

LA REVOLUCION EN EL LENGUAJE POLITICO

POR

JUAN ANTONIO WIDOW

Catedrático de Filosofía del Derecho
de la Universidad Católica de Valparaíso

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 o garantía de continuidad, principal requisito de legitimidad en los regímenes antiguos, hoy no existe (salvo en el régimen soviético), siendo su inestabilidad una de las características más notorias de las instituciones políticas contemporáneas.

Las causas de la estabilidad de 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 *poiético*, 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 *ergon* 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 quieren 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 permita 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 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 aquí.

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 toda relación significativa esencial.

En *La República*, 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 de-

mocracia 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, el que se conduce guiado por las pasiones liberadas 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 político*, Platón simplifica esta clasificación: los regímenes son tres —monarquía, aristocracia y democracia—, correspondiendo a cada uno dos especies, según si se da en ellos o no la ciencia del gobierno de los hombres. A la monarquía se opone la tiranía, a la aristocracia la oligarquía, y las dos especies contrarias de la democracia conservan este mismo nombre (2).

Semejante a esta clasificación es la de Aristóteles, quien en principio reserva, no obstante, el nombre *democracia* a la forma corrompida del gobierno de la multitud, dando a su forma recta el nombre que en general designa el orden político, *politéia* —traducido casi siempre como *república*— (3). Tomás de Aquino sigue en esto a Aristóteles, reconocido 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, con la subdivisión de cada uno en sus especies buena y mala, es conservada, con variantes menores, por muchos otros autores. Es constante también, después de Tomás, el uso indistinto de la palabra *democracia* para significar las dos especies del régimen de la multitud, por lo cual se perdió de hecho su sentido original.

(1) *República*, VIII, 555b-564a.

(2) *El Político*, 291d-293d.

(3) *Política*, III, 7.

(4) *De Regimine Principum*, I, 2 (747).

A estos dos significados —democracia como gobierno opresivo de la multitud o, simplemente, como gobierno del pueblo, sin especificación— se agrega, en un texto muchas veces citado y no tantas bien interpretado de Tomás de Aquino (5), un tercero. Democracia significa allí no el gobierno, bueno o malo, de la multitud, sino participación del pueblo en la ordenación política. En el llamado régimen mixto, su especie es monárquica, pero hay además elementos propios de la aristocracia, pues el rey 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 particular 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. Presupone la naturaleza de lo que debe ser gobernado, presupone por lo mismo la finalidad del gobierno, y sólo introduce 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 ella 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,

(5) *Summa Theologiae*, I-II, q. 105, a 1 in c.

fuera de la *civitas* estaba la barbarie; hoy, fuera de la democracia es el llanto y el crugir 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 a 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 ser 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 sobre las raíces religiosas del orden político no varió en Grecia y en Roma

(6) *Du Contrat Social*, Union Générale d'Éditions, París, 1963, pág. 83.

(7) *El hombre y el Estado*, versión española n. n., Ed. del Pacífico, Santiago, 1974, pág. 91.

(8) «Kritik des Hegelschen Staatsrechts», en *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1968, pág. 47 (subrayado en el original).

(9) *Vid.* Numa Dionisio Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua*, versión española de Carlos A. Martín, Ed. Iberia, Barcelona, 1965, libro III, capítulo 11.

al cambiar los regímenes; por esto, los magistrados, en las constituciones republicanas, conservaron las funciones y prerrogativas sacerdotales que antes habían pertenecido a los reyes.

La crisis de las antiguas religiones coincidió con la aparición y el desarrollo del cristianismo. Sin embargo, las persecuciones que éste sufrió se debieron a la vieja convicción de que la estabilidad de las formas políticas —que eran las de la vida civilizada— se hallaban indisolublemente unidas al 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 sólo a aquellos que eran miembros de la comunidad particular 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 y a los pueblos, sino a las personas, que la reciben si creen en Cristo, y se condenan si no creen en Él. Durante la Edad Media, el orden político no se concibe sin la relación, esencial en él, entre el poder secular y el religioso, entre el reino temporal, que ordena 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.

Quando la fe cristiana empezó, a partir del siglo XIV, a perder fuerza como principio activo de la concordia política, no perdió vigencia, 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 —escribe 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 recha-

zar 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 un asentimiento 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 religioso. La nueva religión secular, la de la divinidad immanente, es la democracia: "El soberano —dice Rousseau—, por eso sólo que él es, es siempre lo que 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 después formulados como Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Y 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

(10) *Ibid.*, I, 4, pág. 37.

