

FILOSOFIA Y LENGUAJE POLITICO

Dr. Juan Antonio Widow (*)

En nuestros tiempos ocurre algo que no conocieron bajo ningún aspecto los antiguos: el intento de determinar el sentido concreto de la vida humana de acuerdo a ideologías.

Un sistema ideológico no debe su interna coherencia a las condiciones reales de la sociedad a la cual se impone: es producto de factores ajenos y anteriores a ellas. Es la sociedad la que, mediante procesos revolucionarios, debe encarnar en sí esas formas que definen su naturaleza y su destino: Así, no es extraño que los acontecimientos políticos de nuestro tiempo puedan ser explicados, casi todos, como diversos momentos de la acción de sometimiento de una sociedad a los moldes ideológicos, o del proceso contrario, de rechazo más o menos violento de esos moldes por una comunidad humana que llega, con respecto a ellos, a un nivel de saturación. La permanencia, principal requisito de legitimidad buscado por los regímenes antiguos, hoy no existe (salvo en el régimen soviético), siendo su inestabilidad una de las características más notorias de las instituciones contemporáneas.

Las causas que daban estabilidad a un régimen, como aquellas de las que dependía su justicia, eran objeto de consideración reverencial, a través de sus signos sensibles, para gobernantes y gobernados. Estaban directamente unidas al orden de lo sagrado —como lo ha expuesto admirablemente Fustel de Coulanges—, orden de aquello que no está sometido a la elección de los hombres. Hoy la ingeniería social lo abarca todo, las instituciones y la vida común son estructuradas a priori y la sociedad concreta es objeto de una planificación que nunca deja de renovarse. A pesar de que los criterios prácticos de este régimen moderno corresponden a los del conocimiento poético, no se encuentra en ellos el elemento reconocido por Aristóteles como esencial a este tipo de hábito intelectual: la intención de la obra terminada, del ergón real que es su objeto. Es la utopía lo que aparece como meta. No la Utopía de Tomás Moro, la imagen de una sociedad irreal como medio para criticar, por la analogía y el contraste, los defectos de la sociedad real; es el término imaginario de una línea infinita, es la forma esencialmente futura de un presente sometido al cambio siempre renovado.

No es posible, por consiguiente, encontrar univocidad en los términos con que se quiere significar las formas políticas contemporáneas y las antiguas (se trata de una antigüedad que, bajo muchos aspectos, llega prácticamente hasta 1789). Ni siquiera se va a hallar una cierta proporcionalidad constante que permitiera una relación analógica. Son dos mundos cuya expresión respectiva sólo conserva el vínculo fantasmal de un lenguaje que ha cambiado, en el paso de uno al otro, su significado y su modo de significar. No es únicamente, en efecto, la expresión de la teoría política lo que está afectado por este equívoco, sino también el lenguaje como signo del

(*) Director del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso.

conocimiento político práctico, como medio de comunicación de la norma que debe determinar concretamente la vida colectiva. De este doble equívoco, que distorsiona tan profundamente el conocimiento de la historia del pensamiento político y el juicio sobre la realidad social contemporánea, me ocuparé brevemente en este texto.

Tomaré, como hilo conductor, un término que ha tenido amplio uso en todas las épocas, y cuyo sentido moderno —piedra angular en el lenguaje político de nuestros días— ha querido ser remitido, reiteradamente, a las fuentes clásicas: la palabra democracia. Es verdad que en ningún momento de su historia ha gozado de un sentido perfectamente unívoco, pero entre lo que hoy se entiende por ella y lo que entendían los clásicos ha desaparecido ya toda relación significativa esencial.

En LA REPUBLICA, Platón divide los regímenes en cinco: el primero, que puede tener forma monárquica o aristocrática, es el régimen bueno, y los restantes son las sucesivas formas de degradación de aquél, que son, en este orden, la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. A cada uno corresponde un tipo de hombre: así como a la timocracia corresponde el guerrero, a la democracia se asimila el libertino, que es el que conduce guiado por las pasiones que se han liberado de la norma de la razón. En el proceso de descomposición del orden político, la democracia es el régimen que lleva directamente a la tiranía, pues cuando "los gobernantes parecen gobernados, y los gobernados parecen gobernantes", el pueblo busca, como reacción, un protector, el cual, al acumular todo el poder, necesita acrecentarlo cada vez más para defenderse y guardarse de sus posibles enemigos (1). En EL POLITICO, Platón simplifica esta clasificación: los regímenes son fundamentalmente tres —monarquía, aristocracia y democracia—, a cada uno de los cuales corresponden dos especies, según si se da en ellos o no la ciencia del gobierno de los hombres. La especie contraria a la monarquía es la tiranía, la contraria a la aristocracia es la oligarquía, y la que de este modo se opone a la democracia conserva el mismo nombre (2).

