

Jesús Rodríguez Zepeda*

Todos somos revolucionarios ¿Es justificable la *revolución política* en términos democráticos?

Resumen

Este artículo ofrece una evaluación crítica de la *revolución política* en el contexto de una democracia constitucional y, en particular, de su justificación discursiva en el terreno de las propias instituciones democráticas. Para ello, se revisa el concepto mismo de *revolución*, mostrando que su definición política o técnica la hace incompatible con el modelo de cambio social aceptable o justificable en un sistema democrático. Esta revisión conceptual pretende clarificar de manera normativa la imposibilidad de justificar el encomio de la revolución como uno de los recursos discursivos en el terreno del juego pluralista democrático de nuestra época.

Palabras clave: revolución, democracia constitucional, progreso, filosofía de la historia, métodos pacíficos

We Are All Revolutionary

Is Political Revolution Justifiable in Democratic Terms?

Abstract

This article offers a critical assessment of political revolution in the context of a constitutional democracy. Particularly, it assesses its discursive justification in the realm of democratic institutions themselves. In order to do so, I will go over the very concept of revolution, thus showing that its political or technical definition makes it incompatible with the model of social change which might be acceptable or justifiable within a democratic system. This conceptual analysis aims to normatively clarify the impossibility of justifying the praise of revolution as one of the discursive resources within the realm of the pluralistic, democratic game of our time.

Keywords: Revolution, Constitutional Democracy, Progress, Philosophy of History, Pacific means

* Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Artículo recibido 25 de Febrero de 2010 – Arbitrado 14 de Abril de 2010

Apuntes Filosóficos. Vol. 19. N° 36 (2010): 67-93.

El de *Revolución* ha sido, durante al menos los dos últimos siglos, un término sumamente acreditado y de connotaciones positivas y progresistas tanto en los discursos regulares de la política como en los estudios de índole teórica que versan sobre la práctica política. No es un término de resonancias negativas como el de *reacción* o el de *contrarrevolución*, que aparecen más bien como sus formas antónimas o como sus antivalores. Algunos de los parientes discursivos de la revolución, como la rebelión, la revuelta o la insurrección comparten, con frecuencia, esta valoración positiva, aunque jamás han alcanzado la importancia concedida a la primera. Se trata, sin embargo, de un término polisémico y sujetos a diferentes y a veces disonantes interpretaciones y evaluaciones. Las variaciones semánticas del término, la imprecisión histórica y contextual de su defensa discursiva, la sublimación, poco sujeta a crítica, de algunas de sus experiencias emblemáticas como la de la Revolución Francesa de 1789 o la Revolución Bolchevique de 1917, entre otros elementos que complejizan el debate revolucionario, obligan a una reflexión acerca de este fenómeno en el contexto de las sociedades democráticas de nuestra época.

Así, este artículo tiene el propósito general de desarrollar una evaluación y crítica del concepto de *revolución política* en el contexto de una democracia constitucional y, en particular, de su justificación discursiva en el terreno de las propias instituciones democráticas. Para ello, se revisa el concepto mismo de *revolución*, mostrando que su definición política o técnica la hace incompatible con el modelo de cambio social aceptable o justificable en un sistema democrático. Esta revisión conceptual pretende clarificar de manera normativa la imposibilidad de justificar el encomio de la revolución como uno de los recursos discursivos en el terreno del juego pluralista democrático de nuestra época. Si, como trataremos de mostrar, tal encomio opera *a contrario sensu* respecto de los propios fundamentos de una democracia moderna, que por ser moderna y no antigua ha de tener un prerequisite de corte constitucional que prohíbe, entre otras prácticas ajenas a la legalidad, la violencia como forma de acción pública legítima, se podrá mostrar como inapropiada la formulación de tal encomio en los espacios públicos de dichos regímenes.

La confusión entre democracia moderna y revolución política explicaría, por ejemplo, que en el caso de la cultura política de la izquierda latinoamericana mayoritaria, el concepto de revolución, tan diseminado como poco revisado, se mantenga como un referente discursivo e identitario de primer orden y, a la

vez, como una idea-fuerza sumamente difusa que permite la justificación, en el mejor de los casos, y el encomio en algunos otros, por parte incluso de sujetos que se asumen como democráticos, de acciones violentas o rupturistas contra el propio orden democrático. Las confusiones semánticas abrigadas en el vocablo revolución no son, en sí mismas, la razón de ser de este fenómeno de identidad política que caracteriza a diversos grupos políticos que actúan en democracia, pero proporcionan con frecuencia una coartada para que tales grupos, de cara al dilema de la definición de su identidad, eludan de manera sistemática la contradicción normativa entre democracia y revolución.

1. La necesidad de una definición técnica de revolución

Como el concepto de revolución es polisémico, es deseable partir de una definición que, al menos, cumpla la función de delimitar el terreno de problemática política que nos interesa abordar. En este caso, una definición de diccionario (pero de diccionario político) viene a cuento como punto de partida de esta reflexión.

Gianfranco Pasquino, en la entrada “Revolución” del *Diccionario de política*, editado por Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, ofrece una definición clara y distinta de término *revolución*. Según ésta, la revolución:

“... es una tentativa acompañada del uso de la violencia de derribar a las autoridades políticas existentes y de sustituirlas con el fin de efectuar profundos cambios en las relaciones políticas, en el ordenamiento jurídico constitucional y en la esfera socioeconómica.”¹

Resulta claro que tales “profundos cambios” han de ser entendidos como modificaciones de fondo de la estructura social, es decir, como la inducción, a través y luego de un proceso armado, o al menos violento, de mutaciones radicales en la economía, la representación política, los aparatos de seguridad y las fuerzas armadas, el orden legal e incluso en los subsistemas educativo, laboral y cultural.

¹ Pasquino, Gianfranco, “Revolución” en Bobbio, N. y Matteucci, N., *Diccionario de política*, Vol. 2, México, Siglo XXI Editores, 1986, p. 1458.

Esta definición nos permite distinguir a la revolución de, digamos, la re-
vuelta, la rebelión, la sedición o el golpe de Estado, fenómenos que tienen un
alcance transformador más limitado y que generalmente pretenden o bien algún
tipo de restauración de un orden social o *estatus quo* quebrantados, o la modifica-
ción de algún rasgo particular de la estructura social, o incluso la recomposición
de alguna relación específica de poder entre grupos, y en modo alguno el cambio
radical y sistémico de esa estructura y su posterior reconstrucción total.²

La definición de la revolución como cambio profundo en el sistema de
relaciones sociales fundamentales, que pone el acento en el carácter a la vez
violento y estructural de este proceso o movimiento, puede ser calificada de
“técnica”, pues se trata de una acepción que pretende, ajustándose a la función
que Aristóteles atribuía a la definición, de aprehender o captar la diferencia es-
pecífica que individualiza al objeto en cuestión, es decir, intenta apropiarse de
la esencia de la cosa mediante el uso del lenguaje. Aunque debe señalarse que
nuestra acepción política de revolución es una definición técnica no tanto por-
que circule en un ámbito restringido de técnicos o especialistas en cuestiones
políticas, sino porque su precisión analítica (su capacidad de denotar rasgos
específicos y distintivos del objeto definido) la distingue de acepciones más
generales y vagas o difusas de revolución, que, por cierto, también forman parte
de nuestro uso común. Este sentido es el que queda más claro cuando usamos el
adjetivo *política* para caracterizar al nombre *revolución*.

