

PLURALISMO LINGÜÍSTICO Y DEMOCRACIA

Democracy and linguistic pluralism

Ranulfo Pérez Garcés¹

Carlos Ham Juárez²

Resumen

A partir de la filosofía política contemporánea, el presente artículo realiza un análisis sobre el significado del lenguaje, su estructura, función, efecto y consecuencias en el ámbito político, específicamente con respecto a la manera de entender la democracia en la actualidad. Para esto, se parte de la tesis de Foucault que afirma que las relaciones discursivas son también relaciones de poder. Posteriormente se analiza la manera en que Richard Rorty recupera lo esencial de esta tesis para inscribirla dentro de una concepción liberal, a partir de la cual busca explicar las complejas sociedades actuales, las cuales ya no pueden justificar su existencia a partir de conceptos trascendentales, dada la crisis de las teorías que fundamentaban su explicación en presupuestos metafísicos. En particular, se destaca la forma en que Rorty rompe con la inercia de la tradición, la cual partía de la construcción de una base teórica para fundamentar y normar a la sociedad en la "verdad", "la justicia" y "la libertad"; en contraste, con base en una visión antifundamentalista, Rorty afirma la necesidad de analizar la relación entre lenguaje y poder a partir de la contingencia y la ironía que implica vivir en la sociedad actual. Desde esta óptica, se plantea que la sociedad se vuelve democrática en la medida en que se pluraliza el lenguaje y se dispersa la lucha por el poder.

Palabras clave: democracia, poder, pluralismo, lenguaje, sociedad.

Abstract

From contemporary political philosophy, this is an analysis of the meaning of language, structure, function, purpose and consequences in the political arena, specifically with regard to the understanding of democracy today. For this, we part of Foucault's thesis that claims that discursive relations are also relations of power. Finally, we examine how Richard Rorty recovers of this thesis to enroll in a liberal conception, from which seeks the explanation of complex societies, which no longer can be built or justify their existence from transcendental concepts, given the crisis of the theory underlying its explanation in metaphysical assumptions. In particular, it highlights the way in which Rorty breaks the inertia of tradition, which started construction of a theoretical basis to support and regulate society in the "truth" "justice" and "freedom"; in contrast, Rorty based on an anti-fundamentalist view, says the need to analyze the relationship between language and power, from the contingency and irony of living in modern society. From this perspective, it is argued that society becomes democratic to the extent that language pluralization and dispersed the struggle for power.

Keywords: Democracy, power, pluralism, language, society.

¹ Licenciado y Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana. Autor del libro *Lenguaje, individuo y democracia en el pensamiento de Richard Rorty*. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Profesor del Centro Universitario UAEM Amecameca, de la Universidad Autónoma del Estado de México.

² Licenciado, Maestro y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma del México. Coautor del libro *Lenguaje, poder e ideología en la filosofía de Hegel*. Profesor de la Coordinación de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Introducción

La relación entre lenguaje y poder se inscribe dentro del ámbito de la filosofía política, aunque también abarca otros campos, como el de la filosofía del lenguaje y la teoría de la verdad. Desde esta perspectiva, cobra relevancia el análisis sobre el significado del lenguaje, su estructura, función, efecto y consecuencias en el ámbito propiamente político, específicamente con respecto a la manera de entender la democracia en la actualidad.

Uno de los filósofos que se ocupó de esta problemática fue Michel Foucault, quien sustentó la tesis de que las relaciones descursivas son también relaciones de poder. Partiendo de esta concepción se puede abordar el análisis del papel del lenguaje y sus efectos políticos, destacando el hecho de que el lenguaje no solo se relaciona con el poder político como mero transmisor o medio ideológico, sino que supone que las palabras mismas actúan y forman discursos de verdad que posibilitan espacios de conocimiento, donde se dirimen las diferentes fuerzas políticas.

Dentro del contexto filosófico contemporáneo, Richard Rorty recupera lo esencial de esta tesis de Foucault para inscribirla dentro de una concepción liberal, a partir de la cual busca la explicación de las complejas sociedades actuales, las cuales ya no pueden justificar su existencia a partir de conceptos transcendentales, dada la crisis de las teorías que fundamentaban su explicación en presupuestos metafísicos.