Semejante a esta clasificación es la de Aristóteles, el cual en principio reserva, sin embargo, el nombre democracia a la forma corrompida del gobierno de la multitud, dando a su forma recta el nombre general que designa a todo orden político Politeia que se acostumbra traducir como República (3). Tomás de Aquino sigue a Aristóteles, reconociendo el sentido originalmente peyorativo de la palabra: "Si el régimen inicuo —dice en DE REGIMINE PRINCIPUM— es ejercido por muchos, se le llama democracia, que es el gobierno del pueblo, el cual se da cuando el pueblo de los plebeyos, por la fuerza de la multitud, oprime a los ricos; y de este modo el pueblo todo será como un tirano" (4). Esta división tripartita de los regímenes, a la cual sigue la subdivisión de cada uno en su especie buena o mala, es conservada, con variantes menores, por muchos autores posteriores. Es constante también el uso indistinto de la palabra democracia, para designar las dos especies del régimen de la multitud, por lo cual se fue perdiendo su sentido primero.

A estas dos significaciones del nombre —democracia como gobierno opresivo de la multitud o, simplemente, como gobierno del pueblo, atribuible indiferentemente a sus dos especies—, se agrega, en un texto muchas veces citado y no tantas bien interpretado de Tomás de Aquino (5), una tercera. Democracia significa allí no el gobierno, bueno o malo, de la multitud, sino participación del pueblo en la ordenación política. En el la-

mado régimen mixto, del cual también se ocupó Aristóteles, su especie es monárquica, pero hay además elementos propios de la aristocracia, pues el monarca gobierna con la colaboración de príncipes o magistrados, y de la democracia, pues estos príncipes o magistrados son elegidos por el pueblo y pueden ser elegidos entre el pueblo.

A pesar de este incipiente equívoco que se encuentra desde los comienzos de su historia, el uso del nombre democracia entre los clásicos supone una serie de conceptos que no se ven afectados por esta polivalencia significativa. La palabra se mantiene dentro de un marco que impide la ambigüedad, pues la democracia clásica es siempre, y solamente, un modo concreto que puede adoptar el régimen político; es una forma de gobierno, o de participación, que, como cualquiera otra, debe ser juzgada en definitiva según sus resultados prácticos. Presuponen la naturaleza de lo que debe ser gobernado, presuponen por lo mismo la finalidad del gobierno, y sólo introducen variación en el modo de alcanzar esa finalidad, es decir, en el modo de realizar en la práctica un orden cuya naturaleza no está definida por ellas y que constituirá así la pauta para juzgarla.

Aun cuando en el significado moderno de democracia persista la referencia a la multitud o al pueblo como sujeto de la potestad política, los supuestos de esta significación son completamente diversos, pues comprenden una determinada concepción de la sociedad humana, lo cual a su vez implica una determinada concepción antropológica. A la democracia en su versión moderna se la suele presentar, por esto, como el único régimen político verdaderamente humano: lo que para los antiguos designaba un modo posible, y no el mejor, de gobernarse la Polis, ahora significa la esencia misma de la vida política. Si no hay democracia, no hay ciudadanos; antes, fuera de la Civitas estaba la barbarie; hoy, fuera de la democracia es el llanto y el crujir de dientes. "Todo gobierno legítimo, dice Rousseau, es republicano" (6); "con la democracia, agrega Maritain, ha iniciado la humanidad el único camino auténtico, o sea el de la racionalización moral de la vida política" (7). Esta perspectiva completamente nueva encuentra también una expresión clara en uno de los escritos tempranos de Marx: "En un sentido —dice—, la democracia es en todas las otras formas del Estado lo que el cristianismo es a todas las otras religiones. El cristianismo es la religión por excelencia, la esencia de la religión, el hombre deificado como una religión particular. Así la democracia es la esencia de toda constitución de Estado, el hombre socializado como constitución del Estado particular; es a todas las constituciones lo que el género es a la especie" (8).

