

La revolución como *arte factus* lingüístico. Breve reflexión sobre una paradoja

The revolution as linguistic *arte factus*.
A short reflection on a paradox

JUAN CARLOS PÉREZ-TORIBIO*

Resumen: Aunque Aristóteles llegó a calificar como «revolución» el cambio violento de las *politeias* griegas y Arendt, al revisar el uso moderno del término, ve a ésta como el surgimiento de una inevitable y desconocida forma de gobierno que, a través también de la violencia, busca la libertad e igualdad política de todos los ciudadanos, fue Ortega quien se atrevió a aseverar que lo menos esencial de las revoluciones es la violencia, apuntando con ello a la aparición de un discurso y una narrativa que quebranta y modifica nuestra percepción del mundo. Sin embargo, a pesar de mantener dicha intención quebrantadora, el discurso revolucionario parece haberse convertido en ciertas zonas de Latinoamérica en un *arte factus* lingüístico —término que usó también Ortega— que sirve a la concentración del poder y la ideología (en el sentido usado por Teun van Dijk) de un grupo social específico.

Palabras clave: utopía, revolución, artefacto lingüístico, ideología, carisma, dominación.

Abstract: Although Aristotle came to qualify as a «revolution» violent change of the Greek *polity* and Arendt, reviewing the modern use of the term, sees this as the emergence of an inevitable and unknown form of government, also through violence, seek freedom and political equality of all citizens, was Ortega who dared to assert that the least essential of revolutions is the violence, pointing to the emergence of this discourse and narrative breaks and changes our perception of the world. However, despite this intention to keep disruptive, revolutionary discourse seems to have become in parts of Latin America in a language *factus art* — a term also used by Ortega — serving concentration of power and ideology (in the sense used by Teun van Dijk) of a particular social group.

Keywords: utopia, revolution, linguistic artifact, ideology, charisma, dominance

A pesar de la advertencia hecha por Hayek en su obra *Camino a la servidumbre* y de su ya clásica dedicatoria a todos los socialistas del mundo, lo que pretendemos aseverar mediante nuestra propuesta es que la revolución o el discurso revolucionario de inspiración marxista, que por su propia naturaleza se identificaba con el progreso, la concreción de la libertad y la eliminación de las desigualdades, se ha convertido en una parte de Iberoamérica —concretamente en Venezuela— en mero artefacto lingüístico, en algo elaborado con mucho arte, en una construcción, podríamos decir, mecánica; en un instrumento que ha

* Profesor del Doctorado en Ciencias Políticas de la Universidad Simón Bolívar. Caracas.

perdido su vitalidad y energía de otros tiempos; en un aparato estructurado lingüísticamente que, preservando su capacidad de transformar nuestros juicios, ahora parece servir a los intereses de cierto grupo social para ejecutar su dominio e imposición. Tal vez desde los tiempos de la caída del muro de Berlín y del llamado Telón de Acero estemos asistiendo a la declinación y el vigor de dicho discurso, pero lo sospechosamente novedoso aquí es que mientras antes formaba parte legítimamente de los programas de agrupaciones políticas que buscaban la toma del poder político para su realización, ahora está siendo asumido por ciertos miembros de unas Fuerzas Armadas anticuadas y de estructura anacrónica, no sólo con los fines pragmáticos que les dicta su ideología de dominación, sino también para la definitiva legitimación de una dominación de procedencia carismática —si usamos la terminología de Weber— que ha surgido en esa institución.

Si bien es verdad que aquel liberalismo de pensadores como Locke y Smith se ha terminado convirtiendo, tanto políticamente como económicamente, en un «todo vale», donde las grandes corporaciones nos venden su imagen de familias solidarias para poder expoliar mejor a sus trabajadores e inducirlos a prácticas inescrupulosas que acrecienten sus ganancias —al mismo tiempo que, y similar a como sostenía Rousseau, nos convencen de que así están salvaguardando nuestra libertad y nuestros derechos—, no es menos cierto que la perversión se ha instalado en el otro lado de la acera de similar manera, donde una serie de categorías que sirvieron para la interpretación de la historia y para el cambio social sirven ahora a algunos para hacer más fácil la concentración de poder y la realización de cierto totalitarismo, dando al traste no sólo con el pluralismo y la tolerancia que muchos aspiramos, sino también con la tal vez necesaria posesión de una de la utopías que ha dirigido buena parte de nuestra historia reciente.

