



Utopía y Praxis Latinoamericana

ISSN: 1315-5216

utopraxis@luz.ve

Universidad del Zulia

Venezuela

Lazo Briones, Pablo

Del cataclismo de la revolución a la resistencia permanente

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 16, núm. 55, octubre-diciembre, 2011, pp. 77-88

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27921728005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 16. Nº 55 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2011) PP. 77 - 88
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA - FACES - UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Del cataclismo de la revolución a la resistencia permanente

From the Cataclysm of Revolution to Permanent Resistance

Pablo LAZO BRIONES

Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, México.

RESUMEN

El presente artículo discute la posibilidad del tránsito de la revolución, como momento social de extrema violencia, a la resistencia organizada de forma permanente en los ámbitos de grupos disidentes contra la "totalidad" que los confina a un estatus de dependencia pasiva. En contra de la fetichización de la revolución en los discursos de Stalin o Mussolini, se esgrimen algunos argumentos de Nietzsche, Arendt, Jean-Luc Nancy y Derrida para proponer un movimiento imaginario de resistencia como desarme y *dislocamiento* de la totalidad represiva que habla con palabras revolucionarias. El argumento adquiere un sesgo latinoamericano al incorporar tesis de José Vasconcelos en la discusión. Al final, desde la recuperación hegeliana de la *Sittlichkeit* por parte de Charles Taylor, se apuesta por un "nosotros" que sea actor de una resistencia política intersticial y no cíclica, propositiva e imaginaria y no pasiva.
Palabras clave: Revolución, resistencia, fetichización, nosotros.

ABSTRACT

This article discusses the possibility of transition from revolution, a moment of extreme social violence, toward organized resistance on a permanent basis in dissident group environments against the "totality" that confines them to a status of passive dependence. Against the fetishization of the revolution in the speeches of Stalin or Mussolini, this paper counters with some arguments by Nietzsche, Arendt, Jean-Luc Nancy and Derrida in order to propose an imaginary resistance movement, such as disarmament and displacement of the repressive totality that speaks with revolutionary words. The argument takes on a Latin American bias by incorporating the thesis of José Vasconcelos in the discussion. In the end, based on the Hegelian recovery of *Sittlichkeit* by Charles Taylor, a "we" is proposed as an actor in an interstitial political resistance that is neither cyclical, proactive and imaginary nor passive.
Key words: Revolution, resistance, fetishization, we.

“...vivir en estado de revolución no es progresar: es delirar...La revolución permanente es ventaja de los que viven de la revolución, pero es pesadilla para los pueblos que la padecen.”

J. Vasconcelos

I. EL CONCEPTO INMEDIATISTA DE REVOLUCIÓN

La palabra revolución brota en nuestro imaginario colectivo con una resonancia instantánea a insurgencia de violencia y súbita transformación social, a un inmediato y radical vuelco de todas las cosas. Cualesquiera que sean las razones para poner en juego tal significación, siempre latente aunque apresurada y superficial, lo cierto es que con ello no sólo se evade la verdadera dimensión histórica y sociológica de la revolución, de las revoluciones, siempre en plural, sino que en esta especie de fascinación inmediata encerrada en su mera formulación se evade también su aspecto reflexivo, es decir, los rasgos que su realidad impone para su crítica desde la plataforma de un pensamiento ético y político.

En este pequeño artículo quisiera ofrecer no una solución ante tal reacción imaginaria, compleja tanto por sus implicaciones epistemológicas como por sus consecuencias sociales, sino tan sólo una serie de indicaciones para tomar una cierta distancia problemática respecto a ella y abrir así la posibilidad de una reacción distinta, más cercana a la propia realidad social de las revoluciones pero también abierta a una lectura crítica ético-política que pudiera ser base de la propuesta, planteada al menos como posibilidad, de un modo alternativo de transformación social que no caiga en las trampas de lo que podemos llamar concepto *inmediatista* de revolución. Tal propuesta de transformación social, ya que hemos de contrastarla con este efecto *inmediatista*, puede muy bien ser emparentada con la idea del carácter siempre *mediado* o, en lenguaje hegeliano, de necesaria *mediación dialéctica* de los acontecimientos sociales y sus transformaciones en la historia. Intentaremos probar que este carácter mediado de transformación, siempre dilatado en una línea temporal, nunca súbito e instantáneo, responde a la concreción de las cosas sociales que permite superar (poner a distancia crítica) el concepto *inmediatista* de revolución al delatarlo como mitificado o fetichizado.

Pero hemos llamado demasiado aprisa “concepto” a esta reacción *inmediatista* de la revolución que, como comenzábamos a decir al principio, es más bien un efecto de su significación imaginaria, significación alojada en nuestro lenguaje y en nuestras expectativas más básicas –y acaso decir también, he aquí el peligro, en nuestros impulsos más básicos. ¿Qué clase de efecto es este? De primera instancia, no es efecto de un razonamiento, ni siquiera de un razonamiento defectuoso, de una mala deducción o analogía de ideas, por ejemplo; tampoco es consecuencia de una deficiente interpretación de determinados conocimientos históricos o sociales, por ejemplo de una mala lectura de los acontecimientos de la Revolución Francesa en su comparación con la Revolución Mexicana o una mala descripción historiográfica del levantamiento de tal o cual movimiento insurgente en sus detalles histórico-sociales. Aunque todo esto puede estar enredado confusamente en la reacción *inmediatista* de la revolución, creo que ésta más bien tiene a la base una respuesta emotiva, afectiva, que la atraviesa de lado a lado y que impregna por consecuencia las malas interpretaciones histórico-sociales y las deficientes relaciones entre ideas. Se trata de una afectividad que es mezcla de dos impulsos, no siempre en armonía uno respecto al otro: el impulso de una violencia básica destructiva e incluso autodestructiva (y que no temo llamar “pulsión de muerte” en la línea que va de Freud a Marcuse y su crítica social), entremezclado con el impulso de un placer imaginado –*ilusión* lo llamó Freud también–, el impulso por un estado de cosas social que sería fuente de satisfacción per-