La inscripción en el orden de lo sagrado de las causas más altas e inmutables del orden político era, como hemos visto, algo característico de las actitudes y concepciones de los antiguos referentes a la realidad social. Los hombres, para vivir según un derecho común, debían necesariamente profesar la misma religión. Más aún, el culto a los dioses y la sujeción a la ley civil no eran dimensiones diversas de la vida humana, pues la obediencia a la ley tenía carácter religioso, y los dioses lo eran de la ciudad (9).

Aquellos que introducían un nuevo concepto de la divinidad eran perseguidos, pero no por motivos estrictamente religiosos sino por reos del delito político de impiedad, por el cual atentaban directamente contra la causa más honda —la que penetra en la conciencia de los ciudadanos—, de la unidad social. Esta convicción fundamental referente a las raíces religiosas del orden político no varió en Grecia y en Roma al cambiar los regímenes, por esto los magistrados, en las constituciones republicanas, con-

servaron las funciones y prerrogativas sacerdotales que antes habían pertenecido a los reyes.

La crisis de las antiguas creencias coincidió con la aparición y el desarrollo del Cristianismo. Sin embargo, las persecuciones que éste sufrió se debieron a la vieja convicción acerca de la unidad indisoluble entre la estabilidad de los formas políticas —que eran las de la vida civilizada— y el culto a los dioses, y la victoria definitiva de la nueva religión revelada fue ratificada por su reconocimiento como la religión oficial del imperio. Se mantenía, pues, invariable la antigua actitud frente al orden político, aunque cambiaba radicalmente su contenido religioso. Desaparecen los dioses particulares, cuya misión no era la de proteger a todos los hombres, sino solamente a aquellos que eran miembros de la comunidad que los invocaba, a los que vivían en el pago sometido a su protección. Con el Cristianismo se revela el Dios único, cuya Providencia se extiende a todos los hombres. La Salvación que ofrece es universal, pero no referida como tal a las ciudades o a los pueblos, sino a las personas, que la aceptan si creen en Cristo, y se condenan si no creen en Él. Durante la Edad Media, el orden político no se puede concebir sin tomar en cuenta, como factor esencial, la relación entre el poder secular y el religioso, entre el reino temporal, que ordene a los hombres de acuerdo a sus vinculaciones sociales concretas, y la Iglesia, que, trascendiendo las diversas fronteras sociales, dirige a esos mismos hombres hacia la Salvación.

Cuando la fe cristiana empezó, a partir del siglo XIV, a perder fuerza como principio activo de la concordia política, no se perdió de vista, sin embargo, la necesidad del fundamento religioso de esa concordia. Empieza a desaparecer el carácter trascendente de ese fundamento, pero se mantienen sus rasgos de inmutabilidad e infalibilidad, que el hombre siempre ha reconocido como propios de lo divino. Y se mantiene también la universalidad con que el Cristianismo reemplazó definitivamente la particularidad de los dioses paganos: "desde hace muchos siglos —describe Fustel de Coulanges— el género humano se niega a admitir una doctrina religiosa a menos que reúna dos condiciones: una, que le anuncie un dios único; otra, que se dirija a todos los hombres y a todos sea asequible, sin rechazar sistemáticamente ninguna clase o raza" (10). Esta tendencia cristaliza en las doctrinas políticas que aparecen en el siglo XVIII, y que tienen como postulado común el de la soberanía del pueblo.

En la concepción política de Rousseau aparecen dos ideas cuya vinculación con la visión cristiana medieval del orden político son claras: la voluntad general, con su carácter absoluto e infalible en relación a los miembros de la sociedad, evoca la ley divina a la cual debía subordinarse la conducta pública y privada de todos los súbditos de un reino; y la necesidad de una fe, de una adhesión interior, que vincule al hombre a los fines de la comunidad, es la versión secular o estrictamente civil de la virtud teológica cristiana. Se mantiene, pues, la subordinación de ese orden a un imperativo absoluto, infalible y universal, y la necesidad de una adhesión interior, de conciencia, como impulso principal de la unión de las partes al todo. Pero al desaparecer la trascendencia de la norma primera y objeto de fe, la verdad en que se funda el orden se transforma en ideología, y se confunden en una sola entidad, el Estado, el poder secular y el de la Iglesia. La nueva religión secular, la de la divinidad immanente, es la democracia: "El soberano —dice Rousseau—, por eso solo que él es, siempre lo que él debe ser", por lo que "cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello

