

¿SER REVOLUCIONARIO, HOY? EL ABANDONO HISTORIOGRÁFICO DE LA REVOLUCIÓN DE OCTUBRE

*Por Ricardo Orozco**

Y el audaz albatros sigue volando, orgulloso entre los relámpagos, irritado con el mar rugiente. A veces grazna y profetiza una nueva victoria:

—¡Dejen que la tormenta estalle con toda su fuerza!

Máximo Gorki

Resumen: En el marco del centenario de la revolución de octubre, se hace cada vez más necesario el cuestionar qué significa ser revolucionario hoy, en los albores del siglo XXI, y de cara a lo distante que se percibe la revolución de octubre en las generaciones más jóvenes. Pero también, cuestionar sobre esas prácticas historiográficas que se quedan atrapadas dentro de su propia lógica, como mera actividad especulativa, con pretensiones revolucionarias sólo por apelar a la actualización del estudio sobre la revolución rusa.

Palabras clave: *praxis política, revolución, socialismo del siglo XXI, marxismo, comunismo.*

Abstract: In the context of the centenary of the October revolution, it becomes increasingly necessary to question what it means to be a revolutionary today, at the dawn of the twenty-first century, and in the face of how distant the October revolution is perceived in the younger generations. But also, to question those historiographical practices that are trapped within their own logic, as mere speculative activity, with revolutionary pretensions only because they appeal to the update of the study on the Russian revolution.

Key words: *political praxis, revolution, 21st. century socialism, Marxism, communism.*

* Alán Ricardo Rodríguez Orozco. Lic. en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional Autónoma de México. ricardorozco@live.com.mx, [ORCID/0000-0001-9067-6001](https://orcid.org/0000-0001-9067-6001).

Aunque no siempre son percibidos con la misma claridad, ni sus efectos analizados con similar profundidad, es posible afirmar que el legado de la revolución de octubre —y no tanto la revolución misma— se enfrenta a dos enemigos (o detractores, si se quiere) igual de herméticos y avasallantes en el despliegue de su marcha anestesiante.

Por un lado, el más visible, conocido y combativo, se encuentran los revisionismos liberalistas, militantes de una ética orientada hacia la legitimación y reproducción de la modernidad capitalista vigente —aunque a veces disfrazándose de reformismos o regímenes productivos/consuntivos socialdemócratas. Y por el otro, el más ignorado, en todo caso, el revisionismo que se supone a sí mismo como heredero o continuador del *locus* de enunciación propio del movimiento revolucionario, en particular; y de todo el *corpus* reflexivo que sustentó a éste, en general.

En el primer caso —identificado en términos más mundanos como el asedio de la derecha capitalista, del conservadurismo y el liberalismo occidental—, las unidades discursivas que estructuran la enunciación de sus sujetos discurrentes son muy claras y se reducen, en primera y en última instancia, a la condena categórica del proceso revolucionario, sólo para continuar con un pretendido análisis *de manifiesta erudición* sobre las causas del *fracaso* revolucionario y de las consecuencias que éste tuvo para las sociedades rusa y de la otrora Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas; expulsando, *de facto*, al resto del mundo del campo de influencia de la misma y haciendo de la revolución un fenómeno por entero reducible y aprehensible a un unidad analítica de corte estatal.

Casi siempre citando a pensadores marxistas rusos o soviéticos, y siempre a partir de una clara descontextualización del contenido citado, las visiones que se enmarcan en esta corriente suelen apuntar que el intento revolucionario no fue más que la sustitución del despotismo zarista por uno de corte popular, colectivo, que simplemente aprendió a vestir los colores del comunismo y, sobre todo, a hablar su lenguaje.¹

Inclusive, cuando la osadía es la suficiente como para citar al propio Marx, los revisionistas *del fracaso de octubre* lapidan la discusión sentenciando que si ni Marx mismo había podido imaginar el que una revolución obrera, constructora de una nueva sociedad sin clases, fuese realizable en el contexto de la Rusia zarista, esperar que sus *atrasados* seguidores llegasen si quiera a movilizar a un reducido grupo de obreros no pasaba de ser un puro intento de asalto al cielo.²

¹ Esto, en referencia a la sentencia del marxista ortodoxo (y pese a esa ortodoxia, reformista y socialdemócrata) Georgi Plejánov, quien en 1895 habría afirmado que el comunismo en Rusia sería como «un despotismo zarista repintado con los colores comunistas». *Vid.* Fuentes, J.F. (2017). De Lenin a Stalin: el triunfo del voluntarismo. *Letras Libres*, pp. 12-15.