Esta preocupación por la definición no es un mero prurito formal, sino que
constituye en realidad una exigencia de distinción entre al menos tres sentidos
circulantes a propósito de la noción de revolución: a) como ciclo histórico de
corte naturalista, b) como transformación social profunda y hasta espectacular,
pero sin las calificaciones de violenta y estructural; y c) desde luego, como cam-
bio violento y más o menos integral de la estructura social, que puede ser mejor
precisado con el enunciado *revolución política*. Siguiendo al mismo Pasquino,

² Esta primera diferencia tiene una enorme utilidad para la historiografía política. Por ejemplo, todavía se discute si la famosa Revolución rusa de octubre de 1917, que implicó la toma del poder político por el partido bolchevique, constituyó una genuina *revolución política* o una mezcla de rebelión urbana con un golpe de Estado a la Duma o Parlamento surgido de la “Revolución” anti-zarista de febrero de ese mismo año. Para algunos, la rusa es la revolución paradigmática del siglo XX; para otros, se trató de una rebelión o asonada de inusitado e imprevisto éxito.

habría que recordar que el uso del significado político de revolución es relativamente reciente, al grado de no aparecer en las obras de Platón, Aristóteles, Polibio, Tácito o Maquiavelo, pues en todas ellas se usa el término para designar algo en la política similar al “... lento, regular y cíclico movimiento de las estrellas...”,³ es decir, una suerte de restauración de un estado original de cosas o el cumplimiento de un ciclo predeterminado. En esta idea antigua, los elementos de violencia y cambio estructural, desde luego, no son determinantes, aunque bien pueden estar presentes. Empero, esta primera manera de entender la revolución es, sin embargo, altamente significativa, pues apunta a la construcción del sentido lato o difuso del término, cuya importancia será resaltada adelante.

Para precisar aún más nuestro argumento, consideremos, por contraste, el uso antiguo del término revolución. En la *Política* de Aristóteles, por ejemplo, no se hace distinción entre sedición y revolución o entre reforma y revolución, pues lo mismo se entiende a las revoluciones como luchas entre partidos que buscan convertir una constitución o forma de gobierno ya establecida en otra distinta, que como la búsqueda de un cambio de los ocupantes del poder político sin alterar la constitución o forma de gobierno, o bien como modificaciones de algún aspecto específico de una forma de gobierno. Dice Aristóteles:

... las luchas de partidos y las revoluciones debidas a esto tienen lugar de dos maneras: a veces se refieren a la constitución, y tienden a cambiar de una ya establecida a otra; por ejemplo de la democracia a la oligarquía o de la oligarquía a la democracia, o de ellas a un gobierno constitucional y a una aristocracia; o de éstas a aquellas; pero otras veces la revolución no se refiere a la constitución establecida, sino que sus promotores desean la misma forma de gobierno, por ejemplo una oligarquía o una monarquía, pero desean que esta forma esté bajo su control. Por otra parte, puede darse una cuestión de grado; por ejemplo, cuando hay una oligarquía, el fin puede ser cambiar a un gobierno más oligárquico o menos oligárquico, o bien, cuando hay una democracia, cambiar a un gobierno más o menos democrático, y análogamente en el caso de las demás formas de constitución, la pretensión puede ser o bien estrecharlas más o relajarlas. También el fin puede ser el cambiar una determinada parte de la constitución, por ejemplo, establecer o abolir alguna magistratura...⁴

³ *Ibid*, p. 1460.

⁴ Aristóteles, *Política* (1301a-1301b).

En Aristóteles, la revolución (traducida así del término griego μεταβολή πολιτειών) muestra una clara imprecisión conceptual, pues lo mismo se refiere a un cambio tan amplio como el de una constitución a otra que al cambio notablemente más limitado de gobernantes dentro de una misma forma de gobierno, e incluso sirve para designar los ajustes de régimen, más o menos pequeños, dentro de una constitución. Lo que sí aparece como factor común a todas estas variaciones de la μεταβολή πολιτειών es su vinculación al conflicto entre clases o partidos sociales, entendiéndose que el motor de las revoluciones son los conflictos que se derivan de la desigualdad entre pobres y ricos.

Algo similar sucede en el caso del concepto de rebelión, y de manera más específica, del “derecho a la rebelión”, que es con frecuencia asimilado al concepto de revolución y al supuesto “derecho del pueblo a una revolución”, contemplándose los usos más o menos antiguos de la rebelión como notas características de la idea moderna de revolución. El argumento de la rebelión supone que los gobernados, de cara al ejercicio de un gobernante que no cumple con los criterios de la legitimidad política, tienen el derecho de desobedecer al soberano e incluso rebelarse contra éste. Como es sabido, esta formulación se remite hasta el propio Tomás de Aquino, quien, si bien sostiene que es injusta la desobediencia frente a un príncipe que es legítimo por haber accedido al poder por voluntad de Dios y por gobernar conforme a los principios cristianos, también señala la legitimidad de la rebelión y del tiranicidio frente a aquél que se ha apartado de la forma adecuada de obtener el poder. Dice Tomás de Aquino:

Es legítimo para cualquiera, podemos decir, retomar lo que ha sido apartado de él injustamente. Ahora, numerosos príncipes seculares usurparon injustamente el dominio de territorios cristianos. Entonces, en consecuencia, en tales casos la rebelión es legítima, los Cristianos no tienen obligación de obedecer a estos príncipes... Si es un acto legítimo e incluso digno de encomio matar a una persona, entonces no existe obligación de obediencia hacia esa persona.⁵

⁵ Aquinas, Thomas, “Scriptum Super Libros Sententiarum” (II, dist. 44, q. II, a.2) Apéndice (*Parallel texts*) de *De Regno. On Kingship: To the King of Cyprus*, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949.