La explicación filosófica de la realidad social durante mucho tiempo consistió en la elaboración de un modelo teórico del deber y la obligación, para luego indicar de manera deductiva el sentido hacia el cual debería dirigirse la sociedad. Tal es el caso del pensamiento filosófico político de Platón, si bien se puede observar este mismo proceso tanto en Kant como en Hegel; sin embargo, la complejidad y las contradicciones que día a día se manifiestan en las diversas sociedades del planeta desafían estos modelos teóricos que la tradición nos legó, patentizando el hecho de que la sociedad no funciona a la manera de un mecanismo que *a priori* puede ajustarse.

Dentro de este escenario, destaca la filosofía de Richard Rorty, ya que constituye una búsqueda que parte de la aceptación de la complejidad de las sociedades actuales, asumiendo el reto elaborar una redesccripción de lo que somos y hacia dónde podemos dirigirnos. Se trata de efectuar una ruptura con la inercia de la tradición, la cual partía de la construcción de una base teórica para fundamentar y normar a la sociedad en la “verdad”, “la justicia” y “la libertad”; ahora se trata, más bien, de ofrecer una clara visión de la experiencia social que resulta altamente contingente. De allí la necesidad de analizar la relación entre lenguaje y poder a partir de la contingencia y la ironía que implica vivir en las sociedades actuales. Desde esta óptica, se plantea que una sociedad se vuelve democrática en la medida en que se pluraliza el lenguaje y se dispersa la lucha por el poder.

El lenguaje: entre la mimesis y la metáfora.

Tradicionalmente, el lenguaje se ha concebido como expresión o representación de cosas, objetos, pensamientos, ideas o incluso de sentimientos y emociones. En todo caso, la palabra se ha visto como un arquetipo de la cosa, que debe su existencia a la primacía de una realidad ya dada de antemano. En este sentido, los ejemplos abundan, designan una manera de concebir metafísicamente el funcionamiento del lenguaje, como ya lo advirtiera Derrida en *De la Gramatología* (Derrida, 1978: 7-35). Esta concepción logocéntrica del lenguaje tiene sus raíces en la dualidad establecida por la metafísica de lo interior y lo exterior, entre el alma y el cuerpo, entre la mente y la sensibilidad; de cualquier forma, el papel del lenguaje se reduce a ser un simple medio, exteriorización de un más allá que se vuelve visible en un signo. De esta manera, si preguntáramos qué es un signo, la respuesta más común sería que un signo es una marca, un estímulo, una señal que está en lugar de otra cosa (Ducrot, 1975: 17-49), cosa no es más que el espíritu, el alma, el pensamiento inteligible que nunca se muestra hasta que el conjuro de un signo lo representa; el significante es la casa habitada por un ser extraño e invisible que es el significado.

Así, el sentido del lenguaje remite a la peculiar reducción que Occidente siempre ha hecho cuando se le presentan fenómenos ajenos y externos a su comprensión. La ciencia, la filosofía, el conocimiento de la verdad no son menos solidarios con este tipo de pensamiento totalitario y etnocentrista de Occidente. Lo *otro* no es más que, en el pensamiento metafísico de Occidente, lo opuesto al espíritu, a lo verdadero, lo absoluto, lo racional; es decir, lo *otro* se refiere a aquella realidad externa, material y contingente que nunca se le reconoce en sí misma, sino tan solo se le acepta como suplemento y comparsa del *logos*. Para este pensamiento metafísico, aun en la diversidad de escuelas y autores, ha sido común negar, excluir o repudiar el papel de lo *otro*; siempre se rechaza lo engañoso de lo sensible, para afirmar la pureza de la ideas o se opone la falsedad de nuestras experiencias ante la verdad del pensamiento, o bien se privilegia la unicidad e identidad del concepto frente a la pluralidad y divergencia de nuestros sentidos y deseos.

El pensamiento de Occidente, sistemático y totalitario, no ha dejado que se presente lo *otro* en su carácter autónomo, sino más bien, como diría Emmanuel Lévinas (Lévinas, 1977: 57-127), lo *otro* ha sido reprimido y siempre ajustado a los intereses propios de un pensamiento racional. No ha existido realmente un diálogo entre el *logos* y el *otro*, sino más bien un monólogo caracterizado por la imposición y el poder de uno sobre el otro. Aun cuando el Logoscentrismo necesita de lo *otro* para autoafirmarse, siempre hay un rebajamiento y un rechazo en esta relación. La razón no puede ser si no se opone a *otro*, pero a este *otro* siempre se le repudia y se le niega. La ambivalencia de este pensamiento fue recogida ampliamente por la filosofía de Hegel, en donde la funcionalidad de la otredad, como en ninguna otra filosofía fue reconocida.