² En esta posición, el revisionismo de derecha degrada el materialismo filosófico del marxismo a condición de doctrinaria especulación metafísica; concluyendo que sabiendo el sentido de la totalidad de antemano, toda revolución marxista está condenada al fracaso. El economista y ensayista Rodrigo Negrete lo expresa así: «El materialismo filosófico no deja de ser una metafísica. Nada que ver con el pensamiento científico que reúne evidencias a partir de prueba y error para juntar las piezas del rompecabezas y hacerse una idea del conjunto sin prejuzgar cómo es. En el marxismo, como en toda filosofía especulativa, se sabe de antemano cómo luce la totalidad y a dónde conduce. De la epifanía del Manifiesto comunista a El capital de 20 años después, hay mucho trabajo de biblioteca, pero no la disposición a reconsiderar la tesis inicial». A lo que añade: «Realidades empíricas como la clase obrera no son en el marxismo más que una construcción filosófica. Nada tiene que ver esta construcción con las aspiraciones mundanas de los trabajadores, sus creencias, hábitos, costumbres, vínculos generacionales o familiares, formas de socialización y diversión. Nada que recuerde su ser social: sólo su posición en un

Y en este punto, en donde la carencia de mínimos comunes denominadores con su contraparte discursiva es evidente por sí mismo, la piedra de toque sobre la cual se edifica toda la argumentación redundante en la exposición del *atraso material* en el que se encontraba la sociedad rusa, calificándola de feudal, sin siquiera reparar en el hecho de que la Rusia de los albores del siglo XX ya se encontraba en una condición decididamente capitalista.³ Así, el argumento se cierne sobre la sintetización de la totalidad del proceso revolucionario en la exaltación del reconocimiento que el propio Lenin realizara sobre la necesidad de primero desarrollar las condiciones objetivas de la revolución (fundamentalmente el desarrollo de los medios de producción, de una clase obrera cuantiosa y de su conciencia de clase) antes de continuar o avanzar en las fases posteriores de la misma.

Nociones como *dictadura del proletariado*, aquí, son articuladas con otras tantas para poner de manifiesto que la violencia, *la barbarie* y *la irracionalidad de la política del terror* y *la purga social emprendidas* por los bolcheviques no diferían en nada con lo que los sectores tradicionalmente pauperizados por el zarismo ya sufrían antes de la abdicación de Nicolás II. De ahí, justo, el que la mayor parte del tiempo este debate, en particular, no pase, en el fondo, de la simple reducción de un proceso social con múltiples articulaciones populares y comunitarias a una cuestión maquiavélica de culto a la personalidad y de conquista del poder estatal por el puro poder; en donde los mismos factores que habrían llevado a la exitosa insurrección inicial, por consecuencia, son, *en realidad*, los mismos factores que explican su *fracaso* —y *las atroces* consecuencias que dejó tras de sí.⁴

En el mejor de los casos, el revisionismo de derecha tiende a advertir cierta vigencia de las preguntas que Lenin se formuló como base teórica para emprender su praxis revolucionaria. Sin embargo, esa aceptación se encuentra condicionada a la afirmación paralela de que las respuestas que éste ofreció, no obstante, fueron y siguen siendo las equivocadas.

momento dado del drama histórico donde la explotación del hombre por el hombre será abolida de una vez por todas. A la lucha por una vida mejor se le asigna un hipersignificado: esa lucha debe ser el vehículo para que la historia adquiera un nuevo nivel de conciencia sobre sí misma y marque un partaguas definitivo». Vid. Negrete, R. (1 de Octubre de 2017). *Nexos*. Recuperado el 17 de Noviembre de 2017, de Nexos: <https://www.nexos.com.mx/?p=33927>.