El argumento tomista de una desobediencia justificada por el incumplimiento de las obligaciones del gobernante habría de llegar, a través de la influencia de Richard Hooker, a formar parte del derecho a resistir a un mal gobierno formulada con claridad por John Locke en el siglo XIX.⁶ Dice Locke:

Doquiera que la Ley termina, empieza la Tiranía, si la Ley es transgredida para daño de un tercero. Y cualquiera con Autoridad que se exceda en el Poder dado a él por la Ley, o haga uso de la Fuerza que tiene bajo su dominio para imponer al Súbdito aquello que la misma Ley no permite, cesa por ello de ser un Magistrado, y actuando sin autoridad, puede ser resistido (*may be opposed*), como cualquier otro Hombre que por la fuerza invade el Derecho de otro.⁷

Sin embargo, en la obra clásica de Locke ya se perfilaría un rasgo moderno de la revolución bajo el argumento de que la resistencia a un mal gobierno también implica el derecho a la devolución al pueblo de su soberanía perdida, de modo que si bien la soberanía regresa al pueblo soberano cuando se agota el tiempo de representación política del poder legislativo, también sucede lo mismo cuando se incumple con el mandato establecido para éste. No hay referencia a la idea de revolución política en su sentido moderno, aunque sí la hay a la idea de la resistencia al poder político como vía para recuperar la soberanía delegada bajo otras condiciones, mismas que han dejado de prevalecer. En la frase que cierra el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* se puede leer que:

El Legislativo no puede nunca revertir al Pueblo mientras el Gobierno se mantiene: Porque habiendo provisto al Legislativo para continuar para siempre, ellos [quienes constituyen el Pueblo] han renunciado a su Poder Político a favor del Legislativo y no pueden retomarlos. Pero si ellos han puesto Límites a la duración de su Legislativo, y dado este Supremo Poder a una Persona o Asamblea sólo temporalmente: O incluso cuando por los errores de aquellos en la Autoridad, éste es perdido; entonces, sobre la base de la pérdida de derechos de los gobernantes, o por la [de]terminación del tiempo establecido, *el Poder se revierte a la*

⁶ Véase Hooker, Richard, *Of The Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 y Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

⁷ Locke, J., *Op. Cit.*, p.p. 400-401.

Sociedad, y el Pueblo tiene el derecho a actuar como Supremo, y continúa el Legislativo en sí mismo, o erige una nueva Forma, o bajo la vieja forma lo deposita en nuevas manos, según lo juzgue conveniente.⁸

En realidad, la revolución como un fenómeno político, y no como un simple término metafórico que alude al orden natural de las cosas, se constituye al hilo de la llamada *Glorious Revolution* de Inglaterra entre 1688 y 1689, precisamente cuando se habla de la revolución como un retorno violento a un orden de cosas que se había perdido, es decir, como una restauración.⁹ No obstante, debe hacerse notar que El *Segundo ensayo* de Locke, que había sido el manifiesto filosófico-político de esa revolución, recurría al lenguaje de la devolución o la recuperación de los derechos perdidos frente al tirano para justificar el levantamiento armado, pero no aludía a la creación de un nuevo orden o a la irrupción de lo inédito o del progreso mismo. Así, paradójicamente, las revoluciones inglesas del siglo XVII, modernas por sus efectos y por las categorías políticas que permitieron emerger, compartieron, junto con el imaginario político que crearon, el aire antiguo de los ciclos restaurados que marcó a las revoluciones de la Antigüedad.

No sería sino hasta un siglo después, con la Revolución Francesa de 1789, que el término revolución adquiriría su genuino sentido político, de “creación de un orden nuevo”, a veces *ex nihilo*, y de garantía de la libertad y felicidad del pueblo, que es el que llegará hasta nuestro momento contemporáneo.¹⁰ Esta revolución, más que cualquiera otra, se ha convertido en el paradigma de la revolución política, pues a sus cualidades de cambio violento y estructural aún

⁸ *Idem*, p. 428

⁹ Esta “revolución gloriosa”, así denominada por la historiografía inglesa, sirve, retrospectivamente, para hacer de la Guerra Civil (1632-1660) otra magna revolución. Véase, a modo de ejemplo, Hill, Christopher, *The Century of Revolution 1603-1714*, New York-London, Norton & Company, 1980 y Barga, M. A., *La revolución inglesa en el siglo XVII*, Puebla, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1984.

¹⁰ Este sentido históricamente novedoso de la revolución es el que, por cierto, se adherirá a la recuperación historiográfica y memorística de los movimientos de independencia de los países de la América Española, conocidos también como “revoluciones de independencia” y, por ello, es matriz de buena parte del sentido positivo con que se ha cargado hasta nuestros días la revolución política en esta región.

sus rasgos positivos y progresistas de apertura al futuro, de conformación de un nuevo orden social (la superación del *Ancient Regime*) y de tránsito de un modelo premoderno de Estado (el Absolutista) a uno moderno (el Burgués-liberal). Es, para decirlo de una manera que se hace eco de las frecuentes *laudatio* a este proceso, el triunfo de la libertad moderna sobre la autocracia.

Pero esos aludidos “ciclos” propios del mundo celeste son, desde luego, lo que constituyó el significado original del término revolución, y cabe señalar que esta otra definición se mantiene hasta nuestros días como parte del léxico regular en distintas lenguas. Por ejemplo, en el *Diccionario de la Lengua Española*, el término *revolución* se entiende, además de su definición política de “cambio violento en las instituciones políticas, económicas o sociales de una nación”, como “Acción y efecto de revolver o revolverse”, como “Movimiento de un astro en todo el curso de su órbita” y, muy importante para el argumento del presente trabajo, como “Cambio rápido y profundo en cualquier cosa”.¹¹ En lengua inglesa las cosas son similares, pues “*revolution*” significa por una parte “*a sudden and great change*” [un cambio súbito y enorme], “*a circular movement*” [un movimiento circular], y por otra “*a violent change of a system of government*” [un cambio violento de un sistema de gobierno], llevándonos a tener como ejemplos del mismo término “The French Revolution”, “... The discovery of penicilin [as] a revolution in medicine” y “The Revolution of the Earth”.¹² De esta manera, en el uso cotidiano del lenguaje, nuestras locuciones van y vienen del sentido técnico de la revolución como cambio violento a la revolución como ciclo histórico cumplido, o bien, cosa más frecuente, del sentido técnico al de cambio destacado, imprevisto y, generalmente, positivo. Este último, el tercer sentido, es lo que denominaré el *sentido general o lato de revolución*, insistiendo, a riesgo de fatigar al lector, en que los elementos de violencia y cambio estructural están ausentes de él. También he de llamar la atención sobre el hecho de que en la referida definición de Pasquino, que se refiere al terreno de la política, no aparece otro sentido de revolución que no sea el político o técnico, lo que sucede del mismo modo en la historiografía política.

¹¹ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua Española*, Vigésima Primera edición, Madrid, 1992.

¹² “Revolution” en *Cambridge Internacional Dictionary of English*, Cambridge University Press, 1995.

2. Revolución y progreso

En todo caso, el adjetivo *revolucionario* se ha cargado históricamente con un sentido positivo en el mundo moderno. La revolución, en el imaginario colectivo de las sociedades occidentales, llegó a significar un proceso de mejora radical y súbita de un estado de cosas, un sinónimo del cambio deseable para cualquier realidad o entidad. Desde luego, el contenido de violencia que le supone la definición técnica contribuyó en ciertos momentos a esta valoración, pero no puede considerarse su razón de fondo. De tal modo que si dejamos en suspenso el sentido más antiguo de la revolución (el de ciclo o repetición histórica) y nos concentramos en la segunda y tercera de sus acepciones, encontraremos que su uso como parte de los lenguajes descriptivo y prescriptivo de la política comparten la condición de hacer referencia a un cambio social de proporciones estructurales, pero difieren en el uso de la violencia como instrumento de transformación.