(11) *Op. cit.*, pág. 64.

(12) *Ibid.*, pág. 185.

(13) *Op. cit.*, pág. 149.

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 immanente, 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 la fe y culto: sólo se hace immanente. 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 solitario, 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

(14) *Ibid.*, pág. 161.

(15) «Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel», en *Textos*, Ed. Sociales, París, 1966, pág. 83.

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 de la presencia del legislador, del hombre o del grupo de hombres capaces de guiar al pueblo hacia su felicidad, es debida a la ceguera o a los impedimentos morales de ese mismo pueblo: "Los particulares —escribía Rousseau en la introducción a su doctrina sobre el legislador— ven 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 diverso o ajeno 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 que deben ser enseñados y guiados, lo que esos gobernantes enseñan y aquello a lo cual guían es, sin embargo, el bien propio de los mismos ciudadanos en cuanto hombres individuales, bien propio, aunque despojado de su privacidad, por lo cual, 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 tendrá que ser violento. El resultado del sufragio universal —la suma de las voluntades particulares— puede

(16) Ed. cit., pág. 85.

(17) *Ibid.*, pág. 84.

(18) *Política*, VII, 15, 1334a, 10-15, versión española de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pág. 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».

alguna vez coincidir con la expresión de la voluntad general, pero no necesariamente, pues la gente suele dejarse llevar por sus intereses privados y el público fácilmente se obnubila ante determinadas circunstancias concretas. El único que puede señalar con certeza y seguridad plenas cuál debe ser la intención del sufragio, o interpretar el verdadero sentido de una elección, cuando en ella se han mezclado consideraciones extrañas a lo que decide la voluntad general, 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, 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 en la vida política, por todos los teóricos de la democracia nueva. Para Lenin es imprescindible, en la construcción de la democracia socialista, la existencia de una organización perfectamente trabada y disciplinada de revolucionarios profesionales, vanguardia y representante del proletariado, que se llamó, al ser creada 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

(19) Rousseau: *op. cit.*, pág. 85.

(20) *Op. cit.*, pág. 182.

mundo que verá la liberación del hombre" (21). Es decir, que se define por la utopía. Desde la perspectiva de esta perfecta consecuencia, se puede percibir 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 propia del legislador, tal como está explicada en el *Contrato Social*, y de lo que debe ser su obra —conseguir que los individuos quieran lo que no quieren—, se puede inferir que el método más adecuado para constituir este régimen democrático es el terror. Se trata, en efecto, de lograr que los hombres se hagan parte de un todo que por sí mismos no pueden querer: hay que cambiar, por ello, su naturaleza. No hay para los hombres otro bien que el de ser integrados como partes 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, habiendo aceptado aquellos supuestos, sólo revelaría una mentalidad escrupulosa e incapaz de aplicar con eficacia los principios que sostiene. Lo vio claramente así Lenin, y por eso estructuró el aparato del Estado tomando en cuenta como parte esencial suya 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 relacionándolo con la dimensión religiosa del nuevo régimen. Dice Thierry-Maulnier que es "ciertamente imposible dar cuenta, de modo más o menos satisfactorio, del fenómeno del terror sin descender en las profundidades, aún 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

(21) *La Democracia*, versión española de Angel Latorre, Ariel, Barcelona, 1970, pág. 28.

(22) *La face de Meduse du communisme*, Gallimard, París, 1951, pág. 85.

de entreverse 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. Un estudio psicológico de hombres como Robespierre, Dzerzhinskiy, Iágoda, Himmler, y otros menos connotados administradores del terror organizado, seguramente ha de presentar aspectos en apariencia insólitos que corroboran la tesis de Thierry-Maulnier.

Si bien la aplicación sistemática del terror como método normal 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 quieren 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 hoy difícil que alguien pueda escapar del todo a sus efectos. Pero no existe el límite que impida, en la búsqueda del asentimiento no querido, ir siempre algo más allá e intentar de algún otro modo más directo el control o la neutralización de las personas. En cualquier caso, esta violencia está en la lógica misma del Estado democrático moderno, y su mayor o menor aplicación no es problema relativo a los principios de este Estado, sino al grado de decisión con que se los lleve a la práctica. Esto explica por qué el régimen soviético ejerce actualmente esa secreta, constante y fortísima seducción sobre los discípulos menos aventajados o menos resueltos de Rousseau: siempre están encontrando el indicio de un cambio, de una liberalización, de sinceridad, de comprensión; no los abandona el deseo de hallar explicaciones confortadoras para las peores violencias; no admiten que la opresión sea intrínseca al régimen; nunca encuentran argumentos definitivos

que oponerle, porque para ello tendrían que fundarse en premisas contrarias a las que ya sostienen.

