

ESQUEMA PARA UNA TEORÍA BURGUESA DE LA REVOLUCIÓN

N. M. LÓPEZ-CALERA,
profesor de la Universidad de Granada,
España

SUMARIO: 1. Sentido y sinsentido de una teoría de la revolución. 2. Determinación formal de un concepto de revolución. 3. Sociología y psicología de la revolución. 4. ¿Una ética de la revolución?: a) las injusticias; b) el medio revolucionario: la violencia. 5. Conclusión.

1. *Sentido y sinsentido de una teoría de la revolución*

La incapacidad del hombre para racionalizar suficientemente por medio de la ética y del derecho su vida social ha producido históricamente hechos revolucionarios. La presencia de hechos irracionales de fuerza revolucionaria ha sido, generalmente, consecuencia de pésimas realizaciones éticas y jurídicas, que han colocado a los hombres y a los grupos en la necesidad de buscar salidas desesperadas.

Por este gran motivo, que casi iguala históricamente en la vida social, derecho y revolución, creo que una filosofía jurídica y política ha de prestar especial atención al fenómeno revolucionario. Sin embargo, el derecho lleva consigo, generalmente, una máscara de presunta racionalidad y por eso ocupa el mayor interés de los teóricos del derecho y de la política. Por otra parte, la revolución ha sido siempre salida de emergencia y ha llevado de entrada su propia faz cargada de manchas y desprecios para que pudiera ofrecer igual interés a la teoría, además de que su mismo carácter de emergencia social parecía y parece inutilizar cualquier teorización más o menos abstracta, más o menos ética, sobre su mismo concepto y función social.

En consecuencia, parece que el análisis teórico del fenómeno social de la revolución sólo podría comportar un mero interés esotérico, academicista o a lo más histórico, ya que unas reflexiones de esta naturaleza poco podrían interesar al revolucionario, que metido en la dialéctica propia de estos procesos no puede permitirse el lujo de atender a consideraciones racionalizantes sobre el cambio social.

Sin embargo, y a pesar de todo, una teoría de la revolución puede tener cierto sentido. Una teoría de la revolución puede interesar, en principio, a unas minorías revolucionarias, que son las que generalmente juegan los papeles más importantes en este tipo de cambio social. A las minorías revo-

lucionarias serviría ofreciéndoles una criteriología adecuada para lograr una mayor consistencia humana y política a sus actuaciones y para introducir en el proceso revolucionario más convicciones que sentimientos, más eficacia organizada que decisión apasionada.

Una teoría de la revolución puede pretender también una función racionalizadora de las contradicciones sociales, que se producen precisamente por la frecuente incapacidad e impotencia de la ética y el derecho. Un planteamiento de este tipo iría dirigido principalmente a las mayorías o minorías no comprometidas ni con un sistema ni con sus posibles negaciones totales, a fin de ofrecerles criterios genéricos para la valoración positiva o negativa de cualquier movimiento revolucionario. De este modo se posibilitaría una perspectiva crítica ante cualquier proceso revolucionario, cuya dialéctica puede lanzar demasiado alegremente o con demasiado retraso a una sociedad a fomentar o impedir dichos procesos sin racionalizar o humanizar adecuadamente las actitudes y comportamientos concretos.

Por todo ello, a mi manera de ver, lo que puede pretender aquí una teoría de la revolución es, ante todo, posibilitar algunos criterios racionalizantes del cambio social, no elaborar una panacea efectiva de revoluciones, ni un instrumento mágico de humanización de los procesos revolucionarios. No se pretende, pues, ni acallar ni azuzar, aunque según la ideología del que estas líneas leyere podrían sacarse conclusiones en esos dos sentidos. Porque para el revolucionario que pretende racionalizar una revolución puede ser un modo de apagar y acallar la fuerza revolucionaria. Y para una mentalidad conservadora, racionalizar una revolución, no es otra cosa que fomentarla con palabras más o menos suaves.

De estas dos acusaciones soy consciente. Desde luego no pretendo azuzar, entre otras cosas, porque por la misma perspectiva, metodología y lenguaje utilizados no conseguiría nada en esa línea. Para cumplir ese objetivo hay caminos más efectivos, de los cuales da buena prueba una literatura estrictamente revolucionaria, con textos cargados de enorme vida y con un lenguaje directo y efectivo. Tampoco se pretende aquí frenar y acallar procesos revolucionarios ni servir a la conservación de sistemas sociales injustos. La misma actitud crítica que en busca de una racionalización de la vida jurídica me ha hecho en otras ocasiones poner de relieve las deformaciones gravemente inhumanas del derecho, me hace ahora preocuparme por una posible racionalización de los procesos revolucionarios.

De todas maneras, la enemistad que hoy tiene la revolución, sobre todo en ciertos ambientes conservadores, entre los que ha nacido y crecido el que esto escribe, hará que muchos de estos planteamientos racionalizantes tengan la apariencia, sobre todo para esos ambientes, de un auténtico fomento de la revolución. Pero sinceramente tengo que subrayar de nuevo que lo único que pretende esta teoría de la revolución, no cualquier teoría de la revolución, es hacer un poco menos irracional la revolución, en lo que ésta lleva de irracionalidad desesperada.

2. Determinación formal de un concepto de revolución

A partir de estos presupuestos hay una cuestión que resulta ineludible y de la que dependen las posturas valorativas que pueden darse ante el mismo hecho revolucionario. Esta cuestión no es otra que la determinación, al menos formal, del concepto de revolución. Sin embargo, creo que no se puede dar *el* concepto de revolución, sino simplemente un concepto de revolución, pues este término está tan cargado de historia que sería imposible reducirlo conceptualmente y de manera casi unívoca. Y digo esto porque evidentemente el concepto de revolución tiene resonancias muy amplias que desbordan el campo de lo estrictamente social y político, pero incluso dentro de este ámbito el alcance o sentido que puede dársele a la revolución, y sobre todo el manejo ideológico que puede hacerse del mismo concepto, es tan extraordinario que la cosa puede llegar no sólo a dar conceptos muy diversos, sino también conceptos contradictorios.