Algunos de los sujetos políticos que hoy en día se autoidentifican como *revolucionarios* aprovechan el traslape frecuente de los sentidos referidos, y generan con ello una ambigüedad que no sólo tiene consecuencias discursivas o argumentativas sino políticas e institucionales. Por ello, los dos sentidos relevantes de la revolución no comportan una diferencia sólo en el nivel semántico, sino, sobre todo, en el nivel normativo. La diferencia específica introducida por la referencia al uso de la violencia como fuente del cambio social instala las variantes semánticas del término revolución en un “adentro” y un “afuera” del propio sistema democrático. El sentido lato es perfectamente compatible con la idea de cambio democrático, al grado de que la expresión *revolución democrática* no debería considerarse un *oxímoron*; mientras que la idea de cambio violento y estructural implica una negación de la propia democracia. Esta localización topológica de cada una de las instancias de sentido es la que es tratada de salvar con la ambigüedad resultante de la confusión interesada entre ambas, pues se logra crear un espacio discursivo de la revolución situado “por encima”, es decir, ni adentro ni afuera de la democracia, pero que a la vez acredita como “discurso democrático válido o legítimo” el encomio de la transformación violenta. Por ello mismo, el uso del sentido lato adquiere una funcionalidad política específica, pues mantiene lazos normativos (en términos de justificación) con la revolución política o violenta.

En efecto, puede sostenerse que una de las vías para acreditar socialmente la idea de una transformación violenta del orden social, o para ofrecer justificaciones intelectuales de este propósito, proviene de su confusión con el sentido general o lato, que contiene la referencia a un cambio extenso y positivo, pero que, al no hablar positivamente de violencia, permite articular enunciados como el de *revolución pacífica* o *revolución institucional*, cual si fueran parte de la misma secuencia normativa en que se sitúa la revolución política. Por ejemplo, es muy frecuente que, en América Latina, partidos políticos de izquierda, o teóricos de la misma orientación, se definan como revolucionarios, aún cuando declaren enseguida que no comparten el uso de las vías violentas para el cambio social. Sin embargo, el peso e influencia de la confusión referida se hacen claros cuando estos mismos actores construyen justificaciones u omiten críticas respecto de los intentos de cambio político armado del orden social en contra de democracias constitucionales o cuando hacen lo mismo respecto de regímenes totalitarios (como la dictadura castrista en Cuba) que han prolongado el momento violento y revolucionario fundacional en la relación con sus propios ciudadanos.

De todos modos, más fuerte fue para la acreditación positiva de la revolución la asociación de lo revolucionario con la idea de *progreso* que con la idea de *violencia creadora*. En efecto, la Modernidad hizo de la idea de cambio positivo, y más estrictamente, de la de progreso, la forma privilegiada de expresar la dinámica del mundo histórico. Con la Ilustración, perdió vigencia el supuesto de una historia circular y condenada a un eterno retorno (la definición antigua de revolución) y se acreditó la idea alternativa de un mundo en mejora constante (la idea moderna de revolución como cambio capaz de inaugurar un futuro inédito). Como dice John Bury:

La idea del progreso humano es, pues, una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando en una dirección definida y deseable e infiere que este progreso continuará indefinidamente.¹³

¹³ Bury, John, *La idea del progreso*, Madrid, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo 323, 1971, pp. 16-17.

El progreso humano sintetiza, así, el ideal ilustrado de lucha contra la tradición, la ignorancia, la superstición y la autocracia. En contrapartida, la *re-acción*, esa respuesta tanto intelectual como política que invariablemente acompaña y trata de atajar los cambios de mayor envergadura del mundo moderno, se presenta como una forma de retroceso, de defensa del pasado y de cerrazón frente a la lógica misma de la historia. El dualismo revolución-reacción se resuelve finalmente a favor de la primera, precisamente por el anclaje en el pasado que caracteriza a la segunda, lo que equivale a decir que la revolución siempre funciona a favor del progreso.¹⁴

He dicho que la violencia en poco contribuyó a la acreditación positiva del adjetivo *revolucionario* en el mundo moderno. Lo cierto es más bien lo contrario: la violencia de la revolución, cruda y destructiva, llegó más bien a ser justificada porque se le consideró como parte necesaria y hasta fatal de algunas versiones del progreso y no como un rasgo positivo *per se*. Como dice Hirschman:

El espíritu de la Ilustración, con su fe en la marcha de la historia, había sobrevivido en apariencia a la Revolución, incluso entre sus críticos, a pesar del terror y otras desventuras. Podía uno deplorar los “excesos” de la Revolución, como los deploraba Constant, y sin embargo seguir creyendo tanto en el designio fundamentalmente progresista de la historia como en que la Revolución era parte de él.¹⁵

Así, la idea ilustrada del progreso, marcada por un optimismo histórico irredento, relativizó el papel de la violencia revolucionaria hasta llegar a su justificación. Un ejemplo muy claro a este respecto reside en el argumento de

¹⁴ La descripción que Isaiah Berlin hace del perfil político de Joseph de Maistre, el gran reaccionario, es ilustrativo de este contraste: “La Revolución (...) tuvo el efecto de causar en el pensamiento fuerte y tenaz de De Maistre la revisión de los fundamentos de su fe y su punto de vista. Su (cuando mucho) marginal liberalismo desapareció sin dejar rastros. Emergió como un feroz crítico de toda forma de constitucionalismo y liberalismo, un legitimista ultramontano, un creyente en la divinidad de la autoridad y el poder, y por supuesto un improductivo adversario de todos lo que las *lumières* del siglo dieciocho habían significado: racionalismo, individualismo, compromiso liberal e ilustración secular.” Berlin, I., *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1990, pp. 105-106.

¹⁵ Hirschman, Albert O., *Retóricas de la intransigencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 20.