Lo que hasta aquí se ha visto sobre la democracia en su versión moderna, permite concluir que lo que la define es la reducción de los principales dogmas cristianos al orden exclusivamente temporal de la vida humana: es, en su esencia, una religión que tiene al hombre genérico como lo absolutamente primero y superior. El históricamente, es el resultado final de un proceso de secularización del cristianismo, en el que se conservan, de éste, sus propiedades de universalidad, de dependencia de un principio infalible, de una salvación ofrecida personalmente a cada hombre, que se alcanza mediante un acto interior e incondicional de fe, y de una consumación final de la redención en la parusía. Lo único que le falta del cristianismo revelado es la trascendencia infinita del Dios que se hace hombre, y la salvación última como elevación del hombre a la participación perfecta de la vida de ese mismo Dios. Lo cual es reemplazado, respectivamente, por la immanencia de la divinidad identificada con el hombre genérico, y por la participación utópica en la sociedad terrenal perfecta. Es decir, le falta Alfa y Omega. Esta visión de la democracia como naturalización del cristianismo no es, por otra parte, nueva. La tienen ya sus precursores. Saint-Simon, en su *Nouveau Christianisme*, escribe: "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 re-

ligiosa se manifestará en toda la vastedad de que es susceptible; que ella regulará igualmente la acción del poder temporal y la del poder espiritual, y que entonces todo el género humano tendrá una sola religión, una sola organización" (23). Tenemos aquí el *Liber Sententiarum* de las teologías de la liberación.

La revolución política y social del siglo XVIII es también una revolución del lenguaje. El vuelco completo sufrido por la concepción del hombre y de la sociedad lleva consigo un cambio igualmente radical del significado de los términos. Pero no es sólo esto; también cambia —y es aquí donde se halla el aspecto fundamental de la revolución lingüística— la función significativa de las palabras.

Para los griegos y la tradición que de ellos nace, la palabra es signo de lo que es, en cuanto presente en la inteligencia. 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, o lo que determina la mayor o menor conveniencia de sus diversas formas posibles de organización, o 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 existente.

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 ese acto puro de voluntad. "La voluntad nacional —escribe Sièyes— 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 sólo que él es, es siempre lo que debe ser" (25). La realidad política es, pues,

(23) Citado por Michele Federico Sciacca: «Desde el sansimonismo a la tecnocracia de hoy», en *Verbo*, Madrid, núm. 103, marzo de 1972, págs. 283, 285-6.

(24) «Qu'est-ce que le Tiers Etat?», en *La pensée révolutionnaire en France et en Europe, 1780-1799. Textes choisis et présentés par Jacques Godéchet, A. Colin*, París, 1964, pág. 84.

(25) Nota 11.