Por todo ello, quiero dejar bien claro que lo que aquí se entiende por revolución no es toda revolución que la historia, la teoría y la praxis hayan podido hacer o imaginar. Se trata de *un* concepto de revolución, según el cual se entiende o se puede entender el alcance de estas reflexiones. Más aún, en las líneas que siguen lo que pretendo es una simple determinación formal y extrínseca, sin adentrarme en cuestiones de fondo, esto es, en el contenido humano, social o político de la revolución, de lo cual se hablará más adelante. Al ser, por otra parte, *un* concepto de revolución, consecuentemente habrá de ser un concepto muy restringido y limitado. Creo que es mejor tener la modestia de limitar tanto las posibilidades de una conceptualización de este tipo, que jugar con las palabras con base en su equivocidad o analogía.

El concepto que aquí se va a determinar está tomado de una realidad y de una experiencia sociopolítica, que presenta la revolución como cambio sociopolítico total y radical. Por ello y para ello toda revolución implica dos cosas: la conquista del poder y la transformación total de las estructuras sociales, económicas y políticas.

Así, pues, en principio puede determinarse la revolución como una forma o modo de cambio social. Pero esta determinación incluye tan sólo el género de la definición, que es precisamente "cambio social" en el sentido más amplio del término "social". Para dar *un* concepto de revolución tenemos que analizar, siquiera formalmente, sus caracteres específicos. Los caracteres específicos pueden analizarse en tres aspectos propios de todo cambio social, como el *ritmo del cambio*, la *finalidad del cambio* y los *medios utilizados* para la realización de ese cambio.

La revolución se especifica, frente a cualquier otra forma de cambio social, por ser el modo más exigente sobre el tiempo necesario para que el cambio sea realizado, esto es, sobre la velocidad y aceleración que ha de imprimirse a la praxis para conseguir dicha transformación. Tiempo, velocidad y aceleración que están, en definitiva, determinados por la conciencia

y el convencimiento sobre la misma urgencia de ese cambio y ésta a su vez por la gravedad de la situación que se pretende superar.

Desde luego, hay que reconocer la relatividad de este carácter específico de la revolución, que no es otra cosa que la relatividad misma del tiempo en cuanto tal. No olvidemos —insistimos— en que trataremos de alcanzar una mera determinación formal. No caben aquí, criterios absolutos, dogmáticos o pretendidamente objetivos. El ritmo del cambio —el tiempo— varía y variará según las épocas, según el contexto histórico y social. De aquí que, desde la perspectiva de hoy, se pudieran calificar como antirrevolucionarios muchos cambios sociales, que en otros momentos se consideraron como claramente revolucionarios.

Sin embargo, hay un dato sociológico que podría aclarar bastante la cuestión, aunque no de modo definitivo. Así podría afirmarse que será revolucionario todo cambio social que pretenda ir más de prisa en el logro de sus objetivos que las posibilidades ofrecidas por los cauces preestablecidos e institucionalizados de un sistema. Por este motivo se han denominado revolucionarios muchos procesos de cambio social que, sin utilizar la violencia, han ido más de prisa y, desde luego, más lejos de lo que las estructuras jurídico-políticas de un sistema tenían previsto. En este sentido concreto la revolución se opone a la evolución, pues aunque la evolución puede tener prisas, sin embargo un cambio evolutivo respetará unos modos preestablecidos de transformación social o los reformará de acuerdo con ellos.

Ahora bien, el concepto que aquí se utiliza de revolución se especifica ante todo por su misma finalidad. La revolución pretende ante todo un cambio radical y totalizante de los principios, estructuras e instancias de poder de un determinado sistema social. Radicalidad y totalidad significan e implican la remoción de todos los pilares institucionales y operativos sobre los que se asienta un sistema. Una revolución, pues, no es nunca una reforma parcial, sino la implantación de una totalidad social radicalmente distinta de la que se niega. Una revolución parcial es, en este sentido, un contrasentido, y aunque toda revolución no puede negar absolutamente todo lo anterior, sin embargo, ha de pretender, en todo momento, afectar a todos aquellos sectores que constituían la razón de ser del anterior sistema.

La finalidad de la revolución va ligada a sus medios. No cabe una transformación radical y total de un sistema por los medios establecidos. El problema de los medios es quizás el más grave, pues es donde aparecen con mayor intensidad las dificultades no sólo éticas, sino incluso estratégicas de todo proceso revolucionario. En el sentido que aquí tomamos el concepto de revolución, ésta se distingue por la aplicación o la amenaza de aplicación de la violencia en el logro de sus objetivos. Es verdad que ha habido y hay revoluciones que no han tenido que llegar ni siquiera a la amenaza de violencia, como sucede cuando una firme y decidida actitud de cambio ha encontrado fácilmente un apoyo popular y un abandono del poder por parte de los responsables del sistema. Pero una revolución de esta natura-

leza no plantea especialmente problemas a la finalidad que persigue este esquema teórico sobre la revolución, a fin de racionalizar dichos cambios sociales. Los grandes problemas surgen cuando se pretende cambiar total y radicalmente un sistema, y para ello se trae la violencia como uno de los medios más eficaces para lograr los objetivos.

La utilización de la violencia podría hacer confundir, en cierto modo, la revolución con la guerra. Pero pueden establecerse diferencias y matices. Por ejemplo, toda revolución puede terminar en una guerra civil, entendida ésta como el enfrentamiento de fuerzas armadas organizadas. Una revolución termina en guerra civil, cuando su éxito o su fracaso se aplazan lo suficiente como para poder organizar *militarmente* su misma fuerza o violencia revolucionaria. Por otra parte, puede haber una guerra civil sin que propiamente se esté dando un proceso revolucionario, en cuanto que en una guerra civil pueden enfrentarse dos fracciones sociales, con fuerzas armadas organizadas, y no pretender un cambio social radical y total, sino tan sólo una simple conquista de poder.

Por otra parte, un concepto estricto de revolución tampoco puede confundirse con hechos aislados de violencia para la reforma o cambio de unas determinadas estructuras o para la solución de unos determinados problemas. La revolución tiene unos objetivos totalizantes respecto al cambio social, si bien —es claro— que resulta inconcebible una revolución sin hechos revolucionarios o parciales aislados, que preparan el complejo de acciones de todo tipo que es la revolución en sí misma.

