

EL LENGUAJE EN FILOSOFÍA POLÍTICA

UNA INTRODUCCIÓN

Lía Berisso

Frente a los usos políticos de los términos, nuestra función como filósofos es desencantarlos, develar el significado que se esconde en los usos abusivos de expresiones como ‘los verdaderos intereses de la gente’. Se dice ‘verdadero’ referido al supuesto engaño de quienes no conocerían sus ‘verdaderas’ necesidades, intereses, preferencias, y no serían ‘verdaderamente libres’. Las distinciones meramente lingüísticas no resuelven nuestros problemas: Necesitamos principios morales y argumentos que los fundamenten. No pretendemos contestar la pregunta de por qué existe filosofía política. Queremos afirmar que se la hace siempre, y los que dicen que no la hacen, simplemente se emboscan, en un pretendido apoliticismo, como el que quiso defender Heidegger -con sorprendente éxito- después de la derrota del nazismo.

Palabras clave: filosofía política, libertad, verdadera libertad, preferencias adaptativas, lenguaje.

I. Las palabras políticas: su uso en el lenguaje

Vamos a comenzar mostrando un manejo algo ingenuo de unas pocas palabras políticas donde es fácil discernir el problema de la polisemia: hablando desde distintas concepciones del hombre, la persona, la vida, la libertad, desde antropologías filosóficas distintas, desde sistemas de valores distintos podemos estar usando los mismos términos con significados muy distintos. Veamos un discurso políticamente correcto o bien pensante:

Si queremos terminar con la dominación y la violencia, debemos hacerlo desde el pluralismo y la tolerancia, para que las nuevas democracias que buscamos no se conviertan en un simple cambio de dominadores por dominados y recíprocamente, sino en el reino de la justicia. Justicia política y social, para las masas de postergados, excluidos, oprimidos en general, de nuestros pueblos.

No se trata de eliminar el conflicto -el conflicto nunca puede eliminarse, sólo encubrirse por un tiempo- se trata de construir instituciones que nos permitan vivir en el respeto radical, los unos de los otros. Hacer la unidad desde nuestras diferencias.

En seguida emergen los problemas: las palabras políticas, como ‘pueblo’ o ‘poder’ son palabras manchadas de sangre. La vocación de las palabras políticas es transformarse en banderas.

‘Tolerar’ es una palabra política, no es simplemente aceptar con alegría las diferencias, negarlas ni ocultarlas, es sufrir, "soportar y comprender". Existen naturalmente prohibiciones ineliminables en todo marco de convivencia democrática, pero debemos tratar de reducirlas, ampliando el ámbito de la tolerancia.

Cuando hablamos de tolerar estamos hablando de lo que francamente nos disgusta, pero que estamos dispuestos a permitir que se realice (sea un acto o una actividad, o aún un conjunto de ellas que configuren un modo de vivir, una(s) práctica(s) que nos repugna(n)). No debemos confundir tolerancia con indiferencia.

Tolerar al diferente no es tolerar la opresión del opresor. Tolerancia es compromiso, para eliminar las barreras que separan a los pueblos y a los grupos dentro de los pueblos y aún a las personas dentro de los grupos. Al opresor se lo tolera, como persona -y aún se lo ama- impidiéndole oprimir.

‘Confianza’ es la palabra política de hoy, Los norteamericanos dicen *trust*, y allí luce, en los billetes verdes. Ellos dicen *In God we trust*. En este mundo secularizado, atravesado por las fuerzas de la incesante acumulación capitalista y la lucha -del capital- por impedir el descenso de las tasas de ganancia, en este mundo globalizado por la revolución científico-tecnológica según los intereses

de los poderosos, conviene pensar en nuestra confianza, la confianza en nosotros mismos, en este mundo que tenemos para construir en democracia.

Confianza es una palabra política, esto es, una palabra comprometida y que implica un compromiso. Confianza en el futuro, en el futuro de nuestros pueblos. Confianza en nosotros mismos y en nuestras propias fuerzas. Confianza en la historia, que no sabemos hacia donde va, pero que queremos construir *para nuestros hijos y los hijos de nuestros adversarios*. Confianza en el futuro de América Latina que es confianza en el futuro de la total comunidad de los hombres, sin distinciones y finalmente sin banderas.

Decíamos que en estas pocas palabras políticas es fácil discernir el problema de la polisemia: hablando desde distintas concepciones del hombre, la persona, la vida, la libertad, desde antropologías filosóficas distintas, desde sistemas de valores distintos podemos estar usando los mismos términos con significados muy distintos.