³ Al respecto, no debe perderse de vista el análisis realizado por Immanuel Wallerstein en torno de la necesidad de comprender que si bien Rusia, en la fundación del moderno sistema-mundo capitalista (cuya génesis se encuentra en el largo siglo XVI), se insertó a ésta en condiciones de «arena externa», para el siglo XX ya se desempeñaba en la misma en términos periféricos. Aquí, dos elementos a observar son los siguientes: a) partiendo de la afirmación de que por feudalismo no debe comprenderse el despliegue de una «economía natural», se requiere comprender que el fallo de las tesis sobre la «economía dual» radica, por un lado, en la suposición de que en las ciudades funciona una economía capitalista, mientras que en los señoríos rurales (o similares y derivados) funciona una economía feudal —independiente de la ciudadana. Pero también, en el hecho de trasladar ese esquema a las dinámicas comerciales internacionales, haciendo de la «autosubsistencia» el rasgo esencial del feudalismo; b) ya desde la segunda mitad del siglo XVIII, los modos de control y organización del trabajo en Rusia eran similares a los que las economías periféricas europeas empleaban en la consolidación de su carácter capitalista. Cfr. Wallerstein, I. (2011). *El moderno sistema mundial: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI, pp. 21-28.

⁴ Así, a los bolcheviques se les suele reducir a mera expresión guerrillera, milicias extremistas que sólo hacían daño a la izquierda *democrática* y *progresista*. En un ensayo reciente, el historiador Christopher Domínguez Michael lo expresa de la siguiente manera: «El horror que los bolcheviques, una milicia armada, le causaban al resto de la izquierda era tal que el congreso [el Congreso de los Soviets de Todas las Rusias] terminó sus sesiones preguntándose qué hacer con ellos. Activos saboteadores y derrotistas, la opinión pública los consideraba agentes del Káiser». Vid. Domínguez Michael, C. (2017). *Kérenski. Derrota y olvido*. *Letras Libres*, 16-20, p. 17.

Teniendo en mente más bien al *sovietismo*⁵ —inaugurado en 1922— y no a la revolución que le antecedió, la crítica de derecha hace de Lenin, y de sus seguidores, también, individuos golpistas en los que el germen de la *demagogia* y el *populismo*⁶ modernos, de corte occidental, ya se encontraba en pleno desarrollo. Y así, afirmando que en los años de existencia de la Unión Soviética —en cuanto unidad política y supuesto engendro, para todos sus efectos prácticos, del pensamiento leninista y de Lenin mismo— las sociedades soviética, en general; y la rusa, en particular; no recibieron más que *falsas promesas y respuestas simples* a problemas complejos, tanto la revolución como su legado son vindicados, *de facto*, como la primera —y al mismo tiempo, la más avanzada— expresión de eso que hoy se nombra como *posverdad*.⁷

Es decir, que metiendo en el mismo saco a la revolución de octubre y a la contrarrevolución que la aniquiló (confundiéndola a la una con la otra), se concluye que es aquella la primera experiencia global de una política sin verdad, construida, únicamente, a través del recurso a la imaginación y al atrevimiento de convenir en un orden social artificial.⁸ Lenin y los revolucionarios de octubre, de acuerdo con esta corriente revisionista, en cierto modo se habrían convertido en ese *Gran Otro* lacaniano; conduciendo, desde 1917 hasta hoy, el actuar de los regímenes totalitarios y dictatoriales, al terrorismo fundamentalista y al nihilismo más desenfadado, siempre justificando la práctica del terror político sistemático por un fin superior —el socialismo.

Por supuesto, para refutar estas y otras ideas sobre la revolución de octubre sobra con pasar revista a los logros por ella alcanzados, tanto en el plano formal, como abstracción jurídica en vías de su materialización, cuanto en las acciones que efectivamente se ejercieron para cambiar las condiciones de vida de los habitantes rusos.

Y es que si bien es cierto que una proporción considerable de avances sociales apenas permanecieron como garantías constitucionales a las que hizo falta trasladar a su aplicación efectiva en masa, también lo es que la búsqueda del pleno empleo, tanto como el garantizar la cobertura total en materias de salud, educación, alimentación y vivienda ya comenzaba a perfilarse como proyecto político de largo plazo mucho tiempo antes de que en Occidente siquiera se llegara al periodo en el que las minorías de género, raciales, étnicas, de preferencias sexuales, etc., tuvieran que luchar para conseguir el reconocimiento y la validez de sus derechos civiles.

Basta con reparar en los avances que se produjeron para lograr una condición de equidad entre los géneros para advertir que las condenas generales del revisionismo liberalista sobre *el totalitarismo*

⁵ Debe tenerse precaución con el término, pues este no hace referencia a la estructura de participación popular de los soviets revolucionarios, sino al régimen contrarrevolucionario más comúnmente identificado como *socialismo realmente existente*, *comunismo soviético* o *estalinismo*.