Resumiendo: en la necesidad de dar un concepto formal y operativo para facilitar la comprensión y el alcance de las reflexiones que siguen, diría que revolución es todo proceso de cambio social, fructífero o frustrado, que tiene por finalidad remover urgente, radical y totalizantemente los principios, estructuras e instancias de poder de un sistema vigente utilizando, entre otros medios, la violencia o la amenaza de violencia, y renunciando consiguientemente a los medios establecidos e institucionalizados para la reforma de dicho sistema.

3. *Sociología y psicología de la revolución*

Pretendemos en lo que sigue determinar algunos aspectos sociológicos y psicológicos que explican la aparición y la presencia de las revoluciones en la historia política de los pueblos. Como constante humana la revolución puede comprenderse como respuesta a unos supuestos sociales y como resultado de unos procesos psicológicos muy particulares de los individuos y los grupos. El tema es tan amplio y complejo, que escapa suficientemente a nuestra competencia como para que pudiéramos darle el extenso tratamiento debido. Por eso nos limitaremos a algunas aproximaciones.

Creo que, a partir del concepto formal ofrecido, uno de los problemas más interesantes que plantea el hecho social y político de la revolución es la explicación de su misma presencia histórica. ¿Por qué y cuándo se dan las

revoluciones? ¿Quiénes son los auténticos protagonistas de las revoluciones? Se comprenderá que dar una respuesta definitiva a preguntas tan pretensivas resulta científicamente imposible. Sin embargo, los análisis realizados sobre la infraestructura económica, social y política en que se apoyaron las grandes revoluciones del pasado, los progresos recientes de la psicología social y política, y la misma literatura revolucionaria contemporánea, pueden suministrar datos interesantes no para responder definitivamente a aquellas preguntas, sino para acercarse más profundamente a un fenómeno social tan humanamente paradójico como son las revoluciones.

Personalmente creo que las dos preguntas planteadas van directamente ligadas entre sí. El *liderazgo revolucionario* determina que aparezcan revoluciones en un concreto momento. Y los líderes revolucionarios aparecen porque hay situaciones sociales potencialmente revolucionarias. Son dos hechos sociales y humanos inseparables; pero desde el punto de vista de una psicología y etiología de la revolución, considero que es más conveniente comenzar por el análisis del liderazgo revolucionario, aunque dicho análisis estará inevitablemente unido a las situaciones sociales objetivadas que pueden explicar el por qué y el cuándo de las revoluciones.

¿Quiénes encarnan el liderazgo revolucionario? Los protagonistas de la revolución han sido generalmente las minorías desarraigadas y desesperadas frente a la opresión de un sistema. Sin embargo, habría que añadir que las minorías no podrán alcanzar los objetivos revolucionarios si no se encuentran apoyadas en los momentos definitivos por las masas. Salvo excepciones, no hay posibilidad de revolución fructífera sin el aval social de la mayoría, como tampoco hay revoluciones que no se gesten al margen de la lucha de las minorías.

La importancia del liderazgo revolucionario de las minorías se explica por la necesaria relación que ha de existir en todo proceso revolucionario entre una situación social potencialmente revolucionaria por sus injusticias y la conciencia de dicha situación. La aparición de un proceso revolucionario no depende generalmente de la decisión espontánea de una masa, que un día considera intolerable un sistema social político. Para que haya revolución hace falta tener conciencia clara, firme, decidida y arriesgada de su propia necesidad. Y una conciencia de ese alcance no se da primeramente en las masas, sino en las minorías, cuya sensibilidad ética y política será siempre mayor.

Pero ¿cómo aparece esa conciencia revolucionaria en las minorías? Para que aparezca una *conciencia revolucionaria* hace falta que exista previamente desesperación y profundo resentimiento, que llega frecuentemente hasta el odio, contra un sistema y sus representantes.

Ahora bien, para que exista esa desesperación y resentimiento se necesita una conciencia de la propia situación social, que se considera radicalmente injusta. No se trata de que haya objetivamente unas injusticias fundamentales, sino de que se tenga conciencia de su existencia y de su inadmisibili-

dad. Una potencialidad revolucionaria no va, en principio, directamente relacionada con una absoluta y objetiva escala de valores individuales y sociales que al conculcarse o negarse engendran esa reacción revolucionaria. La existencia de minorías revolucionarias depende ante todo de la conciencia y de la sensibilidad de determinados individuos y grupos sobre la importancia, alcance y realización de valores tan fundamentales como la dignidad humana, la igualdad y la libertad.

Referir una reacción revolucionaria a la conciencia de una situación social no quiere significar de ningún modo relativizar la injusticia, porque normalmente la existencia de injusticias fundamentales, objetivamente consideradas según la criteriología vigente en un determinado momento histórico, lleva consigo sin duda posibilidades revolucionarias. Lo que sí queremos decir es que, en definitiva, la iniciación de un proceso revolucionario no tendrá lugar sin una conciencia de la injusticia por parte de unas minorías que, en consecuencia, sienten la desesperación e incluso odio frente y contra un sistema. Creemos que la capacidad del hombre para soportar injusticias sin que se destape en él una reacción revolucionaria es inobjetable, si bien en todo momento estará determinada no sólo por la conciencia de las situaciones sociales que viva, sino, sobre todo, también por la propia conciencia de su yo y de su propia dignidad. Por esto podemos constatar a veces cómo hay individuos y grupos que, a nuestros ojos, viven situaciones sociales inhumanas e inadmisibles y que abstractamente podría decirse que son explosivas y, sin embargo, no reaccionan, y las sufren con casi absoluta pasividad.

Las revoluciones, pues, exigen no sólo *conciencia de la situación social*, sino también *autoconciencia*, conciencia sobre el valor del propio yo, esto es, una determinada sensibilidad axiológica que supere el mero instinto de supervivencia. Sin esa conciencia y autoconciencia no cabe realmente la posibilidad de una reacción revolucionaria, aunque "objetivamente" las injusticias pudieran considerarse profundamente graves. De aquí, como veremos, la importancia de la propaganda y de la cultura en el desarrollo de todo proceso revolucionario.