Piénsese en el *dictum* de Saint Just cuando se comienza el *Terror* en la Francia revolucionaria: “Ninguna libertad para los enemigos de la libertad”.

Piénsese cómo las dictaduras del cono sur en los años 70 conculcaron la democracia en nombre de la democracia.

En ese sentido nos extenderemos sobre los usos en el lenguaje político del adjetivo ‘verdadero’. La ‘verdadera libertad’, la ‘verdadera democracia’.

II. La finalidad de la filosofía para Wittgenstein es deshacer nudos

En *The Morality of Freedom* afirma Joseph Raz que ni una definición ni el análisis conceptual del término ‘libertad’ pueden resolver nuestros problemas con su uso, tantas veces abusivo o indiscriminado. La historia -también la historia reciente-, muestra claramente cómo pueden hacerse manipulaciones con las definiciones de hombre, persona y libertad para que signifiquen -como decía Isaiah Berlin- *todo lo que quiera el manipulador*. (Berlin, 1958/88: 205).

En este sentido, frente a los usos políticos de los términos, nuestra función es desencantarlos, develar el significado que se esconde en los

frecuentes usos abusivos de expresiones como ‘Poder Popular’ o ‘Democracia Representativa’, y lo que es peor en expresiones como ‘El Verdadero Poder Popular’ o ‘La Verdadera Democracia Representativa’. En ese sentido debemos deshacer los nudos que las ideologías introducen en el lenguaje y anudan el discurso político. Se usa el adjetivo ‘verdadero’ referido al supuesto engaño de quienes no conocerían sus ‘verdaderas’ necesidades, intereses, preferencias, etc. y no serían entonces ‘verdaderamente libres’.

En un párrafo titulado “La inadecuación del análisis lingüístico” referido a la resolución del problema de la libertad política, o más bien a los usos lingüísticos del término ‘libertad’ en contextos políticos, Raz señala que él no sugiere que las distinciones lingüísticas sean arbitrarias o inconsistentes, pero que esas distinciones *no resuelven nuestros problemas: Lo que necesitamos son principios morales y argumentos que los fundamenten*. (Raz, 1986:15)

Como decía Bernard Williams, en la segunda mitad del siglo XX,

La filosofía moral contemporánea ha encontrado un modo original de ser aburrida el cual consiste en no discutir asuntos morales (...) el deseo de reducir al mínimo el compromiso moral manifiesto y de usar argumentos morales tan sólo a título de irrefragablemente ilustrativos deja la impresión de que todos los asuntos importantes han quedado fuera (Williams, 1972/87:12).

La Filosofía política se nutre de la sustancia de la ética y de la ciencia política. Por eso, el surgimiento de *Una Teoría de la Justicia* en 1971, representa un hito de su historia: reaparecen los asuntos sustanciales en el pensamiento anglosajón que se había aislado de ellos, mientras el pensamiento continental se empantanaba en las secuelas del existencialismo.

Hablábamos del uso abusivo del adjetivo ‘verdadero’, piénsese por ejemplo en la expresión ‘los verdaderos intereses’ de alguien, un individuo, un grupo, una clase. El concepto de preferencias adaptativas juega aquí un rol fundamental: si yo conozco que un individuo A prefiere el bien x al bien z, por un problema adaptativo, yo puedo saber mejor

que A lo que A en 'verdad' prefiere (el bien z) e imponérselo. Y luego decir que sí, ahora A es en verdad libre (A se queda deseando el bien x)

El uso del adjetivo 'verdadero' es así de enorme importancia en filosofía política. Lo interesante es que reconozcamos que es posible -y a veces justificable, o se lo justifica, se lo pretende justificar- coaccionar a los hombres en nombre de algún fin que ellos mismos perseguirían, -que nosotros afirmamos que ellos perseguirían- si fueran -nosotros suponemos- si fueran más cultos, por ejemplo, pero no persiguen de hecho, -siempre en nuestra suposición- porque son ciegos, ignorantes o están corrompidos, en definitiva porque se engañan de alguna manera.

En el momento en que adoptamos esta manera de pensar, afirma Berlín- ya podemos ignorar los deseos reales de los hombres -de los ciudadanos- , intimidarlos, oprimirlos y torturarlos en nombre de su 'verdadera libertad', de la 'verdadera democracia' y en virtud de sus 'verdaderos yos' (no engañados).