efecto de la voluntad; o, mejor, es tal —realidad política— en la medida en que se identifica con ese acto de voluntad. A su vez, el lenguaje tiene sentido en la medida en que 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 nada anterior a ella; tampoco en cuanto que la función primera de la palabra consista en dar cuenta de la existencia de ese querer al modo como un signo manifiesta algo cuya entidad es, con respecto a él, independiente. No es posterior al acto de la voluntad, es parte de él, y su función esencial es la de conformar, por sí misma, el objeto de la voluntad, a imitación del cual deviene 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, de que no puede haber voluntad sin objeto, tendríamos que observar que si aquello que debe ser conocido para quererlo no puede tener esencia independientemente del acto por el cual es querido, basta entonces expresarlo para que tome forma propia en la voluntad: su expresión, su verbo, es su forma. Por consiguiente, y en sentido estricto, no es 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, tampoco la función práctica de este lenguaje consiste en expresar la norma objetiva de lo que debe ser hecho —la *ratio agibilium*—, sino en suscitar o inducir o imponer en la voluntad particular los objetos de la voluntad general. Debe conseguir que el pensamiento y el querer de los hombres 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 sólo repitan este lenguaje, sino que piensen de acuerdo a él y que quieran únicamente los objetos que él presenta y tal como él los presenta. Su función práctica tampoco es, en consecuencia, propiamente significativa, sino mágica: su finalidad es la de producir, por sí mismo, estados de ánimo determinantes de la conducta. Las reacciones de adhesión, repulsa, confianza, compasión, etc., debidas al puro estímulo lingüístico, son las 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 realización más acabada de la democracia nueva es la del régimen soviético, porque éste es la aplicación más fiel y consecuente del principio de la voluntad general. Por esto mismo, se pueden observar en este régimen, con más 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 (26). Alain Besançon, en su *Breve Tratado de Sovietología* (27), 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 u 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, según aquella intención, es la de la realidad al lenguaje, mediante un asentimiento explícito, constante y sin reticencias. "No se trata —escribe Besançon— de conseguir de la población, por la fuerza o con amenazas, su colaboración en 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 de futuro, sino por una realización presente, por un resultado que se supone ya conseguido" (28). Que se supone ya conseguido, con absoluta certeza, simplemente porque así ha sido dicho: en esto consiste el carácter científico de la verdad marxista-leninista. Por esto, "el engaño soviético —agrega Besançon— es mucho más capcioso que la mentira rusa tradicional, porque en realidad no es tal mentira. Es una mentira falsificada, una mentira mentirosa, una

(26) *Carta a los dirigentes soviéticos*, 5 de septiembre de 1973.

(27) Versión española de Jaime Jerez, Rialp, Madrid, 1977. Debo el conocimiento de este excelente libro a mi amigo Alberto Falcionelli, otro de los pocos soviétólogos que cultivan su disciplina de acuerdo al sentido común y a la inteligencia, y no a la glotología en boga.

(28) *Ibíd.*, pág. 48.

seudo-mentira" (29). Es un lenguaje referido sólo a sí mismo, pero que exige de los hombres el asentimiento, el reconocimiento expreso de que lo dicho es lo único verdaderamente real.

En un régimen de esta naturaleza, es un obstáculo el que haya entre sus dirigentes quienes piensen que la realidad es efectivamente como la ideología dice que es. Esto es lo que Bensaçon llama ingenuidad, que pone un pie forzado a la ideología, constituyendo por esto un grave peligro para la estabilidad del sistema. Esta estabilidad es mayor cuando nadie *Cree* en la ideología, cuando ésta se reduce a ser un molde, una mera estructura verbal por la cual todo es regido. Lo cual explica, también, por qué el estado que se podría llamar natural de la ideología es aquel en que dispone del poder total: es decir, que su interna justificación no radica en ella en cuanto sistema de ideas, sino en cuanto técnica eficaz de dominio, y si deja algún resquicio a la primacía de la realidad sobre el lenguaje ideológico, si algo se concede en este sentido, esto implica necesariamente la quiebra del sistema. Se trata, pues, del régimen en que la primacía corresponde, absolutamente, al lenguaje, y no a la naturaleza de las cosas. Es lo que en propiedad puede ser llamado régimen totalitario.

La verdad política está allí, en la naturaleza humana y en las multiformes circunstancias concretas que configuran la vida en sociedad. No es el conjunto trabado, lógico, perfecto, de proposiciones que sólo falta aplicar para que los problemas sociales desaparezcan. No es el régimen infalible. No es la fórmula que define estructuras, impera cambios y separa de una vez para siempre lo que es bueno de lo que es malo. Es, simplemente, una realidad que puede ser conocida, es la dirección que debe o que puede tomar la vida colectiva de acuerdo al bien real de los hombres que constituyen la sociedad.

La filosofía debe recuperar su fuero en el juicio sobre lo político. No es legítimo 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

(29) *Ibid.*, pág. 197.

el maestro. Hay una actitud fundamental —y no tanto una doctrina— que reivindicar, y que fue la suya: partiendo de la experiencia, llevada por la admiración, la inteligencia puede conocer lo que son las cosas, puede saber cuál es el orden natural de la vida humana —orden del cual el hombre nunca, a pesar de toda la violencia sufrida, ha podido ser arrancado—, puede juzgar sobre lo que es bueno o malo, conveniente o inconveniente, puede dirigir objetivamente a la voluntad a elegir bien. Puede, en suma, justificar un lenguaje cuya principal virtud no sea su esquema estructural, sino su precisión significativa y su verdad.