Kant sobre el progreso moral humano y su relación con la Revolución Francesa. La pregunta kantiana acerca de “si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” no se refiere a un progreso en el orden natural sino en el del desarrollo moral, que para Kant estaría representado por el avance hacia una república iusnaturalista capaz de conjuntar las libertades individuales con la virtud pública de la vida ciudadana. En este avance, la dimensión dramática o la cara violenta de la Revolución Francesa no es el rasgo asimilable al progreso, sino todo lo contrario, un elemento de perturbación del proceso racional pese al cual el orden republicano se afirma. Dice Kant:

Aquello que la razón nos presenta como algo puro, pero al mismo tiempo, dada su influencia para marcar una época, como algo que el alma humana reconoce como deber y concierne al género humano en su totalidad (*non singulorum, sed universorum*), suscitando su feliz desenlace y el intento de conseguirlo un entusiasmo tan universal como desinteresado, ha de tener un fundamento *moral*. Este acontecimiento no es el fenómeno de una revolución, sino (...) de la *evolución* de una constitución *iusnaturalista* que, aunque se conquiste en medio de brutales contiendas —pues tanto la guerra interior como la exterior destruye los *estatutos* de la constitución vigente hasta entonces—, nos hace aspirar a una constitución que pueda no ser bélica, es decir, la republicana.¹⁶

Para Kant, el tránsito humano hacia una república iusnaturalista no tiene como contenido a la violencia, sino al progreso moral, siendo la primera una forma atroz de haberse precipitado ese cambio, del cual sin embargo ha de quedar, otra vez en términos normativos, perfectamente diferenciada. Progreso moral y revolución se unen de facto, pero el primero sólo es concebible si se descarta toda necesidad o permanencia de la segunda. No es gratuito que, para Kant, lo propio de república (que es el equivalente político del progreso moral de la humanidad) tenga como rasgo definitorio una condición pacífica, lo que implica que la violencia es, en todo caso, el material ocasional a través del cual ha de afirmarse la dimensión universal del progreso humano, pero también que

¹⁶ Kant, Immanuel, “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” (1797) en Kant, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 91.

en el proceso racional cuenta más una dimensión acumulativa (la *evolución*) que una revolucionaria.

Para un decidido defensor ilustrado de la idea del progreso, como fue Kant, la revolución carece de un sentido positivo en sí misma y su contenido material, la violencia (generadora de *brutales contiendas*) no admite encomio; si acaso, aceptación renuente y desconfianza por el difícil control de su siempre irracional plasmación.

3. Revolución y filosofía de la historia

No obstante, existe un punto de muy sencillo tránsito entre la afirmación del progreso y el cambio social *pese* a la violencia y, primero, la afirmación “neutral” de que el progreso ha de darse *con* violencia, y segundo, la afirmación normativa de que progreso y cambio sólo son posibles *por* la violencia.

La facilidad de dicho tránsito está dada por los esquemas de la *filosofía de la historia*, que permiten subsumir y “justificar” los momentos empíricos de destrucción y violencia revolucionaria bajo el argumento de que se trata de puntos parcial o totalmente positivos en términos de dinámica histórica. Incluso para el caso de la renuente “justificación” kantiana de la violencia revolucionaria, ésta no se da en el horizonte de su teoría moral, para la cual el despliegue histórico de la razón y el derecho habría de conducir a una *paz perpetua*, sino en el contexto de su filosofía de la historia, que contempla al progreso moral alzándose sobre las miserias y pasiones de los hombres concretos para llegar a realizar los fines universales de la razón. La reconciliación racional de los seres humanos a través de normas universales propias del Estado constitucional no trae sólo progreso moral sino expiación y exculpación del hecho destructivo de la violencia.

Sin embargo, esta justificación, con rasgos de renuencia, de la violencia revolucionaria adquirió una formulación positiva y encomiástica con la aparición de la filosofía de la historia en sus vertientes de realización del Espíritu de la libertad y de consecución de una sociedad plenamente igualitaria y sin diferencias de clase, es decir, cuando se encarnó en autores que ataron el sentido de su discurso teórico a una supuesta marcha objetiva y necesaria de la historia y de algún macrosujeto que la protagonizaba o habitaba. Hegel y Marx son un claro ejemplo de estos pensadores modernos, herederos de la Ilustración, y

atados a la vez a la idea del progreso humano y a la justificación de la *violencia necesaria*.¹⁷

Aunque la idea surge de la propia Revolución Francesa, será con estos pensadores que el desgarramiento social y el derramamiento de sangre adquirirán el estatuto teórico e histórico de *violencia creadora*, es decir, de negación violenta del presente como única forma de sembrar la simiente del futuro. Hegel, quien, al igual que Kant, compartió devoción por la Revolución Francesa, veía en ésta el momento expresivo de la libertad plena de la voluntad histórica, es decir, no de alguna voluntad particular o concreta, sino de la voluntad del Espíritu o del mismo Dios. Dice Hegel:

“La revolución francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen. El pensamiento que considera como lo supremo las determinaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha sublevado contra el estado existente. La determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de la *libertad de la voluntad* (...) Más por esta voluntad libre, cuya realización es el Estado, no se debe entender la voluntad particular, tal como uno la tiene precisamente, sino que la libertad de la voluntad, que existe en sí y por sí, es la libertad de Dios en sí mismo, la libertad del Espíritu, no de este o el otro espíritu particular, sino del espíritu universal según la esencia.”¹⁸

La filosofía hegeliana de la historia hace de la Revolución francesa, *la revolución*; y la dota de un sentido espiritual que la pone al servicio de los fines más altos del Espíritu humano, es decir, de la instauración no de un sistema de libertades individuales (cosa que sería propio de la lectura liberal y, ciertamente más empírica de esta misma revolución) sino de la Libertad universal o divina como tal. El encomio más alto que puede recibir una revolución es, precisamente, el que lo convierte en momento esencial del despliegue histórico y, por ende,

¹⁷ Para una crítica del sentido religioso de la filosofía de la historia en Hegel y Marx, véase Rodríguez Zepeda, J., “Hegel, Marx y la religión” en F. Piñón y E. Escalante (eds.), *Religión y política en Hegel. A 200 años de la Fenomenología del espíritu*, México, Universidad Autónoma Metropolitana y Gramsci Ediciones, 2009.

¹⁸ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1980, p. 688.

el que hace de sus medios violentos motores o semillas del futuro luminoso de la Historia.

Gracias a argumentos de este tipo, la violencia revolucionaria deja de ser vista como un dato histórico o político llano, violencia sin más, para convertirse en la evidencia del cambio histórico mismo, en el sentido del progreso e incluso de la solución moral de los conflictos de la humanidad. La revolución histórica, como hecho político (que desde luego existe) pasa a convertirse en revolución histórico-filosófica, es decir, en momento clave del decurso histórico, programa normativo, momento crucial de la justicia humana y fuente de identidad y certidumbre moral para quienes la abrazan y promueven. Esta transformación fue descubierta, con agudo sentido crítico, por Hanna Arendt. Para la pensadora judeo-alemana:

Teóricamente, la consecuencia de mayor alcance de la Revolución francesa fue el nacimiento del concepto moderno de la historia en la filosofía de Hegel... La revolución francesa representaba el modelo de esta nueva revelación a través de un proceso histórico... Sin embargo, se trataba de una comprensión teórica, en el sentido antiguo y originario de la palabra «teoría»; la filosofía de Hegel, aunque interesada por la acción y la esfera de los asuntos humanos, era contemplativa. Al volver su mirada atrás, el pensamiento convirtió en histórico todo lo que había sido político –acciones, palabras, sucesos– y el resultado fue que el nuevo mundo que las revoluciones del siglo XVIII habían alumbrado no recibió, como todavía reclamaba Tocqueville, una «nueva ciencia de la política», sino una filosofía de la historia.¹⁹

Por ello, es adecuado sostener que no hay nada en la idea ilustrada del progreso, es decir, en este imaginario optimista acerca del futuro de la humanidad, que la identifique de manera fatal con el uso de la violencia revolucionaria. Sin embargo, como herencia ideológica del socialismo revolucionario de Marx y Engels, pero también como resabio de esa teodicea de la historia propia de la teoría hegeliana, la izquierda comunista, en sus incontables avatares, mantuvo siempre una concepción positiva de la revolución política, al grado de concebirla como la única forma genuina de transformación social.