Puedo decir que en realidad tienden a lo que conscientemente se oponen en su estado de ignorancia porque existe en ellos una entidad oculta -su voluntad racional oculta o su fin 'verdadero'-, que esta entidad, aunque falsamente representada por lo que manifiestamente sienten, hacen y dicen, es su 'verdadero' yo, del cual el pobre yo empírico que está en el espacio y en el tiempo, puede que no sepa nada o que sepa muy poco, y que este espíritu interior es el único yo que merece que se tengan en cuenta sus deseos (Berlín, 1958/1988: 204).

III. ¿Por qué una Filosofía Política?

Tesis XI: Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo. Karl Marx

Las Tesis sobre Feuerbach fueron escritas por Marx en la primavera de 1845 y no eran para ser publicadas. Las publicó por primera vez por Engels en 1888 como apéndice a la edición aparte de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. La Tesis XI es la más citada y ha sido traída y llevada, casi con cualquier fin. Vamos a comenzar recordando parcialmente el texto de la Tesis I:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva.

Y vamos a plantear varias preguntas:

- 1) ¿cuál es para nosotros el lugar de la actitud teórica? ¿la actitud teórica se subsume en la actitud práctica?
- 2) ¿de qué hablamos cuando hablamos de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica"? ¿no hablamos también de una actitud teórica?
- 3) ¿toda actitud práctica no implica alguna suerte de actitud teórica?
- 4) ¿ser revolucionario es directamente tomar las armas?
- 5) ¿qué entendemos por transformar el mundo?

Ya sé que son demasiadas preguntas para un solo artículo y se podrían formular muchas otras en el mismo sentido. Vamos a hablar del lugar de la Filosofía. "La filosofía como guardián y como interprete" titula Habermas. "La filosofía como arma de la revolución", titula otra obra Althusser. Parece que una cuestión es la unidad de la teoría y la práctica. Para el marxista esa unidad se debe realizar en el terreno público y político de la lucha de clases y en el terreno privado de la conciencia interior del sujeto, si se quiere filósofo y transformador del mundo. Esa unidad se resume en el término 'praxis'.

Luego ¿Hay que transformar el mundo? Creo que eso es una decisión personal, íntima del sujeto. Pertenece al territorio de la conciencia moral. ¿Qué es transformar el mundo? En el sentido de la Tesis XI es una praxis, específicamente humana, y fuertemente moral. Es transformar y transformarnos, procesos dialécticamente unidos. Fichte afirmaba que el filosofar tomado en serio no consiste en el uso habitado de enseres inertes, sino que depende de la clase de hombre que se es. Agreguemos de la clase

de hombre que se deviene y se deviene ese hombre en el esfuerzo, contra la naturaleza que se resiste, de transformarse y transformar el mundo. Como lo pone Oskar Negt, *aquí me importan única y exclusivamente las relaciones causales dinámicas de una constitución social del ser.* (Negt, 2004, 27)

Se trata de interpretar el mundo, para transformarlo, desde los imperativos morales. El trabajo es la mediación de la vida del hombre con la naturaleza. Para transformar el mundo hay que conocerlo; y se lo conoce en el interjuego de la transformación. Marx fue un gran filósofo del siglo XIX. Ignorarlo es simplemente un error. Fetichizarlo también es un error. En relación con el marxismo hay una tarea: volver a hacer visibles los textos originales, en el equilibrio de conservar y renovar.

Pero la filosofía política no es sólo la filosofía marxista de la praxis. Otras posiciones políticas despliegan hoy y desplegaron antes filosofías políticas. De hecho tenemos filosofía política en Platón (esencialmente en la República), pero también en Aristóteles.

No es nuestra intención para fundamentar la importancia de la filosofía política mostrar su existencia en todos los tiempos y lugares. Vamos a mencionar apenas, muy brevemente la filosofía política neo-liberal y en uno sólo, pero que es el mejor de sus exponentes, Friedrich von Hayek y vamos a hablar también muy brevemente de alguien que, suele olvidarse, hizo filosofía política para el nazismo: Martin Heidegger.

Hayek es filósofo del mercado, lo caracteriza como orden natural y del privilegio ontológico de lo natural deriva su intangibilidad. Tratar de actuar sobre él a través de mecanismos redistributivos será una fatal arrogancia, que puede llevar a la destrucción mismo de la humanidad.