Sin embargo, Hegel es el ejemplo más contundente de un pensamiento dominador y sistemático, que aglutinó toda la experiencia contingente al servicio del espíritu absoluto, en donde toda la realidad –para que en verdad lo fuera– quedaba explicada bajo el principio de racionalidad; también Hegel pensó en lo

otro, pero siempre fue la dialéctica entre una realidad absoluta, universal y necesaria, en relación con otra realidad relativa, particular y contingente, lo que en el juego de la historia garantizaba la afirmación del espíritu absoluto. El espíritu, para autoafirmarse, siempre tuvo necesidad de lo *otro*, de recorrer variados momentos que lo llevarían a la superación de sí mismo, mediante la reducción de lo *otro*, de tal manera que este *otro* fue pensado como mero peldaño y simple medio de un ser que busca establecerse en el mundo.

En el caso del lenguaje, este logocentrismo se afirma en la necesidad de ver en las palabras simplemente un medio de expresión de ideas o de cosas. Lo *otro* en el lenguaje es el significante, la huella material y sensible que conlleva todo signo y que se reduce a ser un mero transmisor de verdad y conocimiento. Si bien el logocentrismo se mantuvo durante bastante tiempo, a partir del estructuralismo y los pensadores de la diferencia ha habido una reformulación y cuestionamiento de esta manera de pensar; tanto Foucault como Derrida pusieron en crisis este logocentrismo y han llevado al pensamiento occidental a reconsiderar sus bases y planteamientos.

Así, la crítica se movió hacia la deconstrucción de la cultura de Occidente y la afirmación cada vez más patente del significante, orientándose con ello tanto a diferentes modelos de pensar, como a perspectivas más plurales. En el caso particular de Rorty, se inscribe dentro de la tendencia que afirma la necesidad de sublevar el papel del significante y el análisis deconstructivo de las categorías filosóficas tradicionales.

En este escenario, es interesante la concepción del lenguaje de Rorty, ya que posibilita el acceso a una forma distinta de entender lo que son las palabras, tomando distancia del logocentrismo. En *Contingencia, ironía y solidaridad* plantea la posibilidad de analizar el lenguaje a partir de la contingencia y no solo como vehículo de una verdad absoluta. De esta manera, la posición de Rorty es diferente a la de otros filósofos que plantean la cuestión sobre la verdad separada del análisis del lenguaje y consideran que la investigación sobre la verdad se refiere a un asunto que tiene que ver con la autenticidad y esencia de las cosas; a diferencia de ellos, para Rorty, como para Foucault o Derrida, la verdad es un efecto de los juegos del lenguaje, ya que es imposible separar el conocimiento, los discursos y el poder mismo que estos engendran de las reglas que establece un sistema de signos y configuraciones simbólicas (Rorty, 1991: 15-19).

Rorty señala (Rorty, 1991: 23-24) dos posiciones se han mantenido con respecto al problema de la verdad. La primera, considera que la verdad es algo que se busca, que existe de antemano, pues se refiere al carácter original, auténtico y esencial que poseen las cosas o los fenómenos, independientemente de lo piensen o puedan decir los sujetos acerca de ellos. Desde esta perspectiva, la tarea del filósofo y del pensamiento teórico consiste en encontrar esa supuesta verdad ya contenida en todas las cosas; la verdad es algo que existe previamente en los entes del mundo y el trabajo teórico consiste en develar, descubrir, manifestar, mostrar tal verdad al mundo.