manente y cuyo origen se ve, se *siente*, confusamente en la transformación de raíz del estatus quo hacia “mejor”, cuando este último termino es tan oscuro y vago como el mismo concepto de revolución con el que se le relaciona.

Para ejemplificar esta suerte de reacción afectiva que despierta la resonancia imaginaria de la revolución, permítase introducir una anécdota de una controversia surgida en un salón de clases en donde se discutía la posibilidad de una nueva revolución en México. Los términos de la discusión daban por sentado las condiciones de una política, la nuestra, en donde de facto ha desaparecido la oposición entre “derecha” e “izquierda” para dar lugar a una oligarquía real de una minoría que se enmascara autonombrándose democrática y legítima, y en donde los ciudadanos han adoptado una consecuente posición de cinismo y pasividad, describiendo así un círculo vicioso que parecería poder romperse solamente con un movimiento social súbito y radical, violento, capaz de volcar todas las cosas de tal modo que la clase política sería eliminada de raíz junto con su consecuente cinismo en la vida política de los ciudadanos. Como suele suceder en estos casos, la discusión fue elevándose de tono hasta tornarse incontrolable por el profesor, quien también gritaba a voz en cuello sus argumentos sin escuchar los de los alumnos, que discutían algunos en contra de la revolución, los menos, y, he aquí lo que ha de llamar la atención, los más, a favor. Después de algunos instantes, de los gritos se pasó a las reacciones: dada su impotencia el profesor optó por dar por terminada la sesión y, en un gesto más simbólico que efectivo, recogió sus cosas del escritorio y se enfiló a la puerta de salida, dos o tres de los alumnos lo siguieron, pero la gran mayoría siguió defendiendo su postura a gritos desgañitados, ya de pie y en tono amenazante, hasta que uno de ellos dio un empujón a otro y hubo un conato de pelea. En fin, la anécdota me parece aleccionadora no tanto por los argumentos sostenidos por una y otra parte –la mayor parte de ellos levantados en el ofuscamiento del momento, en la impotencia de no ser escuchado– sino precisamente por la capacidad de la palabra revolución de sacar de sus casillas a un alumnado que, en general, reconozcámoslo, la mayor parte del tiempo permanece pasivo e indiferente ante casi cualquier tema de clase. Lo que se prueba aquí es que el imaginario, cuando se trata de la resonancia de la palabra revolución, tiene el efecto de un deslizamiento vertiginoso en la violencia más inmediata y menos reflexiva.

El sentido de esta anécdota ocurrida en el microcosmos del salón de clase puede extenderse sin mucha dificultad a pruebas históricas de mayor alcance: los horrores de la Revolución Francesa en el momento en que se convierte en un valor en sí en el periodo de Robespierre, cuando un punto de vista único sobre la revolución se pretende extender sin reservas sobre todos los demás y autoposicionarse como política de gobierno, entonces se convierte en despliegue de una violencia institucionalizada sin trabas: el jacobinismo como régimen de terror. Pero también puede extenderse en función de entender la orientación irracionalista revolucionaria que tuvo el periódico surrealista aparecido en los 1920s en el que participaron Breton, Aragón, Buñuel, Dalí, entre otros, y cuyo título fue *Le Surrealism au Service de la Revolution*. En sus páginas uno encuentra llamados revolucionarios a la renuncia radical de todas las instituciones sociales, de toda racionalidad imperialista, en nombre del “automatismo psíquico puro” (formula con que la palabra surrealismo es definida en el *Primer Manifiesto Surrealista*), pero también en nombre de la violencia entendida como un puro estallido creativo, como una forma superior de expresión de *la pensée* por encima de la vida rutinaria y gris del obrero, del burócrata, del político. En estos casos, también es una afectividad inmediata, llevada a su extremo, lo que determina la resonancia de la revolución, y tiene también las consecuencias de una violencia que puede manifestarse como un llamado social a una transformación radical (el uso de la palabra revolución en el surrealismo), pero puede también querer institucionalizarse como forma de gobierno en un régimen que se quiere a sí mismo permanente y absoluto, excluyente de cualquier otra manifestación de la vida pública. Es el nacimiento del totalitarismo en su liga con la revolución. Y justo este es el terreno de “concepto” *inmediatista* de revolución, entendiéndolo por tal la pretensión de

cristalización de las consecuencias del movimiento violento y súbito de la revolución en un régimen de cosas universal y permanente, ahistórico, esto es, fetichizado, hipostasiado.