por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre" (11). "Hay, pues —añade en otro lugar del CONTRATO SOCIAL—, una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente en cuanto dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel" (12). Estos dogmas fueron luego expresados como Declaración de los Derechos del Hombre. Bajo la misma convicción sobre la necesidad de esta fe secular como principio interior y personal de la vida democrática, Maritain dice que "una sociedad de hombres libres... debe contener un credo humano común, el credo de la libertad" (13), y por esto, añade más adelante en EL HOMBRE Y EL ESTADO, "quienes enseñen la carta democrática han de creer en ella de todo corazón, y depositar en ella sus convicciones personales, sus conciencias y su vida moral. Deben, por tanto, explicar y justificar sus artículos bajo el resplandor de su fe filosófica o religiosa en que profesan ellos para que se vivifique su creencia en la carta común" (14).

Haber tomado la palabra democracia como hilo conductor en estas consideraciones sobre la historia del lenguaje político no ha sido efecto, según se habrá ya notado, de una elección más o menos azarosa. Su sentido moderno es, precisamente, lo que explica la ruptura de la tradición política que desde griegos y romanos se proyectó por siglos en el mundo occidental. La unión de lo político y lo religioso, sin la cual no se concebía la vida ciudadana, se transforma en confusión: ya no son los dioses los que protegen a la polis, ni son los mandamientos cristianos la norma primera de la ley civil: la divinidad se hace inmanente, es el pueblo, o es la voluntad general, idea de mil caras a la cual hay que referir, como a su ley eterna, toda ley positiva. Marx descubre en Feuerbach la expresión exacta de este vuelco: "La crítica de la religión concluye en esta enseñanza, que el hombre es el ser supremo para el hombre" (15). No desaparece la entidad suprema que exige fe y culto: sólo se hace inmanente; el que la conoce es el depositario de su revelación, la ideología, y es también el que tiene la misión de suscitar y dirigir la adhesión y la obediencia a ella. Es el legislador descrito por Rousseau en el libro segundo del CONTRATO SOCIAL, el cual "debe sentirse en situación de cambiar, por así decir, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solidario, en parte de un todo más grande del cual este individuo recibe en cierto modo su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de poner una existencia parcial y moral en vez de la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza. Es necesario, en una palabra, que él borre en el hombre sus fuerzas propias para darle las que le sean extrañas, y de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de los otros. Mientras más muertas y aniquiladas sean esas fuerzas naturales, más grandes y durables serán las adquiridas, y más sólida y perfecta será la institución" (16). La necesidad, para esta democracia, de la presencia del legislador, del hombre o del grupo de hombres capaces de guiar al pueblo hacia su felicidad, se debe a la ceguera o a los impedimentos morales de ese mismo pueblo: "Los particulares ven —escribía Rousseau en la introducción a su doctrina sobre el legislador— el bien que ellos rechazan; el público quiere el bien que no ve" (17).

Para Aristóteles era obvio que el bien de la sociedad no es otro o ajeno con respecto al bien de los individuos: es el mismo, y por esto lo que hace a la ciudad feliz es lo que hace también felices a sus miembros (18). Por

esto, aun cuando también allí los gobernantes deben reconocer que gran parte del pueblo no sabe en qué consiste esa felicidad, y que si lo sabe sus miembros no tienen, aislados, los medios proporcionados para alcanzarla, por lo cual deben ser enseñados y guiados, sin embargo lo que esos gobernantes señalan y aquello a lo cual guían es el bien propio de los mismos ciudadanos en cuanto hombres individuales, bien propio aunque despojado de su privacidad, por lo que en un régimen recto hay dominio y obediencia, pero no hay violencia contra lo que esos hombres son naturalmente y contra sus aspiraciones propias a la felicidad.

Con Rousseau, como se ha visto, cambia radicalmente la situación: el legislador debe guiar al pueblo hacia un bien que no es el mismo hacia el cual tienden naturalmente sus miembros, es contrario a éste, por lo cual siempre el triunfo de la voluntad general sobre las voluntades particulares será violento. El resultado del sufragio universal podrá alguna vez coincidir con la expresión de la voluntad general, pero no necesariamente, pues es fácil que la gente se deje llevar por sus intereses particulares o que el público se obnuble ante determinadas circunstancias concretas. El único que puede indicar con certeza cuál es la intención que debe tener la votación, o interpretar el verdadero sentido de una elección cuando en ésta se han mezclado consideraciones egoístas, es el legislador, el cual "es desde todo punto de vista un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su genio, no lo es menos por su función, la que no es magistratura ni soberanía. Esta función, que constituye a la república, no entra en su constitución; es una función particular y superior que no tiene nada de común con el imperio humano" (19).