Efectivamente, sobre este presupuesto general es lógico que sean las minorías y concretamente las minorías más cultas, concienciadas o sensibilizadas dentro de una clase oprimida, las que se constituyen, generalmente, como el primer motor de toda revolución. La posibilidad de una conciencia social generalizada sobre unas injusticias es difícil, si se tiene en cuenta además que los sistemas profundamente injustos se dan en sociedades subdesarrolladas culturalmente. La revolución no es posible para aquellos que no son capaces de discernir, de valorar, de conocer la indignidad de su propia situación por sus mismas limitaciones culturales.

Ahora bien, cabría también señalar que, a pesar de esa conciencia y autoconciencia, las minorías pueden no reaccionar revolucionariamente ante unas injusticias. No basta saberse oprimido para ser revolucionario. La desesperación y el odio pueden ser reprimidos no sólo por un sistema, sino por la

cobardía o falta de riesgo. La conciencia de la injusticia puede terminar en una rebelión interior, sentimental o intelectual inoperante. Creo que esta cuestión es importante para explicar la génesis revolucionaria. Las posibilidades de que la revolución se dé no dependen sólo de la existencia de reales injusticias y de la conciencia que de ellas se tenga, sino también de un elemento todavía más inobjetable, como es *la capacidad de riesgo personal* para enfrentar situaciones de este tipo. Aun convencidos muchos de los motivos existentes para emprender una revolución, el hecho social es que normalmente son muy pocos los que aceptan el riesgo de lanzarse a la lucha, esto es, son muy pocos los que están dispuestos a arriesgar su vida y su libertad para negar la injusticia. Desde luego, si la injusticia llega hasta poner en peligro la propia vida, la capacidad de riesgo es mayor, pues en la reacción revolucionaria no se tendrá ya nada que perder. En definitiva la génesis revolucionaria pone de relieve el conflicto de valores que está siempre presente en la existencia humana, en cuanto que no se da una jerarquización absoluta, al menos desde el punto de vista de la praxis. Hay quienes prefieren vivir sin dignidad y libertad, aun sabiendo que la dignidad y la libertad son objetivamente valores más humanos y nobles. Y hay también quienes prefieren no vivir a vivir sin dignidad y libertad. En estos últimos, que son siempre los menos numerosos, es en los que la revolución encuentra y encontrará siempre sus más decididos protagonistas, pues en general los hombres tienden a conservar aquello que les es más primario: la vida.

La cuestión sobre la capacidad de riesgo toma especial relieve precisamente en aquellos que más fácil y profunda conciencia y autoconciencia tienen. Me refiero a las élites intelectuales. Las minorías intelectuales llegan más rápida y profundamente a una conciencia del yo y de la situación social injusta. Sin embargo, son a veces las menos comprometidas con un proceso revolucionario, tal vez porque calculan más sus riesgos personales y también porque a veces las embarga cierto escepticismo sobre las soluciones utópicas que la revolución pretendería implantar. De todas maneras su papel sigue siendo importante. Aunque no se comprometan directamente con la realización directa de hechos revolucionarios más directos y espectaculares, sin embargo, trabajarán a su modo eficazmente por el fomento y extensión de una conciencia social de injusticia.

En definitiva, un liderazgo efectivo en las revoluciones exige desde luego muchas condiciones. Precisamente por esto los auténticos y eficaces revolucionarios son generalmente muy pocos. Este modelo de revolucionario sería aquel que tuviera una clara conciencia de la injusticia que personalmente o socialmente se sufre, aunque desde luego luchar por la injusticia social que no se sufre limita todavía más la posibilidad de un líder revolucionario de esa condición. Además, el líder revolucionario habrá de tener firmes creencias políticas, que a veces pueden llegar al fanatismo. En el revolucionario no caben vacilaciones, actitudes autocríticas o escépticas, porque entonces

fracasaría en su empeño. Y, finalmente, el revolucionario ha de encerrar dentro de sí una gran dosis de desesperación por la opresión que sufre. Sólo el desesperado, que tiene muy poco que perder, podrá ser pionero de una revolución. El revolucionario, intelectual y friamente convencido de la injusticia que sufre o de la justicia por la que ha de luchar, será siempre una excepción. Esa desesperación será al mismo tiempo la que fomente la capacidad de riesgo personal que se habrá de correr en toda lucha revolucionaria.

Ahora bien, si las revoluciones tienen su inicio en unas minorías concienciadas, convencidas, desesperadas y valientes, la verdad es que toda revolución para alcanzar eficacia y éxito necesita el apoyo de una masa. Evidentemente pueden darse procesos revolucionarios que enfrenten sólo a las minorías constituidas y dominantes y las minorías dominadas. Pero conquistarse las masas siempre será un objetivo revolucionario importante, porque aquéllas siempre estarán más determinadas y manejadas por el poder constituido y, en consecuencia, su concienciación sobre la injusticia que padecen facilitará su adhesión a los líderes revolucionarios y su oposición al sistema dominante.

El movimiento revolucionario de las masas dependerá, pues, ante todo, de los logros que alcancen las minorías en lo que se refiere a la concienciación sobre la injusticia por medio de la propaganda, la subversión y demás técnicas revolucionarias. Sin embargo, la conquista de las masas para la revolución dependerá también de que realmente haya unas situaciones sociales radicales y totalizadamente injustas. Mover a las masas allí, donde no hay realmente una injusticia social grave, resultará siempre una tarea condenada *en principio* al fracaso. De todas maneras, es claro que no cabe una efectiva objetividad en la valoración de una situación social, para poder decir de ella que es radical y totalizadamente injusta, lo cual tal vez pudiera decirse sólo desde fuera de un sistema. Por eso, personalmente considero que la existencia de injusticias de ese tipo hay que verificarla en los resultados de toda lucha revolucionaria. Si unos líderes revolucionarios consideran que existe esa injusticia, las posibilidades de concienciar a las masas y de arrastrarlas a un proceso revolucionario, serán muchas si su valoración se corresponde con las situaciones sociales efectivas. Lo que dudo es que una revolución pueda tener viabilidad allí donde realmente no hay injusticias graves. La propaganda puede concienciar y abrir los ojos a las masas, pero veo difícil que puedan arrastrarlas a una aventura revolucionaria si esas masas no sienten y comprueban en sí mismas lo que esa propaganda les pretende descubrir.