Lo que se revela entonces cuando hablamos de un “concepto” *inmediatista* de revolución, es una triple relación entre su resonancia imaginaria, una afectividad ligada a la violencia inmediata y un concepto fetichizado que es el fundamento de su pretensión de extenderse permanentemente en una línea de tiempo, el concepto que hipostasía una pretendida “inmortalidad de la revolución” en un régimen que salvaguardaría su empuje de transformación radical y total, paradójicamente, un régimen que sabría retener la violencia de la propia instantaneidad de la revolución en una repetición ritualizada de la fuerza de ese instante revolucionario como corte definitivo del tiempo social, un hiato del antes y después de todas las cosas sociales. Es a esto a lo que obedecen los pesados gestos rituales de conmemoración de la revolución en los regímenes totalitarios, esa especie de sacralización de ciertos hechos conmemorativos, de ciertos lemas, de ciertos protocolos. Es a lo que obedece de manera ejemplar la idea de Estado como encarnación eterna, inmortal, de la revolución, por ejemplo para Stalin o Mussolini. Los extremos se tocan aquí cuando se levanta la justificación del Estado fascista en su amalgama con los ideales de la revolución del pueblo, de tal modo que Mussolini puede extender absolutamente el dominio del Estado como hipóstasis de la revolución del pueblo. Así, escribe en los famosos *Discursos de 1927*: “El pueblo es el cuerpo del Estado, y el Estado es el espíritu del pueblo. En la doctrina fascista, el pueblo es el Estado y el Estado es el pueblo. Todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado”.

Con la indicación de esta mórbida relación triple podemos dar el siguiente paso crítico hacia una postura ético-política sobre la revolución: de lo que se trata es de encontrar razones para combatir nuestro deslizamiento vertiginoso, súbito, tanto en la violencia inmediata que se aloja en el imaginario de la revolución, como en la pretensión de violencia institucionalizada alojada en la ritualización de los regímenes totalitarios que se quieren absolutos justo en nombre de la revolución.

En el párrafo 463 de *Humano, demasiado humano*, titulado “Ilusión de la teoría de la revolución”, Nietzsche nos previene de los peligros de soñar con el advenimiento de este peligroso corte en dos temporalidades, en dos momentos sociales perfectamente distinguidos, que llamamos revolución. El pasaje dice así:

Hay soñadores políticos y sociales que gastan calor y elocuencia en reclamar un cataclismo en todos los órdenes, con la creencia de que por efecto del mismo se levantaría muy pronto el soberbio templo de una bella humanidad. Desgraciadamente se sabe por experiencias históricas que todo convulsionamiento de ese género resucita de nuevo las energías salvajes, los rasgos más horrorosos y más desenfrenados de las edades anteriores; que, por consiguiente, un trastorno tal puede ser una fuente de fuerza para la humanidad inerte, pero no ordenador, arquitecto, artista, perfeccionista de la naturaleza humana¹.

A partir de esta reserva crítica, y de cara también a los recientes llamados a conmemorar los movimientos de independencia y revolución en nuestro país, cabe la sospecha de si estos llamados no llevarán, en la mente de algunos, también el llamado al fetiche de una nueva Revolución como lo hemos descrito, sobrecargado, sobredeterminado, por una afectividad violenta imaginaria. La reflexión filosófica pide cautela ante estos llamados y sus consecuencias: el terror, como nos dice Hegel hablando de las consecuencias reales de la Revolución Francesa, el salvajismo no ordenador o ar-

1 NIETZSCHE, F (2005). *Humano, demasiado humano*, Ediciones Andrómeda, Argentina, p. 261.

quitecto de una naturaleza humana mejor, como nos advierte Nietzsche. Este último, ante los sueños de “cataclismo en todos los órdenes”, o, mejor sería decir, ante los delirios de una violencia revolucionaria que se quiere transfiguración total y radical de los tiempos que se vive, llama a la sobriedad de las experiencias históricas, a la lección que precisamente la temporalidad real nos ha dado: el peligro de despertar algo que se creía ya superado, las “energías salvajes” más incontroladas, el mentís de la Ilustración justo en su desembocadura que se creía necesaria, que se creía el único fin posible de la historia del progreso civilizatorio. Explicándolo con una de las sentencias con que abre este libro del filósofo del martillo, las revoluciones nos enseñan en la mayor parte de los casos que la civilización y sus recursos de “autocorrección” –la revolución en su sentido mitificado como uno de los centrales– es también una “bestialización por herencia”, un regreso más que un progreso.

La crítica a un uso fetichizado de la revolución, lo que venimos llamando su concepto *inmediatista*, tiene que ver así con la crítica al encuadre histórico–social que la hizo posible: la modernidad y su avance (o *desviación* de la modernidad en su avance, como ha dicho Habermas ya hace tiempo), la modernidad y el futuro que sería posible cuando se toman en cuenta los verdaderos efectos de las revoluciones en sus dimensiones reales. Y es que, como ha indicado P. Lanceros, la revolución ha escrito su acta de nacimiento como hija de la modernidad, del cambio tomado como valor en sí, de lo nuevo como divisa, y por tanto como negación del lenguaje mítico del pasado que la antecedía, de lo viejo estático. Pero al hacer esto, simplemente invierte los términos y pone en el lugar de la vieja hipótesis una nueva y sigue hablando en lenguaje mítico, sigue jugando el juego de reiteración en el que el mito se re–cita en el imaginario colectivo aludiendo a un *no–lugar* que curiosamente funda los lugares, a una ausencia que funda las presencias: la Revolución que es el aplazamiento por excelencia, la promesa que justamente por no cumplirse funda nuestros afanes colectivos de libertad, democracia o igualdad, que restaura una y otra vez así una condición social por medio de una instauración mítica.