Esta necesidad del hombre clarividente y genial capaz de guiar a los individuos a la felicidad que no quieren, está planteada sin reticencia, y como algo fundamental, por todos los teóricos de la democracia nueva. Para Lenin, es imprescindible, en la construcción de la democracia socialista, la existencia de un grupo perfectamente trabado y disciplinado de revolucionarios profesionales, vanguardia y representante del proletariado, que se llamó, al crearse en 1903, partido bolchevique, y que después de la revolución rusa cambió su nombre a partido comunista. Para Maritain es necesario que existan en la sociedad "minorías proféticas" que "constituyan el fermento dinámico o energía que estimula el movimiento político, y que no puede inscribirse en ninguna constitución ni encarnar en ninguna institución" (20).

Si se realiza en perfecta consecuencia con los postulados de Rousseau, la democracia —en palabras de Georges Burdeau—, "de régimen político destinado a garantizar a los individuos el goce de las libertades que poseen, se convierte en una organización del poder gubernamental dirigido a asegurarles el ejercicio de las libertades que aún no poseen. La democracia era la forma de gestión de un universo libre. Se convierte en el instrumento de creación de un mundo que verá la liberación del hombre" (21), es decir, que se definirá por la utopía. Desde la perspectiva de esta perfecta consecuencia, se percibe, pues, con claridad que la forma consumada de la democracia moderna es la soviética, y que las otras son sólo aplicaciones reticentes o tímidas de los mismos postulados.

De la naturaleza de la función del legislador, tal como está descrita en el CONTRATO SOCIAL, y de lo que debe ser su obra —conseguir que el pueblo vea lo que quiere y que los individuos quieran lo que ven—, se puede inferir que el método más adecuado para la acción eficaz de este régimen

democrático es el terror. En efecto, se trata de lograr que los hombres se hagan partes de un todo que por sí mismos no pueden querer: hay que cambiar, pues, su naturaleza. No hay otro bien para ellos que el de ser integrados como parte en la nueva entidad moral en vías de creación, y como la fuente de toda norma es el bien, no hay tampoco otra norma superior al soberano, a la voluntad general cuyo único intérprete fiel es el legislador, que pueda obligar a respetar la integridad individual, física o espiritual, de las personas. Pensar de otra manera, aceptando aquellos supuestos, sólo revela una mentalidad escrupulosa e incapaz de concluir a partir de los principios que sostiene. Lo vio claramente así Lenin, y por eso estructuró el aparato del Estado considerando con él como parte esencial al organismo encargado de administrar el terror, organismo que, con diversos nombres, se ha identificado con la suerte interna del régimen soviético a lo largo de toda su historia.

Hay quien ha estudiado el terror tomando en cuenta la perspectiva religiosa en que se sitúa, con respecto al hombre concreto, la democracia moderna. Dice Thierry Maulnier que es "ciertamente imposible dar cuenta, de modo más o menos satisfactorio, del fenómeno del Terror sin descender en las profundidades, aun mal exploradas, de la religiosidad social, sin examinar la Revolución como fenómeno religioso; religioso, es decir admitiendo el sacrificio humano como un elemento de su ritual, como el signo de su función sacral" (22). Nunca, por lo demás, desde 1793, ha dejado de entretenerse en la acción del terror revolucionario esa actitud religiosa, ritual, con que el hombre, desde sus orígenes ancestrales, ha entregado su oblación al Ser superior, desconocido, a quien debe todos sus bienes. El estudio psicológico de hombres como Robespierre, Dzerzhnskiy, Lágoda, Himmler, y otros menos connotados administradores del terror organizado, presenta en su personalidad aspectos aparentemente insólitos que corroboran la tesis de Thierry Maulnier.