Ahora bien, si la existencia de las revoluciones está estrechamente ligada a factores más o menos relativos, subjetivos y psicológicos (conciencia, autoconciencia, desesperación, valor, etcétera), la verdad es, pues, que el gran problema, al menos desde una perspectiva ética, sea la determinación y objetivación de la injusticia, por la que en definitiva adquiere su sentido humano toda revolución. Como apuntaba más arriba, tal vez sea una cuestión revolu-

cionariamente trivial plantearse este problema ético, dada la ideologización cada vez más amplia y profunda que se da sobre la justicia. Pero, por otra parte, pienso que si las revoluciones son un hecho social determinable u objetivable es porque hay unos presupuestos sociales, que se podrían denominar injustos, y que las ocasionan o posibilitan. Aun moviéndonos, pues, en este campo ambigüo y paradójico creo que es necesario hacer algunas aproximaciones formales en torno a lo que pueden ser las situaciones sociales radical, fundamental y totalizadamente injustas, por las que en última instancia nacen y adquieren sentido las revoluciones. Pero de este tema se trata a continuación al hablar de la posibilidad de una ética de la revolución.

4. *¿Una ética de la revolución?*

Si, como decía al principio, una teoría de la revolución parece comportar una gran dosis de inutilidad, aunque ello no obsta para que se trabaje en introducir criterios racionalizantes en estos procesos sociales, más dudas todavía podrían echarse sobre una ética de la revolución, cuyos esfuerzos estarían dirigidos principalmente a la valoración, justificación o negación de la calidad ética de los procesos revolucionarios en su totalidad o de alguno de sus momentos más importantes.

Hablar de si las revoluciones son buenas o malas, justas o injustas, hablar de si la violencia puede o no puede, debe o no debe utilizarse en la realización de profundos cambios sociales, son cuestiones tan ideológicas o ideologizadas que parecería inútil dedicarles atención. Tal vez fuera posible permitirse algunas valoraciones generales sobre la revolución en sí misma. Pero donde desde luego una teoría de la revolución aparecería fuertemente cargada de condicionamientos ideológicos sería en la valoración de los procesos revolucionarios.

Sin embargo, la revolución tiene en todo caso tan profundas implicaciones y raigambres en el ser mismo del hombre, que es difícil sustraerse a la necesidad vital de juzgarla, de decir si es buena o mala, justa o injusta, aunque todo ello sea muy ideológico o muy poco científico.

Por consiguiente, no pretendo con estas consideraciones éticas sentar juicios objetivos o definitivos sobre la revolución. Pretendo simple y sencillamente aportar algunos criterios de racionalización con la finalidad tal vez utópica de que, si la revolución ha de existir, racionalice en lo posible su desarrollo y no se reduzca a una mera salida desesperada ante una situación social intolerable. Sé que algunos o muchos me dirían que esto no sirve para nada o que es una utopía. Tal vez sea también una forma burguesa de enfrentar el fenómeno revolucionario. Pero me resisto a abandonar esta supesta, irreal o utópica posibilidad de que las revoluciones tengan, aunque sea mínimamente, cierta racionalidad y cierta justificación ética.

Sobre estos presupuestos voy a referirme a dos aspectos fundamentales de todo proceso revolucionario, sin ánimo de agotarlos ni de dar valoración definitiva. El primer aspecto se refiere, en general, a la justificación misma

del proceso revolucionario, centrandó la cuestión ante todo en el análisis de las injusticias que se pretende superar y en el nuevo sistema que se quiere implantar. El segundo aspecto se centra en los medios revolucionarios y, principalmente, en el uso de la violencia.

a) *Las injusticias*

Desde una perspectiva ética la revolución ha de estar, en principio, justificada por la existencia de unas injusticias de especial gravedad. Para considerar, pues, éticamente una revolución, habrá que referirse a los criterios de valoración de lo justo e injusto dentro de un sistema social y político, esto es, habrá que preguntarse cómo se sabe o cómo se puede determinar que en un sistema social y político existen injusticias tan graves que hagan necesaria la revolución. A este problema habría que añadir también la pregunta sobre la utilización —imposible o agotada— de los medios no revolucionarios para superar esas injusticias.

En suma, partimos del supuesto de que, desde un punto de vista formal, es causa suficiente, esto es, éticamente admisible, para la iniciación de un proceso revolucionario, la existencia de injusticias radicales y totalizantes dentro de un sistema social y político y la imposibilidad o ineficacia de la utilización de medios no revolucionarios. Sobre estas dos cuestiones, tan complejas e ideológicas, no caben respuestas estrictamente científicas, sino tan sólo algunas apreciaciones valorativas profundamente discutibles, pero, por otra parte, inevitables ante la presencia del hecho revolucionario.

Respecto al *carácter radical* de la injusticia: radicalmente injusta es aquella situación en la que los valores fundamentales de la persona humana y de la misma sociedad en cuanto tal se encuentran negados. Esta respuesta lleva consiguientemente a preguntarse cuáles son esos valores fundamentales. Aquí ya se puede entrar en una respuesta menos formal, y no hace falta irse a ninguna ética particular ni a ninguna explicación metafísica de la justicia. Los valores fundamentales de la persona humana en la vida social son la vida, la igualdad y la libertad. Para esta determinación no ha hecho falta acudir sino al consenso histórico dominante y a las declaraciones y documentos internacionales más importantes surgidos en los últimos años, donde se relata de forma concreta e incluso pormenorizada cuáles son esos valores fundamentales. Creo que esa referencia al consenso histórico y a la legalidad internacional desideologiza, no totalmente, pero sí bastante, la respuesta.