Nuestro paisaje de sujetos modernos –cansados, resignados o póstumos– ha sido decidido por la Revolución. Entiéndase: ni por aquella ni por esta, ni por la suma de todas. Por ese singular colectivo, con optativa de mayúscula, que ha nutrido el imaginario de la modernidad y que ha configurado su realidad, por esa promesa siempre aplazada, siempre emplazada, que ha dado lugar (y tiempo) a tantas modernidades diferentes, a tantas modernidades diferentes y diferidas².

Pero en nombre de este aplazamiento/emplazamiento eternizado y “suprahumano”, como en nombre de toda divinidad mítica, explica el vasco, se exigieron sacrificios siempre humanos: el nuevo mito de la Revolución se erigió, y sigue erigiéndose, a costa de sus propios hijos, los hombres modernos.

Es esta misma perspectiva del sacrificio exigido por la Revolución, como violencia de un discurso mitificado, la que transita las páginas de la crítica de Hanna Arendt en su vigoroso libro *Sobre la Revolución*.³ En este texto, Arendt reflexiona sobre la relación problemática entre violencia y autonomía de la libertad de los sujetos en una esfera pública, poniendo en juego el interesante argumento que sostiene que la violencia no pertenece esencialmente al mundo político del poder, y por tanto las revoluciones violentas, si bien pueden ser interpretadas como fenómenos que acompañan la ins-

2 LANCEROS, P (2005). *Política mente. De la revolución a la globalización*, Anthropos, Barcelona, p. 44.

3 Cfr. ARENDT, H (1967). *Sobre la Revolución*, Alianza, Madrid.

tauración de una esfera pública libre, no les son esenciales. Con esto opone una interpretación rupturista o mítica de la revolución a una lectura histórica concreta de la que se pudiera seguir un marco de acción que diera continuidad estable a sus efectos, que diera pie a formas de acuerdo y paz legítimos, lo que llama Arendt la “felicidad pública”.⁴ Lo que se sigue de un uso mitificado de la revolución es simplemente el reino de la violencia institucionalizada, lo que cancela sus consecuencias de libertad y autonomía en la esfera pública. Y este uso mitificado de la revolución como ruptura está enlazado paradójicamente con la mitificación de la marcha del progreso histórico como algo inevitable, fatal, es decir, a la “concepción continuista” del progreso, que incluye su propia ruptura para hacerse posible, para “avanzar” en la línea de la historia necesaria (el concepto dialéctico de la revolución en Hegel, y aún la noción de revolución como un “salto dialéctico” de Marx, tienen mucho de esta paradoja que Arendt intenta superar).

Me parece que lo esencial de la crítica de la pensadora alemana es su insistencia en la diferencia entre poder instituido como resultado de la acción libre y autónoma de los sujetos en una esfera pública, por un lado, y violencia (revolucionaria) como un epifenómeno no esencial a esta instauración del poder público, por otro lado. Poder y violencia son así antitéticos.⁵ La violencia sólo tiene un carácter de medio, es instrumental, no es esencial a un régimen político en donde la “condición humana”, la esfera pública política del *inter-esse*, puede desplegarse como confianza sin violencia, o, en la interpretación que hace Habermas de la propuesta arendtiana, como comunicación sin forzosidad o coacción.⁶ Los resultados concretos, las posibilidades de acción, de esta diferencia, sólo se consiguen si se ha criticado suficientemente la mitificación de la Revolución –con mayúscula, única en todo caso– desde la interpretación del fenómeno histórico de las revoluciones –con minúscula, múltiples y diferidas en su sentido. Por esto los ejemplos de Arendt son las derivaciones concretas de la Revolución Francesa y Americana. Pensando en las consecuencias de la primera, la evaluación es precisa: simplemente invirtió una forma de violencia institucionalizada en la forma de la monarquía absoluta por otra forma de violencia institucionalizada en el discurso del Estado Nación que se erige en nombre de la igualdad y la voluntad general del pueblo. Es el peligro de la “libertad negativa” del que nos hablaba Isaiah Berlin también, la posibilidad de anular a los individuos y sus libertades en nombre de una colectividad que se autopronuncia como su representante y su defensora.⁷ En el caso de Arendt, se trata de la perversión de la acción que una pluralidad de sujetos puede llevar a cabo hacia una acción totalitaria en donde la extensión burocrática y el juego partidista toma el lugar de aquella pluralidad legítima. En todo caso se trataría de fortalecer la acción de esta pluralidad de sujetos en lo que llama Arendt “sistema de consejos comunales autónomos”, organizaciones libres y autónomas de los sujetos en el medio público que fundarían una autoridad legítima, en este sentido un autogobierno de las comunidades que no cae ni en la trampa de la violencia inmediata ni en la fetichización partidista o totalitaria de un gobierno que se autopronuncia como encarnación de la revolución.

Tomando estas ideas como orientación reflexiva general, quisiera proponer en adelante una superación del peligroso concepto *inmediatista* de revolución, del anuncio, o incluso de la vana esperanza, de un cataclismo transformador de todas las cosas. En su lugar, quiero proponer algunas ideas orientativas de la idea de una resistencia política activa distendida en el tiempo, por tanto siem-

4 *Ibid.*, p. 50 ss.

5 Tesis defendida también de forma central en su texto *On Violence*, USA: Harcourt Brace & Company, 1970. p. 4ss.

6 Cfr. HABERMAS, J (2000). *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, pp. 200–222.

7 Cfr. BERLIN, I (2001). “Dos conceptos de libertad”, in: AA.VV (2001). *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*, Madrid, Alianza.

pre *en mediación*, por parte de las comunidades culturales que componen el todo de la esfera pública que compartimos.