Si bien la aplicación sistemática del terror como método de dominio se ha dado sólo en los regímenes que han sido fieles a la letra y al espíritu completos de la doctrina rousseauiana, siempre permanece, para cualquier régimen que haya hecho suyo el axioma de la soberanía del pueblo, el problema de adecuar a las voluntades particulares con el bien que no quiere en su estado de naturaleza. Si esta adecuación se intenta, va a exigir tanta mayor violencia cuanto más definido sea el grado de decisión con que las cabezas de ese régimen, legisladores o profetas, se dediquen a poner en obra el cambio revolucionario, reemplazando aquel estado de naturaleza por el nuevo estado moral de quienes se hacen partes del todo social creado. El medio más universalmente empleado es la propaganda, cuyas posibilidades técnicas hacen difícil que hoy alguien pueda escapar del todo a sus efectos, pero de hecho no existe el límite que impida, en la búsqueda del asentimiento no querido, ir más allá e intentar de algún otro modo más directo el control o la neutralización de las personas. En todo caso, esta violencia está en la lógica misma del Estado democrático moderno, y su aplicación mayor o menor no es cuestión de sus principios, sino de grados de decisión. Esto explica el porqué de la secreta y subconsciente seducción que ejerce el régimen soviético, actualmente, sobre los discípulos menos aventajados o menos decididos de Rousseau: nunca encuentran argumentos definitivos que oponer a ese régimen y a sus métodos, porque para ello tendrían que partir de premisas contrarias a las que ellos mismos sostienen.

Se ha visto que la democracia moderna es el resultado de un proceso de secularización del cristianismo, que consiste en su reducción al

plano temporal de la vida humana, conservando no obstante sus propiedades de universalidad, de dependencia de un principio infalible, de salvación ofrecida personalmente a cada hombre, que se alcanza por una actitud interior de fe y de adhesión incondicional, y de consumación final de la redención en una parusía. Lo único que le falta del cristianismo revelado es la trascendencia infinita del Dios que se hace hombre, y la salvación final como elevación del hombre a la participación consumada de la vida de ese mismo Dios: lo cual es reemplazado, respectivamente, por la inmanencia de la divinidad identificada con el hombre genérico, y por la participación utópica en la sociedad terrenal perfecta. Es decir, falta Alfa y Omega. Uno de los que mejor vio este cristianismo naturalizado como elemento esencial de la nueva democracia fue Saint-Simon, el padre de la tecnocracia moderna. Escribe en su obra *NOUVEAU CHRISTIANISME*: "Dios ha dicho: los hombres deben comportarse como hermanos entre sí; este principio sublime encierra todo lo que hay de divino en la religión cristiana. . . Según este principio que Dios ha dado a los hombres como regla de su conducta, ellos deben organizar la sociedad del modo que sea más ventajoso al mayor número. . . Yo digo que en esto, y sólo en esto, está la parte divina de la religión cristiana. . . La nueva organización cristiana deducirá, tanto las instituciones temporales como las espirituales, del principio de que todos los hombres deben comportarse el uno hacia el otro como hermanos. Ella dirigirá todas las instituciones, de cualquier naturaleza que sean, hacia el crecimiento del bienestar de la clase más pobre. . . El pueblo de Dios. . . siempre ha sentido que la doctrina cristiana, fundada por los padres de la Iglesia, era incompleta; siempre ha proclamado que surgirá una gran época, a la que ha dado el nombre de mesiánica, en la que la doctrina religiosa se manifestará en toda la vastedad de que es susceptible; que ella regulará igualmente la acción del poder temporal y la de poder espiritual, y que entonces todo el género humano tendrá una sola religión, una sola organización" (23). Este es el *LIBER SENTENTIARUM* de la teología de la liberación.

La Revolución política y social del siglo XVIII es también una revolución del lenguaje. Con el vuelco completo que sufre la concepción del mundo y del hombre, también cambia radicalmente su significado. Y cambia además —esto es lo fundamental— la función significativa de las palabras.

Para los griegos y la tradición que de ellos nace, la palabra es signo de lo inteligible, que la inteligencia descubre en lo que es. La medida de las palabras es la inteligencia humana, y la medida de ésta es lo real. Así, el lenguaje de los filósofos y de los legisladores, al expresar lo que es la sociedad, lo que determina la mayor o menor conveniencia de sus diversas formas posibles de organización, lo que debe ser la norma común de conducta para alcanzar el bien de la ciudad, es siempre el término final de un Logos que tiene su principio en lo real.