La segunda posición, asumida por el propio Rorty (Rorty, 1991: 23-24), consiste en la afirmación de que la verdad no se descubre, sino más bien se crea, se construye, se elabora e incluso se imagina (Rorty, 1991: 24). Desde esta óptica "la verdad no puede estar ahí fuera –no puede existir independientemente

de la mente humana— porque las proposiciones no pueden tener esa existencia, estar ahí fuera. El mundo está ahí fuera, pero las descripciones del mundo no. Solo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí —sin auxilio de las actividades descriptivas de los seres humanos— no puede serlo” (Rorty, 1991: 25)

De esta manera, al concebir que la verdad es más una creación que una búsqueda y un encuentro con una esencia absoluta, Rorty rompe con aquella concepción mimética y logocéntrica del lenguaje. Aquí el concepto de mimesis es importante, pues señala una forma de concebir la relación entre el mundo humano y el mundo externo al hombre (la Naturaleza, el universo físico, etc.). Desde Aristóteles sabemos que mimesis es imitación, representación y expresión de algo. Aunque Aristóteles empleó este concepto para dilucidar la esencia de la tragedia griega (Aristóteles, 1984: cap. I y II), la mimesis se puede extender y aplicar a toda actividad humana que busca identificarse con el mundo externo. En el lenguaje también se observa esta característica: el logoscentrismo guarda mucho de esta concepción mimética desde el momento en que adjudica a las palabras una función instrumental de representación y expresión de algo. Por esto mismo, se entiende que la verdad en su definición más usual se caracterice como una correspondencia entre la cosa y el pensamiento. Desde esta perspectiva, las palabras tienen que adecuarse a las cosas, ser un arquetipo o modelo de aquello que nombran. Por consiguiente, puede entenderse que la verdad se convierte en un ejercicio de búsqueda y encuentro, de ocultamiento y develación; las palabras y los signos son el “*médium*” de una verdad originaria y esencial más allá del tiempo y el espacio.

Rorty rompe con la idea clásica de verdad que afirma la correspondencia de la cosa con el pensamiento, y señala que es una cuestión de las proposiciones y que el lenguaje no es algún medio que “represente” o “expresé” a las cosas o a los fenómenos de este mundo. Así, el problema de la verdad o falsedad es asunto de los seres humanos que hablan y simbolizan, lo cual implica que ellas han de dirimirse dentro de los juegos de lenguaje. Las palabras no son mimesis del mundo, de la verdad del mundo; la verdad es algo que surge en el ámbito del lenguaje.

Para Rorty, el lenguaje no es mimesis, ya que el mundo no habla, solo los seres humanos lo hacen, por eso la verdad no es algo que exista afuera del hombre, sino que es él mismo quien la instituye (Rorty, 1991: 26). De esta forma, la verdad es algo que se crea y que no existe fuera de los seres humanos y sus proposiciones. Las cosas y los fenómenos externos al hombre no son en sí mismos verdaderos o falsos, solo lo es el lenguaje, el cual hace que atribuyamos valoraciones a las cosas del universo, que no existen fuera de él (Rorty, 1991: 27).

Desde este enfoque, la verdad deja de ser algo absoluto, necesario y universal, puesto que en la sociedad contemporánea existen múltiples discursos, léxicos y lenguajes, cada uno de los cuales busca instituir su propia verdad. De esta manera, los diferentes lenguajes exhiben su propia lógica y su particular manera de significar su verdad; así, lejos de hablar de una sola verdad, cabe hablar de una pluralidad de verdades, de tal manera que la verdad se vuelve contingente, relativa y particular. Como puede verse, hay un claro contraste entre la forma en que se concibe el lenguaje en la visión metafísica tradicional

(como correspondencia, expresión o representación) y la propuesta de Rorty, en la cual es visto en su aspecto creativo, imaginativo y en la posibilidad de crear metáforas y nuevas formas de ver la vida y las acciones de los individuos.

A partir del enfoque de Rorty, el lenguaje deja de concebirse como un instrumento neutral situado entre un yo y un universo, para convertirse en una herramienta que moldea y forja la realidad humana. En esta concepción, que mantiene también tanto Wittgenstein como Davidson, las palabras son herramientas que poco a poco van formando nuevos léxicos y nuevos sentidos en el uso que hacen los hablantes y sus sociedades. Por eso, como dice Rorty, el lenguaje transcurre en la historia y la contingencia de una evolución cuya meta y objetivo no se puede dilucidar *a priori*, sino en la práctica misma que hacemos de los signos, las imágenes y las metáforas: todo lenguaje es así una cadena de signos en constante transformación, y dicha transformación se da por la naturaleza creativa del lenguaje (Rorty, 1991: 28).