II. RESISTENCIA EN MEDIACIÓN

El pasaje del vértigo de un concepto *inmediatista* de revolución a la acción contrapuesta de resistencia *en mediación* como movimiento de transformación social sostenido en el tiempo—por tanto ajeno a la afectividad violenta de un instante o hiato de ruptura en el tiempo— se encuentra en gran medida, sostendremos, en la crítica de una ganancia que obtiene una minoría de un *uso* de la mitificación de la revolución. Se trata de la crítica al uso que reporta precisamente la pretensión de prolongación en el tiempo de esta mitificación hecha en nombre de la revolución. De modo que se oponen así, en su pretensión de extensión en el tiempo social y en nombre de la misma transformación social, un movimiento espurio y un movimiento legítimo, una mitificación de la revolución y una resistencia civil desmitificante, una ganancia instrumental de unos cuantos empoderados y la posibilidad de una acción creativa que les resiste, propondremos, por parte de comunidades culturales y consejos autónomos de ciudadanos que componen estas comunidades (en la acepción que les da por ejemplo H. Arendt).

La pauta de la crítica de una extensión espuria de una revolución en el tiempo, esto es, de su utilización por parte de núcleos o *clusters* de poder más allá del tiempo vital en que puede ser fértil como movimiento social, se encuentra en la localización del momento histórico en que es capaz de generar un cambio en las condiciones sociales que los mismos integrantes de un pueblo o comunidad cultural ven como valioso en términos de justicia, cumplimiento de sus demandas, protección de sus derechos y garantías, mejora de sus condiciones materiales, etc., es decir, la pauta de una crítica de la indebida extensión en el tiempo de un movimiento revolucionario la encontramos en una serie de actos de reconocimiento del cumplimiento de las expectativas de este movimiento por parte de las colectividades que lucharon en él y que verifican su decantamiento en disposiciones y acuerdos políticos. Sólo así puede ser considerado legítimo un movimiento revolucionario, cuando se pone a prueba en el sentido de que los miembros de una colectividad se ven reflejados en sus consecuencias concretas como en un espejo cuya imagen no es deformante de sus acciones, en el mismo sentido, pues, en que Charles Taylor ha hablado de la legitimidad de las instituciones políticas cuando reflejan el imaginario colectivo más vital de cada comunidad cultural, el imaginario que es trasfondo de sentido y soporte de cualquier fenómeno social.⁸ O bien, cuando se toma en cuenta las instituciones que son reflejo del imaginario de una colectividad considerado como *mediación* generalizada de las acciones colectivas y que justo por ello tienen legitimidad. Volveré sobre esto.

El uso espurio de la revolución se comienza a criticar, pues, cuando se localizan sus extensiones en el tiempo comandadas no por los integrantes del pueblo o comunidad cultural que hizo esa revolución, sino por “partidarios de hecatombes estériles” para el pueblo, como dice J. Vasconcelos, pero de gran provecho para el “bandolerismo a escala mayor” de los que le sacan provecho, Trotsky y su “revolución permanente” a la cabeza, seguido de Stalin, afirma airadamente.⁹ El doctrinarismo del totalitarismo, del fascismo, tiene su raíz en esta jerga peligrosa de la extensión de la revolución. Por esto dice el filósofo mexicano:

8 TAYLOR, Ch (1985). “Legitimation Crises?”, in: *Philosophy and the human sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.

9 VASCONCELOS, J (2009). “Qué es la revolución”, in: AA. VV (2009). *¿Qué es la Revolución?*, México, Trillas, pp. 48–50.

(...) toda revolución que lo es de verdad combate y destruye, pero sólo mientras está en las barricadas. Desde que se constituye en gobierno una revolución tiene que volverse creadora y serena, constructiva y justa. La revolución prolongada deja de ser medida de higiene social para convertirse en desorganización y en decadencia. La revolución permanente no es otra cosa que la confesión del fracaso de quien no supo usar la fuerza, no acertó a organizarla en programa de acuerdo con la realidad y las circunstancias¹⁰.

Las consecuencias de la revolución pueden en efecto ser las de una jerga contradictoria con sus intenciones de origen, jerga que puede ser partidista y que se proclama "democrática" o que es abiertamente dictatorial, impositiva, pero que en todo caso es provechosa sólo para unos cuantos. Entonces necesariamente se extiende en el tiempo con violencia. Deja de ser creadora, es un desatino como programa. Es la instauración, velada o cínica, de una violencia sistemática y permanente siempre en la forma de una oligarquía real. La tesis que quiero defender consiste en decir que su programa transformador se retoma, vuelve a tomar dirección, sólo si intervienen los agentes revolucionarios directos *una y otra vez*, esto es, si la revolución espuriamente extendida en el tiempo transita a *resistencia permanente*, a una (re)acción que en su constancia asegura los fines del movimiento social, pero que es lo suficientemente flexible y maleable, inventiva e imaginaria, para redirigir las acciones *una y otra vez*, sin deslizarse hacia una representación falsamente participativa, de hecho oligárquica. Y lo más importante: es una *resistencia permanente* que llevan a cabo los actores mismos de la disidencia, en sus propios campos de legitimidad política. Conecta así la re(acción) de las comunidades culturales mismas, o de los "consejos de ciudadanos" mismos en términos de Arendt, con la resistencia que las revitaliza, que las pone en la escena de la vida política directamente. ¿Qué se entiende por comunidad cultural? La respuesta, que es vital para el argumento aquí sostenido, remite a una reconsideración de la idea hegeliana de la *Sittlich* (comunidad), y de las consecuencias para pensar una *Sittlichkeit* (eticidad) como base de lo que he venido llamando *resistencia permanente*.