En el lenguaje político moderno el orden se invierte. No es la inteligencia la que descubre las necesidades y conveniencias de la sociedad real, sino que es una voluntad la que, por su solo acto, define lo que es bueno y lo que es malo para los hombres: el bien supremo del hombre consiste en ser asumido totalmente, como hombre particular, por este acto puro de voluntad. "La voluntad nacional —escribe Sieyes— no tiene necesidad más que de su realidad para ser siempre legal, ella es el origen de toda legalidad" (24); "el soberano —decía Rousseau en un texto ya citado—, por eso solo que él es, es siempre lo que él debe ser" (25). La realidad política es, pues, efecto de la voluntad; o mejor, es realidad en la medida en que se

identifica con esa voluntad. A su vez, el lenguaje tiene sentido en la medida en que expresa el acto de la voluntad, ya que no hay otra realidad anterior de la cual pueda ser signo. Pero no es posterior a ese acto, pues es parte de él; expresa lo que la voluntad quiere, pero no en cuanto que esto sea un objeto ante el cual la voluntad se determine, porque no hay realidad anterior a ella, sino en cuanto que esa expresión conforma por sí misma al objeto, a imitación del cual adviene lo real. La sociedad existe, es real, sólo como imagen y semejanza de la palabra que la ha definido. Si aplicáramos aquí la sentencia común de que nadie puede querer lo que no conoce, que no puede haber voluntad sin objeto, tendríamos que observar que si aquello que se debe conocer para quererlo aún no existe, y si además, no puede tener existencia fuera de la voluntad que lo quiere, basta entonces expresarlo para que tome forma propia en la voluntad: su expresión, su verbo, es su forma. No es, pues, en sentido estricto, la idea —la ideología— lo que guía la acción de los constructores de la sociedad, sino el verbo puro, anterior a todo contenido, la glotología.

En correspondencia con esto, la función práctica de este lenguaje no es expresar la norma objetiva de lo que de ser hecho —la *Ratio Agibilium*—, sino la de suscitar o inducir o imponer en la voluntad particular los objetos de la voluntad general. Es decir, conseguir que el pensamiento y el querer de los hombres concretos estén completamente determinados por el verbo original, por el sistema lingüístico de la ideología o, para decirlo de nuevo, por la glotología. No se trata de que los hombres repitan este lenguaje, sino que piensen de acuerdo a él y que quieran sólo los objetos que él presenta y tal como él los presenta. Su función práctica no es, por consiguiente, significativa, sino mágica: su finalidad es la de producir, por su sola presencia, determinados estados de ánimo: adhesión, repulsa, compasión, confianza, etcétera, que moldean lo que se suele denominar opinión pública o conciencia universal, catalizadores para la conversión de las voluntades particulares a la voluntad general.

Se ha visto antes que la forma perfecta de la democracia nueva es la del régimen soviético, porque éste es la aplicación histórica más consecuente del principio de la voluntad general. También, por esto mismo, se pueden observar en este régimen, con mayor nitidez que en otros, las características propias del moderno lenguaje político.

Solzhenitsin dice que la esencia del régimen soviético es la mentira, la mentira hecha sistema. Alain Besançon, en su *BREVE TRATADO DE SOVIETOLOGIA* (26), va más allá: dice que ahí no hay, exactamente hablando, mentira, pues la expresión de la ideología y el lenguaje de los dirigentes del régimen no pretenden deformar y ocultar una determinada realidad, ya que no hay en su intención referencia a realidad alguna. Esta, la realidad concreta sometida al régimen, es sólo su materia, su base de sustentación, pero no su objeto. Por ello, la única adecuación que debe existir es la de esa realidad a aquella expresión y a aquel lenguaje, mediante un asentimiento explícito, constante y sin reticencia. "No se trata —escribe Besançon— de conseguir de la población, por la fuerza o con amenaza, su colaboración es el esfuerzo de ir hacia el socialismo, ni su asentimiento en cuanto a las excelencias del ideal socialista en curso de realización. Es necesario lograr que la gente acepte que el socialismo ya está instaurado, que muestre su entusiasmo, no por un programa futuro, sino por una realización presente, por un resultado que se supone ya conseguido" (27). Que se su-

pone ya conseguido, con absoluta certeza, simplemente porque así ha sido dicho.