La teoría de Davidson es un ejemplo de esta evolución del lenguaje y su característica creativa, por lo que Rorty la considera un paradigma dentro de las teorías del lenguaje distintas a las metafísicas tradicionales. La concepción de Davidson es ciertamente distinta, pero cabe observar que esta posición en algunos puntos es muy parecida a la sostenida por el conductismo³. Para Davidson no existiría propiamente una entidad absoluta que pudiéramos llamar lenguaje; siguiendo la línea radical de Rorty, considera que el lenguaje más bien deber ser considerado como una serie de sonidos, inscripciones, huellas, etc., que no representan nada, sino que son más bien, como lo pensó alguna vez el Dr. Watson, una especie de estímulos o reactivos tendientes a buscar un efecto o reacción en la conducta de los interlocutores. Así, el lenguaje no debe entenderse como un medio divino, sino como un conjunto de signos que, como cualquier herramienta, nos ayuda a transformar el mundo y a nosotros mismos.

La "teoría momentánea" de Davidson parte precisamente de esta desmitificación del lenguaje (Davidson, 1986: 262): en el proceso de comunicación e interpretación existe toda una serie de conjeturas que hacen los interlocutores con el fin de entenderse el uno al otro. Según esto, existe comunicación porque en un momento dado coinciden dos personas en sus conjeturas sobre una situación dada. Las conjeturas son creencias, ideas, concepciones del mundo que un sujeto mantiene y que adecua y moldea en su relación con otros seres humanos, de tal manera que comunicarse con otra persona consiste en armonizar momentáneamente la concepción y las creencias de uno con las del otro. Las palabras son aquí tomadas como meras señales o indicaciones para promover, estimular o verificar una respuesta, pero este proceso de comunicación es contingente y nunca preestablecido de ante mano, es decir, que en el uso concreto que los hablantes hacen de las palabras se va integrando la comunicación, pero siempre de manera aleatoria. Si ante una señal emitida (palabra, signo, inscripción) por un sujeto se obtiene la respuesta esperada por parte del otro interlocutor, podríamos decir que se establece una comunicación adecuada; de lo contrario, cuando no se da la expectativa deseada, ambos interlocutores tienen que modificar sus conjeturas e integrar

³ El conductismo es una escuela psicológica nacida a finales del siglo XIX en Norteamérica. Esta escuela tiende a reducir el estudio de la psicología a las reacciones o modos de comportarse de la conciencia al contacto con los estímulos exteriores.

semánticamente contenidos nuevos en sus palabras y en su lenguaje. De esta manera, el lenguaje se va enriqueciendo sintáctica y semánticamente de acuerdo al uso y al enfrentamiento de nuevas situaciones que experimentan los hablantes (Rorty, 1991: 38-39).

Lo que nos muestra esta concepción, es que el proceso de comunicación y el lenguaje guardan una característica creativa, evolutiva y contingente. Nos señala que nuestro lenguaje no tiene un origen divino, ni natural, ni metafísico, sino que es creado por convención y evoluciona en la práctica diaria a través del uso que hacemos de las palabras. Davidson nos sugiere la necesidad de crear nuevos signos e imaginar nuevos léxicos para la comunicación. La conclusión a la que se llega es que el lenguaje no constituye un medio de expresión pasivo, sino una herramienta que crea y transforma a los individuos y a las cosas.

De ahí que Rorty enfatice la función metafórica del lenguaje, pues desde esta concepción, los signos dejan de ser expresiones de algo para convertirse en materia creativa. La metáfora es una figura del lenguaje que transporta el sentido de una palabra a otra mediante una comparación mental. Sin embargo, su uso se restringía al terreno del arte y de la poesía, pero con lo que nos señala Rorty, la metáfora se vuelve la característica principal del lenguaje, ya que cada palabra no se circunscribe a reflejar la realidad, sino que inventa nuevos sentidos y nuevas formas de interpretación; nos movemos dentro de la alegría y las imágenes, dentro de las comparaciones y los tropos, todo lenguaje se constituye en la elaboración imaginativa. La verdad, entonces, también se crea, es producto del lenguaje y de lo que Derrida llama “una mitología blanca” (Derrida, 1998: 247-311). No hay que pensar que el acceso a la verdad sea desinteresado y puro amor al saber. Sabemos desde Nietzsche que invertimos desde hace mucho la causa por el efecto, desde el punto de vista racionalista la verdad era la causa, los discursos, el efecto, pero esto era solo una interpretación: también resulta válido el camino inverso: los discursos, la causa, la verdad, el efecto.