En este sentido, recordemos que al menos para Neustiss existen tres marcadas variantes del concepto de utopía. En primer lugar, aquella que establece como criterio de lo utópico una serie de características formales que se dan en fenómenos literarios; en segundo lugar, la señalada por el marxismo, cuando considera como utópica una determinada y antigua fase del pensamiento sociológico caracterizada por métodos pre-científicos; y, finalmente, aquella otra que señala ciertas intenciones relacionadas con la organización de la convivencia social. Por supuesto que nosotros nos estamos refiriendo aquí a esta última o, también llamada, «concepto intencional» de la utopía, tal como Neustiss la califica siguiendo a Horkheimer; esto es: a la esperanza —para utilizar la terminología de un Ernst Bloch—, o intención mediante la cual se persigue —frecuentemente de forma revolucionaria— una comunidad o sociedad mucho mejor que la actual, cuya organización política, económica y cultural contrastaría en numerosos aspectos con las sociedades presentes; intención que se traduce en la negación crítica de la época existente en nombre de un futuro mejor.

Así, si para alguien como Rorty estamos cada vez más lejos de conseguir una comunidad global, plural y tolerante, y esto se constituiría de suyo en una utopía, por largo tiempo, sin embargo, se llegó a pensar que muchas de esas metas podían ser conseguidas a través de la «revolución». Y aunque autores como Arendt reconocen que la palabra «revolución» es un término relativamente antiguo, sabemos que repentinamente adquirió un nuevo significado a partir de los diferentes sucesos que tuvieron lugar en el siglo XVIII. Seguramente este vocablo tuvo su origen en la astronomía y la observación de los astros, y designaba el movimiento regular de los astros al girar de forma irresistible. De esta manera, cuando

ese movimiento recurrente y cíclico fue usado metafóricamente en la esfera política, tanto por Aristóteles como por Polibio, significó únicamente que las pocas formas de gobierno conocidas giraban entre los mortales con una recurrencia eterna y con una fuerza irresistible igual a la que gobernaba a los astros. Y si bien la violencia no había quedado al margen de la descripción que de las revoluciones hicieron estos autores, donde destaca la búsqueda de igualdad política, el término revolución nunca lo utilizaron éstos para señalar el fin definitivo de un orden antiguo y el alumbramiento de uno nuevo, sino para referirse a «los vaivenes del destino humano, los cuales han sido comparados, desde tiempos inmemoriales, con la salida y puesta del sol, la luna y las estrellas». Inclusive cuando dicho vocablo se utilizó para hacer referencia a los sucesos acaecidos durante todo del siglo XVII en Inglaterra, como la misma «revolución gloriosa» de 1688, todavía es usado para designar la restauración del poder monárquico en su gloria y virtud primitivas, al ser expulsados los Estuardos y la corona transferida a Guillermo y María. Arendt reconoce igualmente que en ciertas teorías medievales y posmedievales también se concibió el derecho a la rebelión y a la resistencia, pero sabemos, como ella, que el propósito de tales rebeliones no suponía una nueva forma de gobierno ni un reto a la autoridad o al orden establecido de las cosas, sino que sólo se trataba de cambiar la persona que en un momento detentaba la autoridad, ya por abuso de poder o por usurpar las funciones de un legítimo rey o príncipe; pero nunca con la intensión de que fuera el pueblo quien debiera gobernarse a sí mismo, ni que los súbditos se transformaran en gobernantes.

De esta forma, la fecha exacta en que el término se empleó por primera vez con un nuevo significado político, la cree ver Hanna Arendt el día 14 de julio de 1789, cuando el duque de la Rochefoucauld le dice a Luis XVI que no es una revuelta lo que está sucediendo en París esos días, sino una revolución (*Non, Sire, c'est une révolution*), por lo que supone Arendt que esta nueva connotación procede de la obra de Copérnico de 1543 *De Revolutionibus Orbium Coelestium*. El movimiento revolucionario, para Arendt, es concebido todavía a imitación del movimiento de las estrellas, pero lo que ahora se quiere subrayar no es la alusión a un movimiento retrogiratorio sino que escapa al poder humano la posibilidad de detenerlo y que incluso obedece a sus propias leyes, ya que tanto los revolucionarios como los nobles, protagonistas ambos de aquellos hechos, llegaron a sentir como si una fuerza arrolladora, mayor y más poderosa que el hombre, estuviera interviniendo y los estuviera empujando a participar en esos acontecimientos. Aquel sentimiento y aquella «majestuosa corriente de lava de la revolución», que no parecía tener freno ni respetar a nada ni a nadie, serían traducidos luego conceptualmente en el siglo XIX, a través primero de Hegel y posteriormente de su discípulo K. Marx, a lo que se terminó considerando como «necesidad histórica», donde la «historia», ahora convertida en sujeto, perseguía su propia realización y finalidad. Por lo que Arendt cree que la «revolución» en sentido estricto, es decir, el momento violento mediante el cual, y de forma irresistible, se rompe con el antiguo orden para dar inicio a uno completamente novedoso, no existió con anterioridad a la Edad Moderna. De esta forma, ensaya una definición de «revolución» como el momento en que la violencia es utilizada para instaurar una forma completamente nueva y diferente de gobierno, donde la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad.