⁶ No entendiéndolo por populismo ese movimiento —cuyas raíces se hunden en lo profundo de la Rusia zarista— que buscaba la transición del feudalismo hacia el socialismo sin transitar por la experiencia capitalista como condicionante; sino a un uso particular, vulgarizado, empleado por diversos sectores conservadores para denostar a los movimientos de masas en América Latina (aunque también ciertos sectores de la izquierda denuncian al populismo de derechas). Para una aproximación al populismo ruso, stricto sensu, se recomiendan la obra de Aleksander Herzen sobre la materia. *Cfr.* Herzen I., A. (1979). *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*. México: Siglo XXI.

⁷ Sebestyen, V. (2017). Lenin el dictador. *Letras Libres*, pp. 24-26.

⁸ Silva-Herzog Márquez, J. (2017). El caldo y la cazuela: Apuntes sobre la posverdad. *Revista de la Universidad de México*, pp. 131-133.

bolchevique nacen de los mismos principios que en Occidente mantienen fijo «el techo de cristal»⁹ del siglo XXI. La integración de mujeres a las labores de las instituciones de gobierno antes que en cualquier otro Estado-nacional, su inclusión igualitaria en los órganos locales de toma de decisiones, la despenalización del aborto y de las prácticas sexuales consensuadas, la instauración del matrimonio civil y del divorcio expedito (con pensión alimenticia incluida), y la puesta en marcha de un código laboral que no únicamente garantizaba la jornada de trabajo máxima de ocho horas, sino que además aseguraba a las madres trabajadoras disponer de licencias mensuales, así como de tiempos de descanso programados en instalaciones adaptadas para un adecuado ejercicio de su maternidad, dan cuenta de ello.¹⁰

Por eso la cuestión de fondo, la verdadera resistencia a vencer, no se encuentra virando hacia la derecha, sino hacia la izquierda, en los discursos que buscan debatir y ser debatidos desde la interioridad del *locus* revolucionario. En primera instancia, no porque el revisionismo sea condenable por sí mismo, sino porque en las múltiples diferencias hermenéuticas que se disputan la memoria histórica de la revolución, en los tantos y tan variados esfuerzos por construir y reconstruir el fenómeno en cuestión, el legado de éste se ve asediado lo mismo por una voraz depuración que por una avasallante saturación que poco a poco no va vaciándolo de su contenido de realidad, esterilizando el lenguaje con el que discurre —a menudo extraído de la experiencia revolucionaria, aunque no siempre.

De tal suerte que, como suele ocurrir con la obra de Marx, la obra de la revolución de octubre se encuentra en medio de una disputa librada por diversas corrientes marxistas cuyo único interés parecería ser el acercarse cada vez más a la consecución de *la última, la mejor y la más fiel* interpretación de la revolución rusa, pero siempre en un desplazamiento relativamente homogéneo en el que su fracaso, en general, tiende a obedecer, más que a una escasez de fuentes y marcos o documentos referenciales, a una falta de imaginación.

En parte, ello se debe a que todo Saber, por cuanto relación de Saber en sí y para sí, pero también en cuanto relación de poder, es una suerte de archivo histórico susceptible de ser modificado, recortado, aumentado, desdoblado, comprimido, etc., de conformidad con una multiplicidad de proyectos políticos específicos, y más aún, de propuestas civilizacionales concretas. El tema es, sin embargo, que en la búsqueda de la fidelidad, de la captación más pura y sustancialista de los eventos, se pierde de vista que la riqueza de éstos se encuentra, justo, tanto en la heterogeneidad de sus proposiciones intrínsecas como en la variedad de tesis explicativas a partir de las cuales se las lee y se las comprende.

⁹ La psicóloga Olga Bustos Romero refiere, sobre el término, que: «Este concepto es reciente, de hecho cobra fuerza en la década de los noventa planteado por algunas estudiosas de la sociología interesadas en el trabajo de las mujeres, específicamente en los países anglosajones [...] El techo de cristal caracteriza a una superficie superior invisible en la carrera laboral de las mujeres que resulta difícil de traspasar, impidiendo que las mujeres sigan avanzando. Se refiere, por lo tanto, a aquellos límites o barreras implícitos que impiden que las mujeres continúen ascendiendo en su carrera laboral». Vid. Bustos Romero, O. (2001-2002). Mujeres rompiendo el techo de cristal: el caso de las universidades. *Revista Omnia*, 43-50, p. 44.