Mostrar que la verdad tiene un revés, que somos animales constituidos por un lenguaje, que el lenguaje determina nuestra realidad, son conclusiones que tienen efectos políticos importantes. Antaño el discurso sobre la realidad social se cifraba en la esperanza de encontrar la verdad y de responder a la pregunta de por qué teníamos una determinada conducta social. En la perspectiva posmoderna cambia la estrategia de los discursos, que se ven más bien como tendencias en una lucha política, lo cual nos lleva a plantearnos el asunto del lenguaje en su relación con la política y el poder. Ya no es entender los discursos de la explicación social como formas de acercamiento a la verdad, sino aprehender estos discursos en la especificidad de su estrategia y su programa político. La democracia no es la meta social, sino el espacio que han creado los diversos lenguajes del poder para mejor combatirse entre ellos.

Lenguaje, poder y democracia

Una vez expuesta la perspectiva de Richard Rorty, en esta segunda parte analizaremos el efecto político al que nos conduce esta posición. Es evidente que el lenguaje entraña en sí mismo poder, en la medida en que las palabras y

los signos nos muestran su capacidad para crear y modificar realidades, así como en la medida en que, con su aplicación, estos signos y estas palabras posibilitan efectos y consecuencias. Este poder del lenguaje ha sido analizado por diversos autores, pero en especial ha sido J. L. Austin (Austin, 1991: 45-114), en el siglo XX, dentro de la filosofía analítica, quien ha enfatizado el poder que tienen nuestras palabras y nuestras proposiciones. Austin ha hecho explícito el carácter pragmático del lenguaje al analizar una serie de proposiciones cuyo criterio de valoración no se cifra en saber si son verdaderas o falsas, ya que no describen nada, sino que el acto de expresarlas implica la realización de una acción o parte de ella, por ejemplo:

[...] «Sí, juro (desempeñar el cargo con lealtad, honradez, etc.), expresado en el curso de la ceremonia de asunción de un cargo.
«Bautizo este barco Queen Elizabeth», expresado al romper la botella de champán contra la proa.
«Lego mi reloj a mi hermano», como cláusula de un testamento.
«Te apuesto cien pesos a que mañana va a llover». (Austin, 1991: 50).

De acuerdo con Austin, todas estas expresiones no son proposiciones descriptivas, ya que no se refieren a una situación, sino que buscan mostrarla; todas ellas implican una acción determinada, la práctica de un hecho, la realización concreta de algo (Austin, 1991: 50). Desde esta perspectiva, el lenguaje tiene un poder realizativo, pues muchas de nuestras proposiciones nos llevan directamente a la acción, lo que significa que el lenguaje tiene efectos que se pueden visualizar y palpar en nuestras acciones cotidianas.

Si analizamos los discursos sociales a partir de estas ideas, podríamos afirmar que estos no se contentan con informar, describir o contemplar una realidad social. Las palabras, como lo plantea Austin, en muchos casos entrañan una acción, y no es exagerado decir que el lenguaje mismo tal como lo usamos en la vida diaria nos lanza a la realización de algo, a modificar nuestra conducta, o la de tomar una postura ideológica que más tarde redundará en acciones, ya sea individuales o de grupo. Por eso pensamos que, como también lo vieron Althusser y Foucault, la teoría y los discursos son armas políticas de transformación, ya que cada propuesta implica una toma de posición y una manera de actuar que tiene implicaciones para otros.

A la luz de estas observaciones, podemos afirmar que esta manera creativa y realizativa de concebir el lenguaje conlleva una manera de entender el poder político y la naturaleza de la sociedad, así como nos puede ayudar a comprender por qué en la actualidad nuestras comunidades se han inclinado hacia la democracia como la forma social más idónea de organización. Veamos, entonces, cómo una visión del lenguaje que lo concibe como creación, implica un cambio en la manera de conceptualizar la función y los efectos del poder político en particular y de la sociedad actual en general.