Desde algunas perspectivas contemporáneas de la filosofía política hablar de la posibilidad de una eticidad o *Sittlichkeit* actual, queriendo rescatar el sentido que le dio Hegel hace dos siglos, puede catalogarse de ingenuidad idealista o totalitarismo disfrazado. Lo primero porque se considera que, dadas las condiciones de las actuales sociedades plurales, de enorme ingerencia foránea y de configuración siempre contingente e inacabada, sería inocente pensar en un momento supremo de claridad racional en el que a los miembros de estas sociedades se les hace transparente su propia historia y su destino, su finalidad última y acabada como un "nosotros" definido y maduro, producto de su propio desarrollo histórico que al final logra tener frente a sí, objetivado como cultura que se superó a sí misma dialécticamente. Lo segundo porque se piensa que la propuesta de una última *Sittlichkeit* racionalmente ganada, síntesis superior que expresa precisamente el devenir absoluto y necesario que se encarna en ella, incluido el momento de la Revolución como parteaguas de este devenir, es sólo el recurso ideológico de la ocupación cultural de un pueblo sobre otro, de la negación de los contenidos culturales de una comunidad en nombre de los de otra u otras, cultura que se quiere superior a todas las demás y por tanto con el derecho de llevarlas hacia sí misma o, en el otro extremo, de retirarlas de sí misma sin reservas, esto es, excluyéndolas –muchas veces por la fuerza– de los "verdaderos" contenidos culturales. Así, ya sea bajo la acusación de idealizar metafísicamente o hipostasiar ingenuamente la sociedad y su desarrollo histórico (fetichizarlo o incluso reificarlo con fines de una razón estratégica), ya sea bajo el señalamiento, más acuciante, de etnocentrismo

10 *Ibid.*, p. 47.

totalitario, cínico en su autopoicionamiento excluyente, la idea de la *Sittlichkeit* es rechazada sin ulterior revisión; precalificada y condenada, queda recluida en el tiradero académico a donde se vienen a arrojar todas esas viejas ideas inservibles, poco “edificantes”, para ponerlo con un término que Richard Rorty gustaba mucho de usar, para una sociedad liberal posmetafísica y progresista.

Un breve recuento de algunas de estas posiciones enemigas de la *Sittlichkeit* hegeliana servirá, espero, para delinear con más precisión la tesis que quiero defender más adelante acerca de la reconsideración de la idea de una comunidad cultural, o *Sittlich* con el acento hegeliano, para la puesta en marcha de una *resistencia permanente* surgida y sostenida en la *mediación* de esa comunidad cultural.

Como paradigmáticos de la primera acusación –la comunidad no puede autonarrarse de forma absoluta su propia historia– pueden mencionarse precisamente a Rorty y su defensa a ultranza del carácter contingente de toda comunidad,¹¹ y a Jean-Luc Nancy y su apremio por demostrar la esencia siempre incabada o *desobrada* de las comunidades que conforman lo humano, reforzando su configuración siempre plural.¹² Para la posición pragmatista liberal del pensador norteamericano, es inadmisibles el viejo discurso metafísico ilustrado sobre el desarrollo histórico de los distintos pueblos que llevaría hacia una sola cultura luminosa y superior, consecuencia necesaria de un devenir emancipatorio universal al que todos los pueblos estarían llamados, y que sólo los pueblos del occidente europeo moderno verían llegar con claridad manifiesta en su revolución social. Creer en una finalidad universal de la historia es la ingenuidad de quienes no han entendido y aceptado, o que no han aceptado porque no han entendido, que la comunidad liberal actual tiene como únicos objetivos la democracia y la justicia (en sentido rawlsiano), y las estrategias lingüísticas que los sujetos se inventan como nuevas metáforas que aseguran la solidaridad entre sus miembros (y sólo entre sus miembros, esto es, que no son transferibles a otras comunidades: ello asegura no caer de nuevo en etnocentrismos cínicos). Todas las demás justificaciones metafísicas de la comunidad –una definición sustancial del hombre o un yo transcultural, una predicción absoluta del origen y destino de todas las cosas, las consideraciones sobre valores y bienes universales, la revolución emancipatoria– son tachadas por Rorty, que aquí sigue a su maestro Dewey, de “cuestiones de primera importancia” (que curiosamente para él no tendrían ninguna), cuestiones que no son objeto de las prioridades políticas de un discurso democrático porque no pueden consensarse, porque no hay posibilidad de acuerdo alguno si no salimos de su esfera. Si bien es cierto que Rorty quiere desplazarse de la consideración kantiana del yo transcultural a la defensa hegeliana de una comunidad cultural como producto histórico,¹³ insiste en que ningún fundamento extrapolítico sería admisible como legitimación de una comunidad liberal, empezando por el que a sus ojos es un cándido discurso de una *Sittlichkeit* como ganancia de una dialéctica absoluta.

