los diferentes tenemos que convivir en igualdad. El otro ya no es un Otro absoluto que se trata de excluir o eliminar, sino que estamos vinculados a él por una cierta relación de interdependencia y reciprocidad.

Imágenes rebeldes de cambio

Se pueden investigar también imágenes *pos-revolucionarias* de cambio en autores contemporáneos. Pienso por ejemplo en la “lógica de red” según Margarita Padilla, en la “estrategia sin estrategias” de Foucault, en las “grietas” de John Holloway, en las “potencias de variación” de Lazzarato, en los “procesos recombinantes” de Franco Berardi (*Bifo*) y un largo etcétera a explorar.

O también en movimientos. El zapatismo, por ejemplo, ha hecho un esfuerzo enorme por nombrarse y contarse con palabras propias, por destilar su experiencia en conceptos, por elaborar y compartir nuevas imágenes de cambio. Por ejemplo, la distinción entre el “rebelde social” y el “revolucionario”: “Un revolucionario se plantea fundamentalmente transformar las cosas desde arriba, no desde abajo, al revés del rebelde social. El revolucionario se plantea: “vamos a hacer un movimiento de rebeldía, tomo el poder y desde arriba transformo las cosas”. Y el rebelde social no. El rebelde social va planteando demandas y desde abajo va transformando sin tener que plantearse el tema del poder”. O la concepción anti-vanguardista, incluyente y colectiva de la transformación social: “Todos los métodos tienen su lugar, todos los frentes de lucha son necesarios y todos los grados de participación son importantes. El problema de la revolución [ojo con las minúsculas] pasa de ser un problema de la organización, del método y del caudillo [ojo con las minúsculas] a convertirse en un problema que atañe a todos los que ven esa revolución como necesaria y posible, y en cuya realización todos son importantes”.

Me pregunto, ya para acabar, si las imágenes que necesitamos no remiten a un desplazamiento radical de perspectiva, “civilizatorio” incluso. Una salida de cierto paradigma occidental. En sus libros, el filósofo y sinólogo francés François Jullien explora una y otra vez el contraste entre (lo que podríamos llamar) la “imagen griega del mundo” y “la imagen china del mundo” (en relación al tiempo, el pensamiento, el arte, el cuerpo, la estrategia y la eficacia, etc.).

Occidente, explica Jullien, divide el mundo en dos: lo que es y lo que debe ser. Es el gesto platónico por excelencia. La idea occidental de eficacia se deriva de aquí: se trata de proyectar sobre la realidad lo que debe ser (en forma de Plan o Modelo) y tratar de materializarlo (llevarlo a la práctica, aterrizarlo). Entre el ser y el deber media la voluntad humana de colmar esa brecha y “enderezar la realidad” (ponerla derecha, es decir, según el Derecho, la Ley, lo que debe ser). El entendimiento abstrae y modeliza, la voluntad aplica y ejecuta. En el caso del arte militar de la guerra, el Estado Mayor propone el Plan y los ejércitos rompen las resistencias que opone la realidad. La batalla campal donde se lucha por aniquilar completamente al enemigo es el momento decisivo en el que se juega todo: la “esencia” de la guerra.

También la revolución se ha pensado desde ese molde: la vanguardia (que posee la ciencia de la sociedad y la historia) desvela y decreta lo que debe ser, la revolución es la “lucha final” en la que impondremos el plan a la realidad. De hecho, en un artículo de los años 80 publicado en la revista *aut aut*, el italiano Lapo Berti argumenta que la idea moderna de revolución es un concepto tributario del modelo científico propio de la mecánica clásica: la sociedad es una máquina que tiene leyes propias que se trata de conocer para poder desde ahí planificar un conjunto de acciones (estrategia) con fines de cambio.

La imagen china del mundo, según François Jullien, propone una inspiración muy diferente: no se trata de proyectar un plan y ejecutarlo (“imaginar la perfección y realizarla enseguida”, como se decía en la Revolución Francesa), sino de activar todos los sentidos para captar las potencias que ya trabajan lo real y acompañarlas, desplegarlas con cuidado, sin voluntarismo alguno.

Si pensamos el cambio social con la imagen china que nos propone Jullien, la constelación de imágenes que resulta es muy diferente: el militante ya no sería la fuerza de voluntad que colma, mediante un esfuerzo agotador, la brecha entre el ser y el deber ser, sino quien está comprometido o implicado en una situación particular

y con unas potencias particulares; la vanguardia se transforma más bien en “retaguardias” capaces de detectar y acompañar procesos que ellas no dirigen ni crean; la estrategia es un trabajo de cuidado, como el de un jardinero; la organización política es la serie de dispositivos que justamente “dejan pasar” la potencia, sin trabarla al someterla a un ideal previo; la temporalidad de cambio es el tiempo de un proceso, el tiempo adecuado a la maduración de un potencial de situación, sin “batalla final”; el conflicto es el desbloqueo de la fuerza afirmativa, no la negación de la negación que trae un mundo nuevo, etc.

Y la sensibilidad sería la cualidad principal del rebelde, como la fuerza de voluntad lo fue del revolucionario, porque ya no se trata de imponer a lo real un sentido previo, sino de abrirse a sentir por dónde circula la potencia y ser capaz de acompañarla sin forzar, con tacto.

[LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ.](#)

Fotografía: Alasbarricadas

Fecha de creación

2018/02/27