En este sentido, Foucault nos permite enfocar el problema del poder al plantear que a semejanza de lo que ocurrió con el lenguaje en este siglo XX, el poder ha dejado de interpretarse como la expresión o el resultado de algo: el poder siempre había hecho referencia a un medio del cual se sirven los

gobernantes para edificar un orden justo y pacífico dentro de la sociedad, aunque a la par de esta interpretación, no debemos olvidar que hubo otros pensadores que vieron en el poder no un medio, sino la causa misma de la formación social. Nos referimos a los sofistas, a Maquiavelo, a Nietzsche, etc., que definieron la política como la lucha entre tendencias por conseguir el poder mismo. Pensamos que la subversión del significante en el lenguaje vuelve a recordarnos y a replantearnos esa vieja idea ya contenida en los discursos sofistas: que el poder no es un medio sino un fin en sí mismo. Esto es precisamente lo que Foucault nos sugiere al plantear el problema del poder.

Para Foucault, el poder no es un medio ni de la justicia ni de la paz ni del orden ni del progreso. El poder no sirve a nadie, sino que más bien todos servimos al poder. Es el poder el que crea, el que produce, el que instaura un modo de ser social; así como el lenguaje crea formas de ver el mundo, el poder también genera proyectos de vida y de existencia social. En *Microfísica del poder*, Foucault menciona que al poder hay que concebirlo como una relación de fuerzas capaces de producir efectos de muy diversa índole (Foucault, 1979: 125-132).

Como indica Foucault, el poder entraña relaciones de fuerza y capacidad de crear efectos y resultados. Decir que el poder es una relación de fuerzas significa que el poder no tiene sujetos que lo posean, ni tampoco que él mismo sea un objeto para ser poseído. El acento que le da Foucault al poder está en las relaciones de fuerza; en las tendencias que surgen, que crean un espacio de lucha de confrontación. Para que el poder exista deben existir al menos dos fuerzas y estar ambas en clara oposición. Además, el poder debe manifestarse en hechos y acciones, producir obras, lo que permite observar la acción del poder es la lucha de fuerzas que redunda en una relación de dominados y dominantes. Por tanto, debe interpretarse que detrás del poder no hay nada ni nadie; no hay sujetos ni sustrato ni fuente originaria. Solo advertimos que existe el poder por la lucha que observamos entre tendencias y por el resultado que deja ese encuentro, por las huellas de la batalla. Por lo mismo, si el poder no tiene sujeto, tampoco puede ser considerado como objeto o cosa capaz de ser enajenable por cualquiera. El poder es una relación, un enfrentamiento, no una cosa ni un objeto que esté virtualmente presente en los individuos o en las instituciones; no sabemos nada del poder hasta que percibimos la batalla misma.

El poder así entendido es idéntico a una guerra donde no hay más norma que la de ganar o dominar al adversario. De ahí que parafraseando a Clausewitz, Foucault diga que la política es una guerra continuada con otros medios (Foucault, 1979: 135). En efecto, en el plano de la política o la lucha por el poder, sucede lo mismo que en una guerra, pues nos enfrentamos de manera directa y luchamos por conseguir vencer al otro que se nos opone. Lo único que cambia son las armas del combate: cambiamos la espada y las armas de fuego por los discursos y las palabras seductoras.

Así pues, la guerra se mantiene viva en el mundo civil y al contrario de lo que pensaba Hobbes y los demás iusnaturalistas, el estado de guerra no termina con el pacto social, sino que continúa bajo reglas distintas. Como dice Foucault:

El poder político [...] tendría el papel de reinscribir, perpetuamente, esta relación de fuerza mediante una especie de guerra silenciosa, de inscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, en fin, en los cuerpos de unos y otros [...] la política sería la corroboración y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifiestan en la guerra (Foucault, 1979: 136).

En este estado de guerra es irrelevante pedir un criterio *a priori*, moral o de cualquier tipo, para legitimar el poder de unos sobre otros. Las fuerzas interactúan y crean sus propias armas teóricas en el camino, crean sus propias justificaciones en el fragor de la lucha; sus justificaciones son pragmáticas y se rigen por los resultados buenos o malos para ganar una contienda. Varias posturas normativistas de la sociedad han visto en la justicia, en la paz, la libertad o el derecho el freno o la instancia reguladora del poder y la acción social; sin embargo, estas ideas regulativas ni limitaban los abusos del poder, ni normaban la conducta de los individuos en la vida real. Los ideales de paz, libertad y justicia con el tiempo tuvieron un efecto contrario al que se esperaba, ya que, lejos de limitar el abuso del poder, consiguieron la proliferación y distribución mayor en un espacio del poder mismo. Con ello se ve que los conceptos regulativos no son contrarios ni opuestos al poder, más bien diseminan su acción, que so pretexto de la paz, el orden y la libertad le permiten penetrar en la vida de todos y cada uno de los sujetos que forman la sociedad (Foucault, 1979: 139-152).