Jean-Luc Nancy, coherente alumno de Derrida y Bataille, lleva a su extremo el rechazo a la idea metafísica de una comunidad o *Sittlich* cargada ontológicamente con los contenidos de la subjetividad absoluta. La comunidad más desenvuelta, la más ilustrada y consciente de su propio desarrollo como decantamiento de la historia universal, pero también la que haría coincidir absolutamente los deseos y objetivos del individuo con su cristalización en las instituciones públicas, con el Estado, y con toda forma de objetivación de la voluntad general, esto es, la *Sittlichkeit*, sería por definición im-

11 Cfr. RORTY, R (1992). *Ironía, contingencia y solidaridad*, Paidós, Barcelona, España, cap. 3.

12 Cfr. NANCY, JL (2001). *La comunidad desobrada*, Arena, Madrid, España.

13 RORTY, R (1996). “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, in: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos I*, Barcelona, Paidós, p. 241ss.

posible. Es imposible porque la comunidad se define justamente por su indefinición estructural, es decir, por su radical inacabamiento o desobramiento contingente, el cual nunca se encarna en una sola forma cultural, por superior y racional que se pretenda, y sus miembros nunca constituyen un *nosotros* perfectamente armónico y consistente, auto-revelado y cohesionado por la astucia de la razón, como diría Hegel, que se aprovecha incluso de los pequeños proyectos y deseos de los individuos (desde el punto de vista del absoluto, las revoluciones son uno de ellos). Más bien, la comunidad sólo deja entrever el *clinamen* o declinación del individuo en la comunidad que siempre es comunidad de los otros, de la otredad sin superación dialéctica en la unidad absoluta. Por esto, dice Nancy, la cuestión de la comunidad es “la gran ausente de la metafísica del sujeto”, de la metafísica del para-sí absoluto, es la cosa más ajena al plan de un inmanentismo sin reservas a lo Hegel. Es ajena por tanto a todo tipo de totalitarismo fundado en un inmanentismo absoluto del sujeto y sus consecuencias políticas.¹⁴

Frente a estas posiciones reluctantes, representativas, insisto, de la pretendida superación total de la idea de la *Sittlichkeit*, creo que puede proponerse una mediación coherente desde la que se indique la vigencia de la apuesta hegeliana, desde la que se advierta la riqueza de sus reflexiones de cara a las demandas de las complejas y plurales sociedades actuales, si bien apertrechándose críticamente contra sus abusos metafísicos absolutos. La propuesta mediadora que en adelante apunto, siguiendo en lo esencial las reflexiones de Charles Taylor sobre la filosofía del derecho y la política de Hegel, puede sintetizarse en esta forma: existe la posibilidad de hablar de una *Sittlichkeit* actual sin la aspiración absolutista de la metafísica hegeliana, esto es, sin la aspiración a una síntesis final de la historia explicada “por fuera de ella misma”, o bien, desde la propuesta tayloriana de una “dialéctica interpretativa”, se puede hablar de la posibilidad de una *Sittlichkeit* explicada según su configuración estrictamente histórica y no metafísica.¹⁵ En la esfera pública de esta *Sittlichkeit* actual, quedan criticados sus tratamientos ideologizados o desviaciones totalitarias porque nunca se propone como última, acabada o ejemplar respecto a otras comunidades, dado que las identidades de sus miembros nunca están sobrecargadas por el peso de una subjetividad inmanentista absoluta.

Es el elemento del *reconocimiento* que aparece en toda relación humana, siempre dialéctica –representada en su momento esencial por la “lucha amo–esclavo” en la propuesta de Hegel– lo que evita que la *Sittlichkeit* sea pensada como momento último absoluto, y posibilita que sea pensada como el medio en que los sujetos adquieren certeza de sí, de su propia identidad, mediante un juego de oposiciones por el que se constituyen como tales, y es el juego de una recíproca liberación, de mi yo y del otro que entra en juego dialéctico conmigo.¹⁶ El reconocimiento es la vía para llegar al momento de la comunidad en que los individuos se constituyen como sujetos de derechos, demandan para sí lo que reconocen en el otro, y rebasan los momentos de confusión y de abuso de poder con el que inicia su relación dialéctica como conciencias separadas. Es la vía para el *nosotros* como unidad

14 NANCY, JL (2001). *Op. cit.*, pp.17–18: “Por ello, la cuestión de la comunidad es la gran ausente de la metafísica del sujeto, es decir –individuo o Estado total–, de la metafísica del para-sí absoluto: por consiguiente también de la metafísica de lo absoluto en general, del ser como ab-soluto, perfectamente suelto, distinto y clausurado, *sin relación* (...) La relación (la comunidad) no es, si es que es, sino aquello que deshace en su principio –y sobre su clausura o sobre su límite– la autarquía de la inmanencia absoluta”.

15 He concentrado los seguimientos que hace C. Taylor del pensamiento de Hegel en mi libro *Interpretación y Acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, Ediciones Coyoacán, colección Filosofía y Cultura Contemporánea, n°37, México, 2007, Cap. III.

16 TAYLOR, Ch. (1980). “Hegel’s philosophy of mind”, in: LLOYD, C., (ed.) (1980). *Contemporary Philosophy: A New Survey*, USA: Humanities Press, p. 88.

social, pero siempre localizado en una comunidad determinada.¹⁷ Por tanto, da cuenta tanto de la contingencia de la comunidad (evita la acusación de Rorty de ser etnocéntrica) como de su condición en y para la otredad, su condición inacabada (o desobrada, su *clinamen* en palabras de Nancy). Es por tanto la recuperación de la dialéctica de Hegel rectificadora, esto es, sin su metafísica absoluta.