¹⁰ De Pablo, O. (2017). De la Batrachka a la Delegatka: la mujer y la revolución en Rusia. *Revista de la Universidad de la Universidad de México*, pp. 6-13.

De ahí que esas dinámicas de reciclamiento intransigente, dogmático, del lenguaje de la revolución redunden en su vaciamiento —por paradójico que resulte— de frente a la profusión de discursos que repiten insaciablemente sus conceptos. Hoy, quizá más que nunca en la historia de la modernidad capitalista, el lenguaje de la revolución, en general; y de la revolución de octubre, en particular; se aprecian más distantes de las juventudes occidentales de lo que jamás lo estuvieron, y no sólo por la evidente diferencia cultural que divide a ambos mundos, sino porque este revisionismo, en particular, hace el juego a su crítica de derecha mediante la repetición sistemática de sus categorías. Es decir que, de cara al lenguaje empleado por los hablantes de ese «sujeto abstracto»¹¹ que es el capital, lo suficientemente potente como para afirmar su propia hegemonía en la ordenación y organización de los fenómenos sociales actuales, la oposición se planta en la ficción de afirmar su condición opositora, y, sobre todo, de humanista, por el puro recurso al lenguaje.¹²

En este sentido, apelando al acto de nombrar a las cosas, como si en ello se jugara por completo su manera de funcionar, conducen a que el concepto sea absorbido por la palabra, derivando en una comprensión del fenómeno revolucionario en la que el combate a la heterogeneidad de interpretaciones que impulsa sólo sea posible de aprehender en términos unitarios, homogéneos, si la propia revolución, su lenguaje y sus formas se llevan a un nivel tan elevado de generalidad que, en última instancia, su derivación concreta como un fenómeno identitario particular se hace irrealizable.

Aquí la crítica, por supuesto, no trata llegar a afirmar que el lenguaje del marxismo y de la revolución de octubre ya no tiene nada que decir en la voz de quienes lo mantienen vigente —afirmación tan costosa al pensamiento de Michel Foucault.¹³ Por lo contrario, en la medida en que se reconoce que tanto aquel como ésta, aún hoy, no existen desmarcados, arrebatados del hecho histórico concreto en el que se les invocó, esto es, la modernidad capitalista en curso, es que su actualización se vuelve una potencialidad ineludible, y una tarea impostergable.

La crítica, pues, va encaminada a cuestionar si es posible encontrar, en un momento en el que el avasallamiento de la valorización del valor avanza en su hermetismo, en la cerrazón de todos sus poros, alguna fuerza verdaderamente beligerante al culto del capital.¹⁴ Beligerante, en efecto, y no reformista,

¹¹ Echeverría, B. (2011). Discurso de la revolución, discurso crítico. En: B. Echeverría, *Crítica de la Modernidad capitalista*, (págs. 521-534). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

¹² Al respecto, Marcuse hace algunos señalamientos en este sentido: «En este mundo, las palabras y los conceptos tienden a coincidir, o, mejor dicho, el concepto tiende a ser absorbido por la palabra. Aquél no tiene otro contenido que el designado por la palabra de acuerdo con el uso común y generalizado, y, a su vez, se espera de la palabra que no tenga otra implicación que el comportamiento (reacción) común y generalizado. Así, la palabra se hace cliché y como cliché gobierna al lenguaje hablado o escrito: la comunicación impide el desarrollo genuino del significado. [...] En este caso, la funcionalización del idioma expresa una reducción del sentido que tiene una connotación política. Los nombres de las cosas no sólo son “indicativos de su forma de funcionar”, sino que su forma (actual) de funcionar también define y “cierra” el significado de la cosa, excluyendo otras formas de funcionar. El sustantivo gobierna la oración de una manera autoritaria y totalitaria». Así pues, su observación sobre la manera en que el lenguaje tiende a demostrarse a sí mismo, sin nunca avanzar hacia la diferencia cualitativa, moviéndose entre sinónimos y tautologías que degeneran en afirmaciones de tipo: la paz es guerra, la guerra es la paz, es por completo válida no sólo para el lenguaje de las derechas, sino también para el de las izquierdas. *Vid.* Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial*. México: Planeta-DeAgostini, pp. 116-120.