Novedad y violencia son, pues, las características más resaltantes que Arendt observa en este fenómeno ubicado en la Ilustración que hemos llamado revolución. Sin embargo, esta

descripción que nos hace Arendt, y que hoy bien podríamos decir que pertenece a un área como la Sociología Política, no contradice, como podría pensarse, lo sostenido por Ortega en su texto *El ocaso de las revoluciones*, aquello de que la revolución estaba antes que nada en las cabezas de los revolucionarios y de que lo menos esencial de una revolución es la violencia. Se refiere con ello Ortega a aquel conjunto de ideas, categorías y conceptos que a través de la obra de pensadores como Locke, Rousseau o Montesquieu se había terminado imponiendo en la sociedad francesa. Pero si bien un esquema conceptual había dado lugar a una serie de acontecimientos y a toda aquella «tempestad revolucionaria», pasada ésta *un vocabulario totalmente nuevo se introduce en el lenguaje político* a través fundamentalmente de K. Marx, donde no sólo se hablará ya de dialéctica y necesidad histórica, sino de eliminación de la propiedad privada, de la extinción de las clases, y, por tanto, del Estado y de la misma Política. Así, y tal como señala Arendt, la consecuencia de mayor alcance de la Revolución francesa fue el nacimiento del concepto moderno de la historia en la filosofía de Hegel. La idea verdaderamente revolucionaria de Hegel será «la de que el antiguo absoluto de los filósofos se manifiesta a sí mismo en la esfera de los asuntos humanos, esto es, precisamente en ese dominio de las experiencias humanas que, de modo unánime, los filósofos habían descartado como fuente o manantial de las normas absolutas». De esta forma, la libertad terminará siendo el fruto y el producto de la necesidad, de aquella necesidad histórica y hegeliana que rompía con el ciclo de recurrencias eternas de los antiguos, pero también, y paradójicamente, de la necesidad material.

Esta ruptura conceptual y hasta epistemológica —si usamos la terminología de Bachelard— que se produce en las revoluciones y a través de la cual interpretamos de una forma novedosa la realidad, fue suficientemente señalada por T. S. Kuhn, —siguiendo la senda abierta previamente por Kant—, tanto en lo que se refiere al campo científico físico como al campo científico social, en su ya clásico texto *La estructura de las revoluciones científicas*, donde nos habla también de que ese nuevo esquema conceptual, ahora triunfante, no puede ser evaluado por las categorías y el esquema conceptual desplazado. Algo que Herbert Marcuse, en su texto *Ética de la Revolución*, expresó muy bien al señalar que «una revolución, según los conceptos del estado normal, es por definición inmoral, quebranta el derecho de la comunidad existente, permite y hasta requiere engaño, astucia, represión, destrucción de vida, bienes y propiedades»; y que un juicio que se atiene a esta definición es inadecuado, ya que las escalas de medida morales trascienden, por su exigencia imperativa, de todo estado dado y será la continuidad histórica la que determine su lugar y función. La ética de la revolución apela así —dice éste— a un cálculo histórico.

Pues bien, al comparar la revolución con un artefacto lingüístico estamos haciendo nuestra a su vez una categoría usada también por Ortega, cuando en su vehemente rechazo a todo tipo de homogenización de la cultura aplica dicha categoría al latín vulgar en contraposición al latín clásico, y aunque en el texto en que lo utiliza se refiere a la lengua —esto es, a la facultad humana mediante la cual podemos comunicarnos según un sistema de signos orales y escritos, y no a un lenguaje, es decir, a la determinada organización de esa lengua que describe actividades como la científica o la política—, no podemos dejar de exclamar con él, al ver como se está usando este discurso revolucionario en parte de Iberoamérica: «¡Qué vidas evacuadas de sí mismas, desoladas, condenadas a eterna cotidianidad se adivinan tras este seco artefacto lingüístico!» Con ello queremos decir que muchos pensadores como el

Rousseau del *Origen de la desigualdad entre los hombres* o el Marx de *La ideología alemana* y de los *Manuscritos económicos y filosóficos* no saldrían de su asombro y su disgusto si pudieran asistir al espectáculo de ese lenguaje, con palabras del mismo Ortega, desleído, pueril, *gago*, tan alejado de la fina arista del razonamiento en el que han derivado aquellas cuidadosas elucubraciones y postulados; un lenguaje que sigue permitiendo una ruptura interpretativa, como las señaladas por Kuhn, pero ahora no al servicio de una clase y la sociedad toda sino de un grupo social muy específico y de su ideología.