¹⁹ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 68-69.

Habría que decir que, no obstante ser la Revolución Francesa el modelo por antonomasia de la revolución política, e incluso de sus cualidades taumaturgicas, el modelo revolucionario del marxismo tomó de él sólo estos rasgos externos y se desentendió de sus contenidos o resultados. De este modo, el ímpetu destructivo del socialismo revolucionario se dirigió, por ejemplo, contra las libertades *burguesas y formales* traídas a la realidad por el modelo de Estado surgido de aquella revolución. Así que mientras la Revolución Francesa ve justificada su violencia porque se levanta contra un Estado absolutista que limita la libertad moderna, la revolución marxista hace de esta divisa no sólo un logro prescindible sino el objeto de su propia ira justiciera.

El marxismo, en su formulación canónica, es decir, en su acepción decimonónica de proyecto político supuestamente fundado en una concepción científica de la historia y de la sociedad, instituyó a la figura de la revolución como un momento necesario en el proceso de la Historia. Marx nunca abandonó la idea hegeliana de la concepción historicista de la revolución, y a despecho de su propio agudo sentido político (revelado, por ejemplo, en sus estudios históricos magistrales sobre procesos revolucionarios efectivos como *Guerra civil en Francia* y *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*) la entendió de manera preponderantemente filosófica y hasta providencialista.

En la obra misma de Marx, aunque es normativamente preponderante el sentido técnico o político de revolución, también es usado de manera profusa el sentido lato o general de la misma. Así, al referirse al dinamismo de la burguesía como clase ascendente, señala que:

La burguesía no puede existir sino a condición de *revolucionar* incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales... Una *revolución continua* en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse...²⁰

²⁰ Marx, Carlos y Engels, Federico, *Manifiesto del partido Comunista*, en Marx y Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, s/f., p. 35. Cursivas mías.

Este carácter revolucionario de la burguesía tiene que ver, no con una capacidad suya de transformar por vía de la violencia la estructura social existente (aunque, según el propio Marx, la tuvo en el pasado), sino con su capacidad de hacer progresar las fuerzas productivas y, al mismo tiempo, de hacer progresar el conflicto inherente a la sociedad burguesa, es decir, la polarización social que habrá de conducir a la genuina revolución política. Por ello, el siguiente momento histórico relevante es el de la revolución proletaria. Dice Marx:

Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, *derrocando por la violencia a la burguesía*, implanta su dominación... Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia de lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.²¹

De este argumento de Marx puede destacarse, primero, el uso constante y contrastado de los sentidos lato y técnico de revolución. En efecto, el carácter revolucionario de la burguesía estaría definido por su capacidad de transformación profunda y espectacular de las relaciones sociales del moderno mundo capitalista, pero no por la aplicación de una violencia directa y sistemática para hacer funcionar su propio modo de producción, por lo que la revolución a la que en este caso se alude corresponde al sentido lato del término.²² Luego, y acaso más importante, ha de destacarse el supuesto de la inevitabilidad de la revolución política (la alusión a los *sepultureros* deja pocas dudas acerca del carácter violento del cambio social que Marx cree prever) y el uso de un lenguaje

²¹ *Idem*, pp. 42-43. El énfasis es mío.

²² Otra cosa es el proceso de formación histórica del propio sistema capitalista, definido por Marx como “Acumulación originaria del capital”, que muestra la violencia directa ejercida sobre los antiguos actores de la producción feudal para poner las bases del moderno sistema capitalista (Véase, Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. 3, México, Siglo XXI, 1979). Lo propio, sin embargo de la producción capitalista es el desplazamiento de la coerción directa y su conversión en una coerción social, estructural e inevitable, que se ofrece bajo la apariencia de la libertad de las relaciones contractuales entre capital y trabajo.

propio de la reivindicación moral para dar cuenta de la justicia contenida en el proceso de la revolución socialista. Podría decirse, incluso, que la inevitabilidad de la revolución, sólo concebible por cierto si se le supone una filosofía de la historia según la cual el progreso humano puede ser establecida en una lectura de largo aliento bajo las claves de un sujeto y un sentido últimos, es la garantía histórica que da certidumbre al militante comunista para utilizar un lenguaje moral al hablar de la revolución que promueve. En este sentido, el contenido escatológico de la revolución no es ajeno a, sino causalmente determinado por, la propia dialéctica histórica.

El argumento marxista sobre la historia comparte el finalismo y, si se quiere, la escatología, de las diferentes filosofías de la historia, y en particular de la hegeliana. Si, filosóficamente, la historia ha de tener un sujeto, un sentido y un fin, en Marx, primero las clases sociales (sujeto), luego el conflicto creador o la violencia partera de la historia (sentido) y la sociedad sin clases, sea como apertura del comunismo o como fin de la política (*telos* o final), dotan de contenido a cada uno de estos momentos típicos de la filosofía de la historia, y ya no de la ciencia de la historia. Marx, a decir de François Furet, compartió con Guizot el interés por la burguesía como sujeto y la situó en el centro de la definición de lo moderno. Dice Furet:

... la fuerza que posee su reconstrucción del milagro europeo a través del papel de la burguesía se debe a que la historia para él [Marx] no sólo tiene un sentido sino un actor. Actor al que Guizot celebra, y del que Marx hace la “crítica”, pero que en ambos casos ocupa el centro del escenario con su presencia innumerable, poblándolo con su voluntad colectiva ... La lucha de clases va definiendo un vasto campo en el que las leyes de la historia logran encarnar *providencialmente* en voluntades y en pasiones.”²³

Es necesario poner atención al uso por Furet del adverbio *providencialmente*, pues se refiere a la conversión de los elementos de la filosofía de la historia asumida por Marx en elementos de explicación del conflicto político. Este tránsito logra hacer de la supuesta predicción del cambio revolucionario

²³ Furet, François, *El pasado de una ilusión: Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 21.

una certidumbre histórica e incluso moral. Si en la afirmación, contra Hegel, del enfoque materialista de la Historia, Marx exige realismo y apego a los hechos para el estudioso de la Historia, en la formulación de una filosofía de la Historia se transparenta la continuidad con Hegel a propósito de un orden último de las cosas humanas que se identifica con la justicia universal. La historia, sin dejar de ser ciencia humana, se presenta a la vez como escatología e inauguración de la genuina experiencia humana de la libertad.