¹³ Foucault, M. (2013). *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*, México: Siglo XXI.

¹⁴ Benjamin, W. (2007). El capitalismo como religión. En: F. Hinkelamert, *Hacia una crítica de la modernidad. Materiales para la discusión*, (págs. 166-169). Santiago: Arlekin,

pues impugnar a ese dogma de fe que se reproduce en proporción a la penetración de la lógica del capital en la vida de los sujetos sociales y comunitarios requiere de una ruptura, de un momento de «existencia en el límite»,¹⁵ esto es, de un momento en el que la reproducción de la socialidad, la politicidad del sujeto le sea requerida a éste al máximo, obligando a individuos y comunidades a tomar la radical decisión de mantener la vigencia de su socialidad actual o transformarla, aunque ello implique por igual una promesa de perfeccionamiento y autorrealización plena o una amenaza de desaparición y catástrofe.¹⁶

No es aventurado afirmar que en algo suele acertar el revisionismo de derecha (que los de izquierda no están dispuestos a aceptar): la atracción que los sujetos del siglo XXI sienten por los acontecimientos de la revolución de octubre, hoy, terminan, en el mejor de los casos, con la efímera afiliación a algún partido cuya nomenclatura incluye términos como comunista, socialista, popular, etc.; y en el peor, haciendo de la revolución y su legado apenas un fetiche.

De ahí que una de las lecciones más grandes que se debe rescatar de la experiencia bolchevique sea la recuperación del sujeto social de esa sujetidad que le es permanente e indefinidamente expropiada, enajenada, por el capital. En otras palabras, tanto en el origen cuanto en las bases estructurales del ser-revolucionario es que se debe cultivar, de forma autocrítica, una ética de la resistencia y una actitud de franca y abierta rebeldía en contra del modo capitalista de reproducir la realidad.

No importa si el sujeto histórico que se encargue de ella debe ser el proletariado o el campesinado, o si lo deben ser las minorías racializadas o de género, etc., porque la idea es, precisamente, que en el movimiento de recuperación de su sujetidad individuos y colectividades se (re)apropien de la actividad productiva/consuntiva de su socialidad, dotándose de una formalidad histórico-política concreta por medio de su praxis efectiva. Así pues, es este germen y no la eficacia política, ni el cultivo a la tolerancia como mecanismo de neutralización política y articulación multicultural,¹⁷ lo que rescata el sentido verdaderamente revolucionario de octubre.

Y es que lo cierto que la ética de la revolución no sólo se encuentra abandonada debido a que su radicalidad representa, ahora más que nunca antes, un absurdo para una sociedad global que se engaña a sí misma vendiéndose la idea de que la experiencia de lo humano es por completo posible libre de toda relación de poder y de todo ejercicio de la violencia, sino que también lo está por un abandono de la actividad social que socializa, que construye tejido social y contactos humanos cualitativos. La descomposición en la cual se encuentra *la política*, pero también *lo político*,¹⁸ en los grandes centros urbanos, dan muestra de ello, con dinámicas que apenas parecen rasgarse ante determinadas

¹⁵ Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 155.

¹⁶ Echeverría, B. (2010). Op. Cit.

¹⁷ Žižek, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Diario Público.

¹⁸ Aludiendo a la distinción que realiza Bolívar Echeverría entre una y otra; en donde la política se identifica como la actividad institucional, especializada, realizada por los políticos profesionales y lo político, por su parte, como la capacidad de los sujetos, individuales y comunitarios, de decidir sobre los asuntos de la vida que desarrollan en sociedad, fundando, extinguiendo y/o alterando la legalidad que le otorga consistencia. Vid. Echeverría, B. (1998). Lo político en la política. En: B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, (págs. 77-93) México: Siglo XXI.

coyunturas, pero nunca con la fuerza necesaria para resquebrajar a la totalidad del orden social imperante.

No se trata, como bien lo hizo notar León Trotsky, en 1905, de ir a la revolución «[...] con un plan preconcebido de la sociedad nueva»,¹⁹ pues a la revolución asisten las masas sólo «[...] con un sentimiento claro de la imposibilidad de seguir soportando la sociedad vieja».²⁰ Se trata, más bien, de rescatar la idea de que el rasgo más característico de toda revolución es la intervención directa de las masas en la performación de su politicidad, en su devenir histórico como sociedad.