Para finalizar, el concepto que aquí usamos de ideología no es el concepto marxista, aquél, con reminiscencias todavía platónicas, de ocultamiento y disfraz de una realidad social y económica, sino el que ha sostenido van Dijk, esto es, ideologías como aquellas interpretaciones que realizan los diferentes grupos sociales —y que obedecen a sus interés como grupo— de cierto conocimiento y valores comunes; conocimiento y valores comunes (o *common ground*, como lo tilda van Dijk) que permiten la interacción entre estos grupos. Es decir, las creencias compartidas por los miembros de ciertos grupos sociales sobre un conjunto de conocimientos que en principio no generan oposición ni conflicto. Por ejemplo, distintos grupos pueden tener diferentes opiniones sobre el aborto, la energía nuclear o la inmigración, pero esas opiniones distintas presuponen siempre un «conocimiento general» sobre estos hechos (por ejemplo: el conocimiento técnico de cómo se realiza el aborto; los principios científicos que intervienen en la fusión nuclear, etc.). Sin embargo, la interpretación de los acontecimientos, como los antes citados (aborto, inmigración, etc.), dependerá del grupo social (y su sistema de creencias) que los contemple o examine. Las opiniones que emitamos sobre estos fenómenos obedecerán a las diferentes interpretaciones que tengamos de ellos, o a la conceptualización que hagamos de los mismos a un nivel ideológico y no meramente técnico. Para los cristianos y religiosos en general, por ejemplo, aunque coincidirán con los otros grupos sociales en la forma cómo se practica médicamente el aborto, el mismo será considerado como la eliminación de una vida, no así, seguramente, para otros grupos como el de las feministas. Así, y en cuanto a la inmigración —un fenómeno que gusta poner de ejemplo van Dijk—, podríamos afirmar lo siguiente: es un «conocimiento común» suponer que la inmigración es la entrada de personas extranjeras a una nación, pero elaborar discursos donde los inmigrantes sean considerados como invasores, portadores de vicios y corruptelas, o mano de obra que desplazará a los nacionales, presupone una creencia que obedece a los intereses de ciertos grupos sociales, es decir, que conforma una posición ideológica. Dicho de otra forma: las ideologías constituyen la traducción o interpretación de este fundamento en común (*common ground*), realizada en función de los intereses del grupo específico del que procede la emisión. Como se puede entender, estas mismas «creencias específicas» de los grupos sociales guiarán a su vez sus interpretaciones de los acontecimientos por venir, al mismo tiempo que condicionarán sus prácticas sociales, como el lenguaje que utilizan.

Estas creencias «básicas» compartidas socialmente por un grupo determinado que se asocian a las propiedades características de ese grupo (como identidad, posición en la sociedad, intereses y objetivos) en su relación con otros grupos, y que, a diferencia del cuerpo de conocimiento compartido, genera diferencias de opinión y, con frecuencia, conflictos y lucha, pueden, para Van Dijk, dividirse así al menos en dos bloques: ideologías de dominación o negativas, en la medida que éstas legitiman el orden actual; e ideologías positivas o de resistencia, como aquellas que se rebelan contra el estado de cosas existentes. De esta forma,

las ideologías organizan a la gente y a la sociedad en términos polarizados (progresistas o conservadores, feministas o antifeministas, racistas o antirracistas, etc.) en función de la toma del poder o, en todo caso, del usufructo de unos recursos sociales escasos y limitados, como pueden ser los bienes materiales, o simbólicos, como la educación, el conocimiento, la información, etc.; y corresponderá a la estrategia del discurso y a las actividades «paraverbales» que acompañan al habla —como la gesticulación, forma de vestir, expresión facial, postura corporal, etc.— justificar la pretensión de universalizar, ampliar, estabilizar y llevar a toda la sociedad dichas creencias.