La certidumbre dada por la Historia no proviene, entonces, sólo de la convicción científica acerca de un proceso histórico para el que se ha descubierto la clave de desarrollo, sino de la convicción moral de que el gran conflicto universal desatado por la burguesía será resuelto a favor de los explotados mediante un momento (o serie de momentos) crucial e instaurador (y acaso habría que decir *restaurador*) de justicia.

La predicción pretendidamente derivada del enfoque científico materialista se anuda con el providencialismo propio de la filosofía de la historia de corte hegeliano que sigue latiendo en el Marx maduro, hasta hacerse indistinguible una de la otra. Ello mistifica no sólo el proceso histórico, sino las propias revoluciones empíricas, pues una cosa es sostener que las revoluciones suceden y otra muy distinta es sostener que es históricamente necesario que sucedan. Dice Marx:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o —lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo— con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social.²⁴

De este modo, la revolución no requiere otra justificación que el discurso científico sobre la historia y las contradicciones del sistema capitalista para convertirse en un momento histórico axiológicamente positivo y hasta plausible.

La visión de largo aliento de la historia, filosófica, para ser más precisos, que no hace intervenir en el argumento de la revolución alguna preocupación

²⁴ Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), México, Siglo XXI Editores, 1980, p. 5.

por las consecuencias destructivas de la violencia revolucionaria, valida a ésta por los resultados de justicia distributiva que habrá de tener en el futuro así inaugurado. Si algún daño sufre la humanidad en el momento revolucionario, ésta habrá de quedar resarcido y ampliamente compensado con las mieles de ese mundo de la libertad que se ha de construir tras la instauración de la dictadura del proletariado.

Esta indiferencia por las muertes concretas que ha de generar el proceso revolucionario, aunque admite y exige una crítica moral, también debe ser criticada por su debilidad argumental al estar soportada por una filosofía de la historia incontrastada e incontrastable. Si no hay cabida en el argumento de la revolución filosófica para la reflexión moral sobre la muerte de otros seres humanos es porque, entre otras cosas, la teleología histórica marxista implica también un momento de redención, en el que han de quedar justificados todos los actos concretos de violencia por su alineamiento con la dinámica progresista de la propia historia. Esta función moral de la historia —concretamente, de absolución moral por las muertes producidas— alimenta una cultura política que insensibiliza al revolucionario respecto de los sufrimientos de seres humanos particulares, aunque debe destacarse que su propio lenguaje político está plagado por la retórica del sufrimiento humano.

Lo cierto, en todo caso, es que la profecía marxista no se cumplió. Las revoluciones efectivas que se reclamaron socialistas se dieron en países, como Rusia, China o Cuba, de estructura agraria y de los que no se podría decir que en ellos el capitalismo haya perecido

... hasta tanto no [hubiera] desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta[ba] ampliamente suficiente, y [que] jamás [hubieran ocupado] su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no [hubieran] sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad.²⁵

Sin embargo, a despecho de la contrastación histórica negativa de esta idea de revolución, o si se quiere, de su falsación empírica durante el siglo XX, su contenido moral o normativo se mantuvo a la base de muchos programas

²⁵ *Ibidem.*

socialistas de cambio social, recuperando de la versión canónica instalada por Marx la escatología revolucionaria que insiste en el carácter creativo de la violencia y el sentido moral de la aniquilación del adversario.

4. Revolución y democracia

Como sabemos, el siglo XX, tras las dramáticas experiencias de las guerras mundiales, el fracaso planetario de los totalitarismos de izquierda y derecha y la constatación de la barbarie a la que se puede llegar en nombre de estos, contempló la emergencia de un nuevo discurso, el de los derechos humanos, que sólo es compatible con la estructura de sistemas democráticos constitucionales. Las condiciones sociales de la segunda posguerra, entre otras cosas, fueron propicias para el desarrollo de regímenes de democracia representativa, en cuya base se plantea el criterio normativo de la no violencia.

El modelo democrático que la filosofía política del siglo XX consideró como justificable no es aquél que afirma sólo el principio democrático de la soberanía popular, que ha de plasmarse bajo el recurso del gobierno de la mayoría, sino el que a la vez afirma el principio liberal o constitucional de la protección de los derechos individuales fundamentales, derechos que constituyen el límite objetivo e inderogable para la acción del Estado. Como bien señala Giovanni Sartori:

La democracia (...) no es pura y simplemente poder popular (...) la democracia tampoco es pura y simplemente el gobierno de la mayoría. A decir verdad, el gobierno de la mayoría es sólo una fórmula abreviada del gobierno de la mayoría *limitada*, que respeta los derechos de la minoría.”²⁶

Ahora bien, lo que caracteriza a la democracia legítima de nuestra época es que los límites impuestos a la voluntad de la mayoría son restricciones o protecciones constitucionales que afirman derechos individuales fundamentales, como la seguridad e integridad de las personas o los principios del *debido proceso* en materia de justicia retributiva. Como es sabido, la idea del Estado constitucional quedó plasmada en la *Declaración de los Derechos del Hombre y*

²⁶ Sartori, Giovanni, *Teoría de la democracia*, Vol. 1: *El debate contemporáneo*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1989, p. 55.

del Ciudadano de 1789, que en su artículo XVI reza que: “Toda sociedad en la que no esté asegurada la garantía de los derechos ni determinada la separación de poderes no tiene Constitución.”

Estos derechos individuales constituyen lo que ha sido denominado el contenido material o contenido mínimo de una Constitución, lo que hace de la democracia constitucional un modelo de equilibrio entre dos principios de legitimidad de importancia muy similar (ni reductibles ni sacrificables uno al otro): el principio democrático de la soberanía popular y el principio constitucional de los derechos fundamentales. Una lista muy certera de estos derechos fue formulada por John Rawls bajo el rubro de “libertades básicas”. Dice Rawls que las libertades básicas más importantes son:

La libertad política (el derecho a votar y desempeñar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad personal que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona), el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho.²⁷

Lo característico de estas libertades básicas es que se predicen como atributos de la persona, por lo que cuando en el contexto democrático hablamos de minorías, debe quedar claro que su referente normativo es el sujeto individual de estos derechos fundamentales. Es precisamente la defensa de la integridad de este sujeto de derechos la que configura el obligado carácter pacífico de las democracias contemporáneas que, más allá de sus configuraciones institucionales particulares (parlamentarias o presidenciales, directas o indirectas, etcétera) sólo son democracias legítimas porque incluyen en equilibrio (y también en tensión) la díada soberanía popular-derechos constitucionales.

Porque tal integridad individual es infranqueable para la voluntad o soberanía popular, debe decirse que la visión política revolucionaria, que convierte al adversario político en un enemigo a destruir, es normativamente incompatible con tal régimen de derechos. De tal modo que la condición pacífica

²⁷ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 82.

de la democracia no es un agregado menor o circunstancial de la estructura de este modelo político, sino una condición estructural para hacerla posible.