Vamos también a hablar de Heidegger, el gran filósofo del nazismo. Sí, Heidegger es un metafísico, un metafísico que se puso la camisa parda y las insignias del Partido Nacional Socialista y cuando se recibió del rectorado en Friburgo en 1933, lo hizo con esa pieza magistral de Filosofía Política, *“La autoafirmación de la Universidad Alemana”* donde habla y propone para los estudiantes y se les pone, se les propone para ellos, a un mismo nivel, el servicio del trabajo, el servicio de las armas *“donde*

se vincula el honor y el destino de la nación entre los demás pueblos”- y el servicio del saber *“Las tres vinculaciones -por el pueblo al servicio del Estado, en el seno de una misión espiritual- son respecto del ser alemán, igualmente originaria”* Y en este marco se desprecia la autonomía de las universidades. Define la *“esencia de la Universidad alemana como aquella escuela superior que, desde la ciencia y mediante la ciencia, acoge, para su educación y disciplina, a los jefes y guardianes del pueblo alemán”*.

Creemos que basta con estos tres ejemplos - el marxismo, los neoliberales, los nazis- para mostrar que la Filosofía Política no es propia de un cierto registro “ideológico” o de una línea filosófica determinada. Podríamos agregar la moral emotivista, forma analítica de obvias connotaciones de filosofía política, que afirma que pedir consejo es pedir que se influya sobre nosotros y da las bases filosóficas del marketing tal como se ha desarrollado en la actualidad y es sin duda una forma u expresión de lo político.

Como filosofía que es, la filosofía política se desarrolla generalmente en círculos intelectuales reducidos, pero su verdadera importancia radica en la influencia generalmente más o menos indirecta sobre la acción política en la práctica social de hecho, en el mundo, en la vida cotidiana y en los macro sistemas de la vida social, -en la sociedad civil y en el Estado, en los aparatos ideológicos del estado, para decirlo en la terminología de Althusser-. Decimos en los marcos sistemas de la vida social, para expresarnos más asépticamente, de una manera menos ideológicamente implicada, pero en definitiva quiere decir lo mismo. Sucede que las palabras políticas -los términos de la filosofía política que empleamos- marcan implicaciones y adscripciones, traen consigo supuestos, que no necesariamente queremos -o tenemos porque- tener.

A través de un proceso de penetración gradual, muchas veces durante generaciones, los temas y los argumentos se incorporan a los hábitos de pensamiento de las personas educadas y desde allí a la argumentación política y legal, llegando a impregnar a las grandes masas.

Entre la filosofía moral y la filosofía política existe un hilo conductor: la filosofía moral constituye el trasfondo y los límites de la filosofía política.

Diferentes teorías asignan y vinculan de diferentes maneras las responsabilidades individuales y las responsabilidades públicas, pero las responsabilidades morales que tenemos o no tenemos respecto de cada uno de los demás fijan el horizonte de legitimidad de esas asignaciones y vinculaciones. Luego donde se fundan esas responsabilidades morales, preferencias o imperativo categórico, la tradición o la fe, la intuición o la razón, etc. no es una cuestión general de filosofía política propiamente hablando y sólo puede discutirse dentro del contexto de cada teoría en particular.

No pretendemos contestar la pregunta de por qué existe, por qué se hace, por qué algunos hacemos una filosofía política. Lo que queremos afirmar es que filosofía política se hace siempre, desde unas u otras posiciones y los que dicen que no la hacen, simplemente se emboscan, en un pretendido

apoliticismo, como el que quiso defender Heidegger - y logró sorprendente éxito- después de la derrota del nazismo.

Luego podemos intentar decir es por qué la hacemos nosotros: entendemos que es una vocación y un destino, indisolublemente ligado con el compromiso con el más amplio despliegue de la libertad y el cumplimiento de los derechos humanos en general y no en un lugar utópico o inalcanzable, aquí, en el seno de nuestra historia.

Se recomienda al lector especialmente interesado la lectura de los *Cuatro ensayos* sobre la libertad (los cuatro) de Berlin y *The Morality of Freedom* (no conozco traducción castellana) de Raz (Los detalles constan en la bibliografía).-

BIBLIOGRAFIA DE REFERENCIA

- Berlin, I.[1958] “Dos conceptos de libertad” en I. Berlin. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 187-243.
- Heidegger, M. [1933] *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Madrid.
- Oskar Negt, *Kant y Marx*, Madrid, Trotta, 2004.
- Raz, J., *The Morality of Freedom*, Oxford, U.K., Clarendon Press, 1986.
- Williams, B [1972] *Morality: An Introducción to Ethics*, tr.cast. Madrid, Cátedra, 1987.



Lia Berisso: Ingeniera, Licenciada en Filosofía, Doctorando en Filosofía (UBA), Docente del Depto. de Filosofía de la Práctica en el Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y CCEE de la UdelAR. Encargada del curso 2011 de Filosofía en América Latina. Último libro publicado: "Una teoría de John Rawls explicada a mi hija y otros ensayos de Filosofía Política".