Volviendo a la cuestión que aquí interesa, es justo esta recuperación de la comunidad en sentido hegeliano rectificado, es decir en cuanto su *Sittlichkeit* posmetafísica como dinámica del reconocimiento en la mediación cultural (y sólo en la mediación cultural), la que es plataforma del tránsito de una inicial revolución mitificada como cataclismo transformador de todas las cosas (mitificada en la inmediatez de un momento fetichizado fuera de la mediación cultural), o del imaginario de la violencia pura, súbita, que paradójicamente quiere extenderse espuriamente en el tiempo, hacia una *resistencia permanente* como re(acción) de los sujetos disidentes mismos. Sólo el reconocimiento como juego dialéctico entre subjetividades diferentes puede extenderse auténticamente (no ideológicamente) en el tiempo como toma de postura en resistencia, pues toma en cuenta los elementos de contingencia de cada situación y sabe así, desde esas perspectivas siempre localizadas, en otredad pues, afrontar los deslizamientos hacia un discurso oligárquico de la revolución, en donde una sola perspectiva, la del grupo de poder en turno, quiere auto-posicionarse como la única perspectiva, representativa de todas las demás, lo mismo en el falso juego de la democracia partidista que en el cínico exhibicionismo de fuerza del discurso dictatorial o fascista, ambos pretendiendo hablar justo en nombre de la verdadera revolución social.

En otro lugar he distinguido entre una forma de resistencia social cíclica y otra forma que, siguiendo la idea de Simon Critchley de una “política intersticial”, llamo resistencia intersticial.¹⁸ La primera se distingue por ser un acto repetitivo, incluso obsesivo, estacionario, de salvaguarda y aseguramiento de un lugar que se está resistiendo, sea éste simbólico –un discurso sobre la identidad originaria, sobre la pureza de la raza como lugar a defender–, o real –una plaza, una sección de una ciudad en una guerra, último bastión de la resistencia, por ejemplo. Esta forma de resistencia cíclica, si bien puede haberse extendido como la forma más conocida y aceptada políticamente, es débil en cuanto a su efectividad estratégica pues es fácilmente ubicable (*panoptizable* en sentido foucaultiano) dado que se concentra en manifestar públicamente su lugar defendido, y por tanto puede ser reducida justo ese lugar al que vuelve en su circularidad más viciosa que virtuosa, puede ser arrinconada fácilmente al reducto que defiende ostensiblemente (un ejemplo polémico de la suerte de esta modalidad de resistencia es la reducción del movimiento zapatista en México a sus términos arrinconados, reales y simbólicos, de no cooperación y, a la postre, de aislamiento infértil respecto al cambio social que se proponía).

La segunda forma de resistencia, la intersticial, no defiende cíclicamente un lugar, simbólico o real, sino una *condición insatisfecha*, los derechos violados en un caso de manifiesta torpeza por parte de una institución de procuración de justicia, el maltrato histórico hacia un grupo minoritario, el no cumplimiento de las expectativas de un movimiento revolucionario, por ejemplo. Aunque este segundo tipo de resistencia es insistente en los gestos sociales de su insatisfacción, no es ni cíclica ni ostensible en su estrategia de oposición, sino fluyente y sutil: con tácticas casi invisibles para un dispositivo panóptico de poder, sabe fluir y “colarse” por entre las contenciones y enmurellamientos de su armadura, no se propone como “anti-” (anti-institucional, anti-democrática, anti-fascista, etc.),

17 TAYLOR, Ch (2010). *Hegel*, Anthropos. trad., C. Mendiola, F. Castro y P. Lazo, Barcelona, Cap. XIV.

18 LAZO, P (2010). *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*, Plaza y Valdés, México, pp. 163 ss.

como elemento de oposición frontal, sino, diremos aquí siguiendo una insinuación derridiana,¹⁹ se propone como estrategia deconstructiva de “dislocamiento” del sistema desde su interior. Es por esto que es inventiva, creadora de recursos de desviación o redireccionamiento de los discursos y disposiciones verticalistas del poder, y en este sentido es desmitificante de todo deslizamiento “hacia arriba”, hacia el cielo trascendente de los fetiches inamovibles de cualquier forma de ideología, incluida por supuesto la ideología de la revolución como fuente de la transformación total y final de la sociedad (y que con Michel de Certeau señalábamos como fuente de las tácticas cotidianas propicias para los movimientos de resistencia interculturales en contra del discurso monolítico ideológico del multiculturalismo)²⁰.

La resistencia intersticial, con sus permanentes tácticas de reinención de los sentidos de los discursos, las disposiciones políticas y las normatividades, es la que da lugar a la dinámica dialéctica de un reconocimiento nunca acabado, siempre por ganarse, por parte de los sujetos disidentes, que siempre son miembros de una comunidad a la que encarnan, y desde cuya *mediación*, de forma legítima, reflejan sus insatisfacciones en múltiples (re)acciones frente a un sistema de injusticia o manipulación política. Queda así enlazada la actividad permanente de reinención imaginativa del medio social con la *resistencia permanente* como forma de organización estratégica de lucha social, de una violencia necesaria para la verdadera transformación de nuestro estado de cosas.

19 Cfr. DERRIDA, J (1989). “Tímpano”, in: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.

20 LAZO, P (2010). *Op. cit.*, p. 173.