Norberto Bobbio formuló una definición mínima de democracia bajo los siguientes términos:

“... la única manera de entenderse cuando se habla de democracia, en cuanto contrapuesta a todas las formas de gobierno autocrático, es considerarla caracterizada por un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen quién está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué procedimientos.”²⁸

Ahora bien, este sistema de reglas básicas o fundamentales no sólo es contrario a la violencia como método de acción política, sino que es el único camino legítimo para encauzar el cambio social. De este modo, la promoción del progreso humano (más libertad, más igualdad) queda condicionada, a riesgo de no ser considerada democrática, al uso de recursos igualmente pacíficos.

Esta condición pacífica de la democracia no equivale a unanimidad ni limita el recurso a formas de presión social o de lucha radical de distinta índole (protestas, presión social, huelgas, desobediencia civil, etcétera); lo que prohíbe, empero, es la sustitución de las reglas de la competencia democrática por el uso de la violencia, por mucho que ésta se pretenda acreditar en nombre de la justicia o felicidad que pueda deparar a la sociedad.

Según el mismo Bobbio, el sistema democrático-liberal sólo puede arraigar en la cultura ciudadana si está soportado por una serie de valores o ideales fundamentales. Bobbio señala los siguientes: el ideal de la tolerancia, el ideal de la no violencia, el ideal de la renovación gradual de la sociedad mediante el libre debate de las ideas y el cambio de la mentalidad y la manera de vivir y, finalmente, el ideal de la fraternidad.²⁹ Cabe notar que todos estos valores fundamentales de la democracia son incompatibles con la idea de revolución como transformación violenta de la estructura social.

²⁸ Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 14.

²⁹ Cfr. Bobbio, N., *Op cit.*, pp. 30-31.

Antes de Bobbio, Karl Popper había planteado con claridad la relación entre democracia y no violencia, al grado de definir a la primera sólo en términos de la segunda. Dice Popper: "... sólo la democracia proporciona un marco institucional que permite la *reforma sin violencia* y, así, el uso de la razón en las cuestiones políticas".³⁰ Y en otro pasaje, al distinguir a la democracia de la tiranía y la dictadura señala: "... el primer tipo consiste en gobiernos de los cuales uno se puede deshacer sin baños de sangre — digamos, mediante la vía de elecciones generales—".³¹

Si la oposición entre el método democrático y el método revolucionario como vías para la transformación social es tan nítida y tan palmaria, ¿cómo es que se han acreditado los discursos revolucionarios como argumentos relativamente legitimados en el marco de las democracias constitucionales? Por el momento, sólo podemos avanzar un par de conjeturas.

La primera tiene que ver con la indiferenciación entre los sentidos lato y político de la noción de revolución. En efecto, al introducir en el debate propio del pluralismo democrático el sentido positivo de la idea de revolución, por ejemplo en su relación con el progreso humano, se valida en buena medida la posición de los sujetos que defienden un sentido más cercano a su definición política. Por ejemplo, en América Latina, los partidos que utilizan el adjetivo revolucionario no obstante que participan en el sistema institucional de partidos son muchos. En México, dos de los tres principales partidos llevan el adjetivo en cuestión: el Partido Revolucionario Institucional y el Partido de la Revolución Democrática. En ambos casos, como puede notarse, se usa el sentido lato de revolución, pero este uso, a su vez, acerca a quienes los integran a una valoración de la idea de revolución política menos crítica que la usual en un sistema democrático estándar.

La otra conjetura tiene que ver con que la confusión entre ambos sentidos en el marco de la vida democrática es, en buena medida, una confusión interesada. En efecto, el sentido lato aparece entonces como una manera de acreditar, o al menos no desacreditar, las posibilidades transformadores de un método

³⁰ Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies, Vol. 1 Plato*, London, Routledge, 1962, p. 4. El énfasis es mío.

³¹ *Idem*, p. 124.

revolucionario al que normativamente se le considera deseable, o al menos, no indeseable. Por esta segunda razón, la cultura política de izquierda en muchos países de democracias constitucionales no consolidadas parece reservar un papel de equilibrio o de alternativa al proyecto revolucionario, aunque declarativamente no se le asuma.

Esta confusión interesada entre ambos sentidos pone al encomio a la revolución en situación de una defensa extremista de proyectos antidemocráticos, aunque se vista con los ropajes del pluralismo político o haga pasar la condescendencia con la violencia como una forma de respeto a las legítimas opciones políticas de personas y grupos.

Finalmente, debe decirse que tal confusión entre los significados de la revolución comporta una consecuencia negativa adicional, a saber, tiende un velo de descrédito sobre todo cambio que no afecte de forma estructural el orden social. Como Bobbio señaló, los cambios propios de la democracia tienen una naturaleza gradual, además de pacífica. Sin embargo, el discurso revolucionario descalifica como falsos o simulados a los cambios que no se definan como revolucionarios. Se trata de una situación paradójica: en un contexto democrático, se hace objeto de feroz ataque la defensa de reformas legales, paulatinas y parciales, que son por cierto, las típicas de un régimen democrático, mientras que se encomian los cambios extremistas y revolucionarios, cuya plasmación sólo puede darse a costa del régimen democrático mismo. Es como si hubiéramos invertido el clásico argumento del príncipe Salina en *El gatopardo* de Lampedusa: ya no cambiamos todo para que nada cambie, sino que decimos que nada cambia sólo porque no cambia todo.

Bibliografía

Aquinas, Thomas, *De Regno. On Kingship: To the King of Cyprus*, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949.

Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Aristóteles, *Política en Obras*, Madrid, Aguilar, 1977.

Barga, M. A., *La revolución inglesa en el siglo XVII*, Puebla, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1984.

Berlin, I., *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1990.

- Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Bury, John, *La idea del progreso*, Madrid, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo 323, 1971.
- Furet, François, *El pasado de una ilusión: Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1980.
- Hill, Christopher, *The Century of Revolution 1603-1714*, New York-London, Norton & Company, 1980.
- Hirschman, Albert O., *Retóricas de la intransigencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Hooker, Richard, *Of The Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Kant, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. 3, México, Siglo XXI, 1979.
- _____, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI Editores, 1980.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, *Manifiesto del partido Comunista*, en Marx y Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, s/f.
- Pasquino, Gianfranco, “Revolución” en Bobbio, N. y Matteucci, N., *Diccionario de política*, Vol. 2, México, Siglo XXI Editores, 1986
- Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies, Vol. 1 Plato*, London, Routledge, 1962.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Rodríguez Zepeda, J., “Hegel, Marx y la religión” en F. Piñón y E. Escalante (eds.), *Religión y política en Hegel. A 200 años de la Fenomenología del espíritu*, México, Universidad Autónoma Metropolitana y Gramsci Ediciones, 2009.
- Sartori, Giovanni, *Teoría de la democracia*, Vol. 1: *El debate contemporáneo*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1989.