En este sentido, frente a esas perversiones introducidas en el curso de la historia por el *sovietismo* —cuyas consecuencias más deplorables son el haber logrado, por un lado, que al socialismo se le tuviese que adjetivar para lograr figurarlo como la utopía alcanzada, *la mejor de las versiones posibles* de una sociedad sin clases, sin propiedad privada y sin valorización del valor abstracto; y por el otro, el haber hecho gravitar a su alrededor el significado político de la categoría revolución, así como a su capacidad intrínseca de transmitir todo un universo de sentido—; es preciso mostrar que la producción y el consumo masivos de la categoría y el lenguaje que la reviste, con la intensión de jugarse por entero en ese nivel tan primario la posibilidad de subvertir el orden imperante, no hace más que desarmarla a ella misma y todo el que la esgrime.

Por eso la tarea de subvertir a ese orden no es nada sencilla, porque, de un lado, está la exigencia de donar un nuevo contenido a esas imágenes que el consumo desmedido de ellas hizo que éstas se ahogaran en su relativización; y del otro, el imperativo de desmontar el mito generalizado de que si el lenguaje del marxismo y la revolución ya no transmiten ningún significado político concreto a cada nueva generación —más allá de una pretendida *ideología arcaica*— es debido a que «el hecho de la revolución, como transformación radical del mundo social, ha dejado de tener vigencia real».²¹

Y es que por más que su relativización, que su consumo en masa responda a la necesidad de mantener con vigencia a cierta proporción del término, o a la totalidad significativa del mismo, mostrando que si éste es demandado con tanta profusión por diversos sectores sociales, para aplicarlo a un conjunto cada vez más vasto de situaciones, la vitalidad inscrita en él no se mantendrá ni se potenciará sólo por su conjuración. Que su sentido se enriquece y se diversifica en proporción directa a la vastedad de usos que se le aplican en la cotidianidad, es cierto, pues cada uno de esos espacios-tiempos en los que se pugna por revolucionar es indicativo de todo aquello que en la sociedad vigente se percibe como un objeto (y también como un sujeto) que precisa ser modificado, transformado. Pero ello no es suficiente si esa multiplicidad de objetivos no deriva en prácticas sociales revolucionarias.

Que no se busque, como se pretende en la versión burguesa de la revolución, el barrer con toda institucionalidad, con toda historia y toda socialidad anterior al momento de virulencia de lo político, para pasar a su posterior refundación como en una hoja en blanco. Y que sí se pugne, por lo contrario, por la reconstitución del sujeto como sujeto dador de valores a su materialidad.

¹⁹ Trotsky, L. (1998). *Historia de la Revolución Rusa*. Madrid: Red Vasca Roja, p. 5.

²⁰ Trotsky, L. (1998). Op. Cit.

²¹ Echeverría, B. (2011). ¿Qué significa la palabra Revolución? En: B. Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista*, (págs. 371-378). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, pp. 371-372.

Porque la cuestión es que en este momento, cuando menores puntos de ruptura se presentan como mundos reflejos de la vida material, como refugios de la insoportable carga que representa ser meros artificios de un cúmulo de mercancías cada vez mayor, el deconstruir el valor abstracto, el combatirlo a partir de la reificación y (re)afirmación de los valores de uso sociales es ya un ineludible compromiso, ético y político, del ser individual con su mismidad comunitaria, y de ésta con la humanidad.

Bibliografía

Benjamin, W. (2007). El capitalismo como religión. En: F. Hinkelamert, *Hacia una crítica de la modernidad. Materiales para la discusión*, (págs. 166-169). Santiago: Arlekin.

Echeverría, B. (1998). Lo político en la política. En: B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, (págs. 77-93) México: Siglo XXI.

Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica.

Echeverría, B. (2011). ¿Qué significa la palabra Revolución? En: B. Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista*, (págs. 371-378). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.

Echeverría, B. (2011). Discurso de la revolución, discurso crítico. En: B. Echeverría, *Crítica de la Modernidad capitalista*, (págs. 521-534). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Foucault, M. (2013). *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*, México: Siglo XXI.

Herzen I., A. (1979). *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*. México: Siglo XXI.

Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial*. México: Planeta-DeAgostini.

Trotsky, L. (1998). *Historia de la Revolución Rusa*. Madrid: Red Vasca Roja.

Wallerstein, I. (2011). *El moderno sistema mundial: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI.

Žižek, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Diario Público.