Según van Dijk, la ideología es, así, la interfase entre los intereses y los objetivos de los grupos sociales y las cogniciones sociales compartidas por sus miembros. Las ideologías, conformarían, de esta manera, las creencias sociales básicas de grupos específicos enraizadas en creencias más generales, como, por ejemplo, que es preferible la libertad a la esclavitud, la igualdad a la desigualdad, o la justicia a la injusticia, etc. La interpretación que se haga de estas creencias compartidas seguramente será muy diferente de acuerdo al grupo social en que nos situemos. Así, los grupos sociales constituirían sus ideologías del mismo modo que las ideologías terminarían constituyendo a los propios grupos, representando la identidad y los intereses del grupo, definiendo la cohesión y la solidaridad del grupo, y organizando acciones e interacciones conjuntas que se llevan a cabo a través de los objetivos del mismo. Pero es la relación entre dichas creencias *con el poder y el dominio de los recursos escasos* (materiales y simbólicos) la que termina estableciendo la ideología de los diferentes grupos sociales, ya que no todos los grupos aspiran a ver plasmada universal y socialmente (aceptada por todos los grupos que hacen vida en la sociedad) la visión que le inspiran sus creencias.

Así, pues, estamos de acuerdo con van Dijk en que las circunstancias socioeconómicas, como tales, no influyen directamente en las acciones sociales, sino sólo a través de su interpretación y representación, es decir, a través de la ideología. También en que los sistemas tradicionales de poder que eran usualmente coercitivos, esto es, basados en el control físico de la acción, la violencia, las prácticas de la policía secreta o los hombres fuertes, son ahora de carácter eminentemente persuasivo, discursivo y, por ende, ideológico. Es decir, los grupos dominantes ya no mantienen su posición exclusivamente por la fuerza ni aun con amenazas de fuerza, sino frecuentemente por complejos sistemas de discurso que hacen que la mayoría de los miembros de los grupos dominados crean o acepten que la dominación está justificada, es natural o es inevitable.

Con todo, lo que queremos afirmar es que tal vez estamos asistiendo a una paradoja donde la heterogénea realidad nos está descubriendo una nueva situación: la revolución o, mejor, el lenguaje revolucionario de inspiración marxista, al servicio de una ideología «negativa» o de dominación. Y esto parece estar sucediendo porque dicha ideología de dominación ha conseguido ensartarse, unirse y legitimarse a través del «carisma», el cual se ve realizado plenamente en ese tipo de discurso, creando una ilusión de cierre y estabilización de ciertos significantes (como son los de «libertad», «justicia», «igualdad», etc.) que permanecen abiertos y flotantes en esa «plenitud ausente de la comunidad», según lo han señalado autores como Laclau y Mouffe.

Recordemos que para el mismo Weber la dominación carismática subvierte el pasado y rechaza toda trabazón con lo cotidiano, por lo que no duda de calificarla a su modo también como revolucionaria. El que una ideología de dominación, como la de ciertos militares

(o militaristas) se haya valido paradójicamente de un esquema conceptual de liberación explicaría, por tanto, las dos visiones contrapuestas y antagónicas que sobre los hechos sociales existen actualmente en Venezuela, pero también, por otro lado, algunas expresiones xenófobas y sexistas de sus gobernantes y la relación que éstos sostienen, por ejemplo, con la Revolución islámica de Irán, con Muamar Gadafi o con el régimen Sirio, lo más parecido a una combinación de partido dominante y mandos militares. Por lo que no es de extrañar tampoco que, aunque asistimos a un proceso político donde se entiende que la libertad es superior a la opresión (y así se proclama), paradójicamente se oprime y se somete al individuo; aunque se habla de democracia directa, incomprensiblemente la concentración de poder es cada vez mayor y menos la participación del ciudadano en las decisiones políticas; aunque se comulga con la idea extendida de que la paz es preferible a la guerra, se persigue chocantemente a los opositores políticos y se les declara enemigos de la patria; y aunque se discute sobre el tema económico, los modos de producción y las dificultades económicas, incongruentemente se desdeña la economía «racional», esto es, con palabras del mismo Weber, «el logro de "ingresos" regulares en virtud de una actividad económica dirigida a ello de un modo continuado»; pues, como dice también este autor, las «*misiones*» o las «*tareas*» del carisma son extrañas a la economía en sentido estricto —es decir, a aquella actividad donde se administran los recursos escasos—. En este sentido, «Vivir de las rentas, como forma de estar relevado de toda gestión económica —sentencia Weber—, puede ser —en muchos casos— el fundamento económico de existencias carismáticas».