Es claro que la igualdad y la libertad absoluta nunca existirán entre los hombres y, por consiguiente, la vida social será siempre en cierto grado injusta. Entre los hombres puede haber mayor igualdad y una más amplia libertad, esto es, podrá haber menos desigualdades y menos opresiones. Por esto al hablar de injusticias en lo que interesa a la valoración de un proceso revolucionario, implica la determinación del grado, de la fundamentalidad o de la radicalidad de esas negaciones de los valores aludidos. Esa determi-

nación tampoco podrá ser susceptible de una objetivización científica, sino que será también una tarea histórica, sociológica e ideológicamente condicionada. Pero creo que caben valoraciones relativas y relacionadas con unos niveles medios de desarrollo humano, social, económico y político para poder llegar a la conclusión de que en determinados sistemas existen injusticias radicales. Indudablemente la determinación de la radicalidad de una injusticia dependerá de esos niveles de desarrollo y también de la conciencia social concreta que se tenga sobre esos valores fundamentales. Lo que en muchos países subdesarrollados, por ejemplo, sólo sería un atentado irrelevante contra la libertad, en un país superdesarrollado podría ser una injusticia grave y radical. Como también, por ejemplo, lo que en otras épocas fue considerado como socialmente normal, hoy —dado el progreso histórico— podría ser valorado como injusticia intolerable. En todo caso, es claro que siempre habría un criterio extremo para determinar esa radicalidad de la injusticia, como sería la simple subsistencia física y la mera libertad física.

Sin embargo, vuelvo a insistir que el gran criterio para determinar esa radicalidad de la injusticia sería la referencia al consenso social e histórico dominante sobre los mínimos de una convivencia social auténticamente humana y la referencia a la legalidad internacional más consagrada sobre estas cuestiones. Así, hoy se puede hablar, sin que quepa la acusación de ideologizar el problema, de que hay países tan subdesarrollados social, económica y políticamente, que tienen potencialmente incubada y, además, perfectamente justificada la revolución.

Respecto al *carácter totalizante* de la injusticia habría que decir que no cualquier negación aislada, sectorial de unos valores fundamentales es suficiente motivo —éticamente hablando— para justificar una revolución en el sentido aquí mantenido. Las injusticias fundamentales, pero parciales, podrán dar lugar a procesos revolucionarios también parciales, que por otra parte nunca tendrán éxito porque la consistencia del resto del sistema no los hará viables. Hace falta, pues, que las injusticias afecten a la sociedad como totalidad, no a toda la sociedad o a todos los individuos como si de una cuestión meramente cuantitativa se tratara.

Si las injusticias tienen, pues, un carácter radical y totalizante, la revolución —con todos sus inconvenientes— podrá entonces ser comprendida y éticamente justificada como la legítima defensa de las comunidades, a la cual podría exigirse, incluso, los mismos requisitos que las doctrinas clásicas exigieron siempre de la legítima defensa individual. Por eso me extraña que los sectores más conservadores y enemigos de la revolución, que apoyan sus ideologías en ese pensamiento clásico, detesten y condenen tan frecuentemente las revoluciones. Tal vez podría decirse que las revoluciones no las inventaron ni pretendieron darles su justificación las ideologías progresivas del siglo XIX ni los movimientos anarquistas, sino el pensamiento clásico de inspiración aristotélica, tomista y cristiana.

Éticamente, ésta sería, en líneas muy generales, la única respuesta, sin duda profundamente formal, que podría darse al problema de la justificación de los motivos revolucionarios.

Sin embargo, creo conveniente hacer referencia también a unos nuevos datos sociológicos y políticos que se están manifestando en las sociedades superdesarrolladas y que muestran la condicionalidad histórica de estas valoraciones.

Efectivamente, en los últimos años una reciente ola de violencia revolucionaria remueve los sistemas sociales y políticos más avanzados del área occidental y neocapitalista. La revolución parece estar presente —contradiendo lo dicho anteriormente— en aquellos países más desarrollados que parecían haber resuelto las injusticias fundamentales de otras épocas, lo que pudiera denominarse “injusticias clásicas” (insuficiente nivel alimenticio, falta de viviendas, de seguridad médica, de libertades políticas de expresión y de asociación, etcétera). Sin embargo, ahí están las luchas crecientes por la liberación individual y social, que se dan en sociedades donde a casi nadie falta lo necesario, pero que en definitiva manifiestan esa necesidad profunda de romper con esa “nueva injusticia” que es la irracionalidad social implantada. Las salidas más o menos excéntricas de los grupos *hippy* y las mismas contestaciones de la juventud más mimada por esas sociedades muestran, junto a esa nueva ola de violencia revolucionaria, que siguen existiendo injusticias fundamentales, si bien para su determinación haya que cambiar los módulos tradicionales que la ética, la axiología o el derecho que épocas ya superadas nos legaron.

La presencia de estos nuevos síntomas revolucionarios exigen plantearse la búsqueda de respuestas a una sociedad que no ha solucionado nada a pesar de haberlo conseguido paradójicamente todo. Desde luego creo que estos incipientes procesos revolucionarios pueden extenderse, aunque hasta ahora se reduzcan a sectores minoritarios, según vaya progresando la conciencia de las masas sobre los absurdos manejos, alineaciones e irracionalidades de estos sistemas tan avanzados, desde una criteriología en parte superada y en mayor parte interesada en mantener su vigencia. La irracionalidad de estas nuevas sociedades puede ser más grave y más potencialmente revolucionaria, a largo plazo, que las situaciones del proletariado depauperado de otras épocas o las clásicas injusticias fundamentales de los llamados países subdesarrollados.

Estos nuevos brotes revolucionarios no luchan ya contra la mera opresión física de otras épocas o existentes en otros países subdesarrollados. A mi manera de ver esta nueva violencia revolucionaria lucha contra algo más sutil, que sin embargo puede concretarse: lo que pudiera denominarse la irracionalidad de esas sociedades altamente industrializadas, tecnificadas bajo estructuras y criterios neocapitalistas. Esa irracionalidad, que es irracionalidad de la totalidad de un sistema, no tiene su gravedad en que afecte sólo a situaciones individuales o sociales concretas. En estas sociedades se han superado y en cierto modo suprimido las injusticias que podrían detectarse

desde una valoración meramente individualista, que fue en definitiva lo que proporcionó históricamente el triunfo del pensamiento político-revolucionario del liberalismo burgués.

Las nuevas injusticias fundamentales están en la irracionalidad de la totalidad social de un sistema. El consumismo, la producción progresiva sin sentido, la dialéctica absorbente de un trabajo encadenado y planificado, el materialismo mutilante de la personalidad humana, la pérdida de la conciencia del yo, etcétera, son hechos sociales que ponen de manifiesto la irracionalidad en que se manifiestan las nuevas injusticias fundamentales. Tal vez todo ese complejo de hechos sociales se pudiera concretar y resumir en esa pérdida de la más profunda conciencia y autonomía del yo, que hace la vida social inhumana e injusta.