La ideología alcanza su mejor nivel de estabilidad cuando se halla a salvo de ingenuos, que creen que las cosas reales son efectivamente como aquélla dice que son, y de cínicos, que la usan para fines propios. Ahora bien, esta estabilidad llega, entonces, cuando ya nadie se sirve de la ideología y nadie cree en ella, cuando se reduce a ser un molde, una mera estructura verbal por la cual todo es regido. "El engaño soviético —agrega Besançon— es mucho más capcioso que la mentira rusa tradicional, porque en realidad no es tal mentira. En una mentira falsificada, una mentira mentirosa, una pseudo-mentira" (28). Es decir, un lenguaje referido sólo a sí mismo, pero que exige de la sociedad real el asentimiento a lo que él dice, el reconocimiento expreso de que ello es lo único verdaderamente real. Es la forma consumada de la concepción política según la cual la primacía corresponde al lenguaje, y no a la naturaleza de las cosas.

La filosofía debe recuperar su fuero en el conocimiento de lo político, evitando el riesgo permanente de que su obra se vea confundida con la proclama ideológica o con la expresión de un credo social, o que quede reducida a la reflexión desilusionada de un espectador escéptico. Hay que volver a reconocer como su fuente a la experiencia. Aristóteles es el maestro. Hay una actitud fundamental que reivindicar, y que fue la suya. Partiendo de la experiencia, llevada por la admiración, la inteligencia es capaz de descubrir lo que son las cosas, lo que es ese orden natural en el cual el hombre vive y del cual nunca, a pesar de toda la violencia sufrida, ha podido sustraerse. Es capaz de conocer el verdadero bien del hombre real, y de dirigir a la voluntad a procurarlo. Es capaz de la sabiduría, contemplación de las primeras causas de lo que es, y de la prudencia, razón de la conducta individual y social en cuanto dirigida al fin del hombre.

BIBLIOGRAFÍA:

1. República, VIII. 555b - 564a.
2. El Político. 291d - 293d.
3. Política, III, 7.
4. De Regimine Principum. 1, 2 (747).
5. Summa Theologiae, I-II, q. 105, a 1 in c.
6. Du Contrat Social. Union Générale d'Éditions, Paris, 1963, p. 83.
7. El Hombre y el Estado, versión española n. n., Ed. del Pacífico, Santiago, 1974, p. 91.
8. Kritik des Hegelschen Staatsrecht, en Die Frühschriften, Kröner, Stuttgart, 1968, p. 47.
9. Vid. Numa Dionisio Fustel de Coulanges, la ciudad antigua, libro III, capítulo 11.
10. Ibid., I. 4, versión española de Carlos A. Martín, Ed. Iberia, Barcelona, 1965, p. 37.
11. Op. cit., p. 64.
12. Ibid., p. 185.
13. Op. cit., p. 149.
14. Ibid., p. 161.
15. Crítica de la filosofía del derecho de Hengel, en Textes, Ed. Sociales, Paris, 1966, p. 83.
16. Ed. cit., p. 85.
17. Ibid., p. 84.
18. Política, VII 15. 1334a 10 - 15 versión española de Julián Marías y María Araujo Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, p. 140: "Puesto que es evidente que el fin de la comunidad y el del individuo es el mismo y que necesariamente ha de ser también el mismo el fin del hombre mejor y el del mejor régimen, es manifiesto que éste debe poseer las virtudes que tienden al ocio".
19. Rousseau, op. cit., p. 85.
20. Op. cit., p. 182.
21. La Democracia. versión española de Angel Latorre, Ariel, Barcelona, 1970, p. 28.

22. *La face de Meduse du communisme*, Gallimard, Paris, 1951, p. 85.
23. Cit. por Michele Federico Sciacca. *Sansimonismo y tecnocracia*, revista "Verbo", Madrid, Nº 103, marzo 1972, p. 283.
24. *Qui est-ce que le Tiers Etat?*, en *La pensée revolutionnaire en France et en Europe, 1780-1799*, texts choisis t presentés par Jacques Godechot, A. Colin, Paris, 1964, p. 84.
25. Nota 11.
26. *Breve Tratado de Sovietologia*, versión española de Jaime Jerez, Rialp, Madrid, 1977. Debo el descubrimiento de este excelente libro a otro de los pocos soviólogos que cultivan su disciplina de acuerdo al sentido común y a la inteligencia, y no a la glotología en boga: a mi buen amigo Alberto Falcionelli.
27. *Ibid.*, p. 48.
28. *Ibid.*, p. 197.