Precisamente a causa de estas situaciones sociales, realmente graves, el hombre actual empieza a luchar, a veces incluso con violencia revolucionaria, no ya por su libertad —como en otros tiempos— sino por su liberación. Las sociedades siguen siendo manejadas por minorías y las grandes masas van perdiendo cada vez más su propio sentido, cuando por los avances de la cultura estaban empezando a tener conciencia de sí. De este modo se niega una efectiva y profunda autonomía a los individuos y a los grupos, que se ven progresivamente abrumados por el peso de alienaciones cada vez más sutiles, tan sutiles que a veces o frecuentemente llegan a ser integradas e inclusoseudoracionalizadas. Pero de estas nuevas injusticias y estos nuevos procesos revolucionarios no se ha tomado todavía suficiente conciencia.

b) *El medio revolucionario: la violencia*

La segunda cuestión fundamental con la que se enfrenta toda ética de la revolución es la que se refiere al medio revolucionario. Como modo de cambio social la revolución se especifica por sus medios, concretamente por la utilización de la violencia.

La importancia del uso de la violencia para la solución de los problemas humanos no necesita ser destacada ni justificada. Pero si la violencia es un hecho humano constantemente repetido, también es verdad que al hombre “violenta” la violencia y que en ella ve siempre, a pesar de que apele a su eficacia, un instrumento inhumano e irracional. Por esto, sin entrar en mayores profundidades, podría decirse que, para una ética de la revolución, no basta con la conclusión de que las cosas están radicalmente mal, esto es, que hay injusticias fundamentales y totales. Es necesario preguntarse también por la necesidad del medio revolucionario específico, esto es, por la imposibilidad de otros medios que en cierto modo justificarían éste.

Para dar, en lo posible, cierta justificación de la violencia se necesita suponer que se han agotado toda otra serie de posibles soluciones no violentas, sobre todo que se han agotado los cauces legales e institucionales establecidos e incluso pequeñas reacciones negadoras de cierto contenido violento,

que se toleran por los sistemas y que desde luego no tienen el radicalismo de una actitud íntegramente revolucionaria.

A pesar de ese condicionante previo que establecemos, no puede desconocerse que en sistemas radical y totalizadamente injustos, los cauces legales e institucionales establecidos para la resolución de los conflictos sociales no serán sino vías o caminos para mantener e incluso agravar esas injusticias. Pero el supuesto —creo— sigue siendo válido, porque las posibilidades de hacer saltar un sistema desde dentro del sistema tampoco tienen una posible objetivización.

Aun dentro del formalismo en que se desenvuelve toda ética de la revolución, se podría afirmar que sin el intento posibilista toda revolución está seriamente dañada en su legitimación ética. Así como también habría que decir que ante una reacción popular, engendrada casi espontáneamente ante la injusticia, el intento de la vía posibilista, aparte de ser inútil, podría ser precisamente un pacto con la misma injusticia.

Realizada o no la salida posibilista, la violencia o la amenaza de su uso constituyen el aspecto central de toda revolución, y no sólo desde una perspectiva ética, sino también desde el punto de vista de la misma praxis revolucionaria.

Para hacer algunas valoraciones sobre esta cuestión habría que considerar previamente, definiendo y diferenciando, lo que es la violencia y, sobre todo, habría que reflexionar sobre el puesto que la violencia ocupa en la estructura y dinámica del ser humano.

Utilizamos aquí un concepto muy estricto de violencia. Por violencia se entiende la aplicación de fuerza física o la amenaza de su uso ejercida contra personas o cosas o contra unas y otras. La violencia podrá ir desde la mera amenaza, hasta la destrucción de cosas, la lesión corporal e incluso hasta la muerte.

Hablar en sentido tan restringido de violencias nos permite dejar resueltos problemas sobre otros medios revolucionarios, porque si se utiliza la violencia se sobrentiende que se podrá utilizar con mayor razón ética cualquier otro medio que sirva de manera eficaz al logro de los objetivos revolucionarios.

Aunque la violencia ha sido analizada amplia y profundamente, la verdad es que hay explicaciones variadas y contradictorias. Sin embargo, hay un dato del que se puede obviamente partir sin entrar en polémicas, que es la presencia constante de la violencia en la historia humana. La violencia simplemente es. Su existencia parece inevitable.

El problema empieza a complicarse, y aquí es donde hay explicaciones de toda clase, cuando se plantea la pregunta de ¿por qué está presente la violencia en la vida humana? Como una opinión más no va a confundir más la cuestión, me permito —sin ningún afán de originalidad— dar mi explicación en los términos siguientes: la violencia puede explicarse como una

forma de reaccionar los seres vivos frente a la hostilidad del medio —natural o humano— y como un modo de conquista, dominación o explotación de ese medio, que no sería alcanzable por otros medios.

En este sentido, la violencia es un modo de defensa y de afirmación del propio yo, cuando éste ve amenazado lo que considera más propio o desea realizarlo. Concretamente, la violencia es una solución, salida o medio de emergencia ante la impotencia de otras facultades no estrictamente físicas, especialmente ante la impotencia de la razón para determinar el propio destino.

Bien es verdad que la violencia puede ejercerse de muy diversos modos y no sólo por la mera utilización de la fuerza física. Incluso puede decirse que la violencia no física puede ser más grave e inhumana que la simple violencia física. Pero como la violencia física supone o implica cierto fracaso de la razón, aunque sea la razón para dominar al otro, comporta, en consecuencia, una gran dosis de irracionalidad, esto es, se alimenta principalmente de lo menos propio del hombre, de sus pasiones y sentimientos más primitivos. Por esto la dialéctica de la violencia es nublar progresivamente y cada vez más la razón, a lo que ayuda también la posibilidad de éxitos inmediatos y espectaculares que la utilización de la fuerza física, entre los hombres, parece llevar generalmente consigo.

La procedencia de la violencia física determina y hace comprender que la irracionalidad esté presente en su mismo despliegue. Esa irracionalidad explica que los hombres, en situaciones profundamente violentas, realicen actos absurdos o se comporten de manera impensable para una óptica de paz o de dominio de la razón. Sin embargo, la fuerza destructora de la violencia es innegable y en ello reside su más propia “racionalidad”, esto es, en su capacidad para destruir tal vez irracionalmente lo irracional de la injusticia.

En esta relación entre la violencia de la revolución y la violencia e irracionalidad de la injusticia es donde se encuentra un campo siquiera medianamente seguro para dar una valoración. Esto es, creo que la violencia revolucionaria no puede condenarse o justificarse en sí misma, abstractamente, como frecuentemente se hace, sino que una condena o justificación ha de realizarse teniendo en cuenta la violencia física o no física que pretende negar, es decir, considerando la radicalidad de la injusticia que pretende borrar y la imposibilidad de negarla de otro modo. Si la violencia revolucionaria produce generalmente una condena porque niega frecuentemente vidas y cosas, es porque se olvida malévolamente o sin malicia que ha existido otra violencia anterior y primera: la violencia del sistema injusto. Y la violencia de los sistemas puede ser todavía, aun no siendo a veces física, más inhumana, ya que tal vez no niega sólo la vida, sino que niega a la persona misma conservándole la vida e intentando presentar estos atentados como justos.

La violencia revolucionaria, pues, no puede valorarse aisladamente y fuera de un contexto social concreto en el que surge y por el que en definitiva se

explica. Una valoración abstracta de este tipo sería injusta, puesto que quien condena el efecto —la violencia revolucionaria— ha de condenar también la causa —la violencia del sistema. Si la violencia revolucionaria produce indudables daños es porque no hubo otros medios para remediar una injusticia anterior por otros cauces más humanos.

Sin embargo, planteado el problema así, siempre quedará la pregunta de si en realidad fue necesaria e inevitable esa salida violenta y si lo fue en el grado suficiente y sin caer en extralimitaciones innecesarias. Éste es el *quid* del problema, para el que no se podrá nunca encontrar una instancia o tribunal de apelación que pueda dar el dictamen ético definitivo. Y si la violencia se aplicó proporcionadamente y sin caer en extralimitaciones es también una cuestión que será difícil de valorar, aparte de que las extralimitaciones serán frecuentes en este tipo de procesos por la misma dialéctica de irracionalidad en que se ubica —como ya he indicado— toda violencia revolucionaria.

En la actualidad el problema que planteamos tiene unas especiales características por el hecho de que la violencia revolucionaria se ha trasladado, para conseguir mayor eficacia, más allá de las propias fronteras de una comunidad política nacional. La violencia se ejerce así sobre países, instituciones o personas que no tienen en principio nada que ver directamente con el sistema que se pretende negar, y presenta por consiguiente más graves problemas para su valoración o se presta todavía con mayor facilidad a su condena, pero creo que también sin la debida equidad.

Las condenas casi unánimes de este tipo de violencia realizada a nivel extranacional son, en principio, perfectamente plausibles, aunque olvidan un importante dato sobre el que ya he insistido: la irracionalidad social —injusticia— que engendra todo proceso de violencia. Sin embargo, estas valoraciones deberían tener en cuenta dos precisiones importantes: primera, que esas condenas nunca tendrán sentido —pienso— si no se aplican con la misma energía a las causas que han motivado que esa violencia revolucionaria se haya extendido más allá de unas fronteras para conseguir sus objetivos. Condenar la muerte del inocente es justo. Pero condenar al que mató al inocente exige reflexionar al mismo tiempo por qué movió la mano o quién le obligó a mover la mano contra ese inocente; segunda, la inocencia que se atribuye a personas e instituciones sobre las que se atenta actualmente más allá de las propias fronteras es una cuestión en muchos casos por probar. La dependencia social, económica y política de los sistemas es cada vez mayor. Hay sistemas totales más amplios que los sistemas nacionales. En una totalidad de sistemas hay responsabilidades mutuas y recíprocas que hoy todavía se desconocen o no quieren conocerse. La inocencia individual es difícil de reconocer, aunque todo individuo, a su modo y en su grado, tiene su parte de responsabilidad del sistema en el que vive y para el que vive. No quiero decir con esto que se justifique esa violencia a escala extranacional, sino que debe pensarse en las implicaciones también extra-

nacionales que hay en las injusticias de un sistema que la revolución pretende negar.

5. *Conclusión*

En suma, el problema de la valoración de la violencia revolucionaria, como el de toda violencia, es muy complejo. Yo he querido hacer algunas precisamente porque hoy día se condena muy rápida e hipócritamente. Quería subrayar para terminar este análisis que la definitiva justificación de la revolución, y consiguientemente de la violencia, es su entendimiento como legítima defensa de las comunidades con todos los requisitos que las doctrinas más clásicas atribuyen a la legítima defensa individual, y que la dialéctica de irracionalidad que comporta exige en todo momento que se reduzca a salida o solución de emergencia y excepcional. Lo humano, lo auténticamente humano, será arreglar los propios asuntos por medio de la razón, del diálogo, del mutuo respeto y de la solidaridad. Pero como esa auténtica razón humana no puede estar siempre eficazmente presente, porque el hombre no es pura razón, la violencia será desgraciadamente siempre un hecho humano y social indestructible, aunque siempre susceptible de ser limitado.

Al final de reflexiones de este tipo siempre queda la duda de para qué han servido o pueden servir, cuando parece que la única ética de toda revolución es la eficacia y el éxito en el logro de sus objetivos. Sin embargo, ante la irreversibilidad de la violencia tal vez sólo haya dos salidas: o las lamentaciones generalmente inútiles sobre sus resultados o ponerse a trabajar seriamente para ver cuáles son las causas que engendran —hoy como siempre— tanta violencia, para tratar de evitarlas, porque quitando las causas se quitarán los efectos, esos efectos violentos que tan pronto somos a condenar. Y, por otra parte, siempre será conveniente, aunque muchas veces sea inútil, apelar a una resolución no desesperada, racional y no irracional, de los conflictos humanos, porque dentro de todo proceso de violencia será siempre más difícil lograr resultados auténticamente humanos.