En la interpretación de Foucault, no ha sido el derecho, ni la justicia, ni la libertad o cualquier otro tipo de ideal el que ha fundado y limitado el ejercicio del poder. Es preciso emprender el camino inverso y entender que el poder funda y gobierna esos ideales, que el discurso y las normas han nacido y se han desarrollado por el efecto de una guerra entre tendencias (Foucault, 1979: 139-152). Lo que notamos aquí, por lo tanto, es otra característica del poder que no debe ser olvidada: su capacidad de crear discursos, su capacidad de crear verdad. Si el poder se visualiza por el entramado de fuerzas que vienen de cualquier lado y estas fuerzas se mantienen en una guerra constante, entonces hay que entender el poder como algo productivo, pues para la lucha se requiere actividad y producción de armas. Estas armas, sobre todo, piensa Foucault (Foucault, 1985: 11-37), son las armas del saber que a partir del siglo XIX empiezan a generar un conocimiento de los sujetos y del hombre general; así, el conocimiento se liga al poder, pues la ciencia del hombre, su moralidad escondida, su deseo sublimado, está al servicio del control y la mejor vigilancia de los individuos (Foucault, 1985: 11-37).

De esta manera, el poder no se manifiesta tan solo como un ejercicio de represión, cuya única tarea consistiría en someter a los más débiles y sojuzgar directamente al desviado social (Foucault, 1990: 175-202). En la modernidad se ha aprendido que el poder produce, crea, realiza acciones y sobre todo produce conocimiento y verdad. Así como los contendientes de una guerra producen armas, estrategias de combate, artimañas y trampas, el poder y la política de una sociedad produce discursos que se envuelven en la "verdad", en la "justicia" o en la "libertad", discursos todos ellos del combate, lenguajes de la

acción. Como las armas de la guerra, las armas teóricas buscan el mismo efecto: debilitar.

Con esto Foucault nos lleva a lo que también Rorty ha intentado: desmitificar y desenmascarar a la sociedad contemporánea. Desde esta interpretación, la sociedad ya no puede verse a partir de presupuestos metafísicos o fundamentos *a priori* que supuestamente garanticen la armonía social. Lejos de estos presupuestos e ideales normativistas hay que aceptar la contingencia de nuestro ser social, lo azaroso de la existencia, nuestra incapacidad de conocer el futuro. Foucault desmitifica el poder, pues no lo observa bajo alguna instancia trascendental; con ello, el poder se vuelve algo más tangible, cotidiano, capaz de observarse en sus efectos más mínimos y no solo por las decisiones que toma el Estado. Nuestra visión de la sociedad cambia con esta noción del poder, y la democracia también adquiere un sentido diferente.

Si aceptamos las tesis de Foucault sobre el poder, tendremos que aceptar que en la sociedad democrática sigue existiendo una guerra continuada con armas teóricas. En este sentido estaríamos de acuerdo con los iusnaturalistas en que el análisis de la política comience con el llamado “estado de guerra”. Lo que no aceptamos es la idea según la cual ese estado es superado en la sociedad civil. En las sociedades complejas en las que vivimos, la guerra no es una hipótesis, no se le puede regular por medio de leyes o estatutos, sino que la vivimos y experimentamos a diario. La diferencia entre la democracia y otros regímenes políticos, como la monarquía o la aristocracia, estriba en que en la primera se extiende en el espacio de lucha, mientras que en los otros tiende a concentrarse. Si bien es cierto que la democracia pluraliza el ejercicio del poder, a diferencia de un sistema totalitario, también es cierto que la lucha se vuelve una guerra cruenta de todos contra todos. La democracia llevada a un extremo radical tiene que aceptar la validez de todas las tendencias sociales, y por ello aceptar también que se generalice la guerra.

Hemos dicho que la democracia hay que pensarla como el espacio donde se dirimen las luchas por el poder político, y hemos dicho que es una guerra total, porque esto último se debe a que, como ha afirmado Rorty, todos los léxicos son válidos y no existe un criterio único de valorización. De esta manera, si se asume que el lenguaje no es un instrumento que refleje la realidad, sino que crea un modo de concebir la realidad y la verdad, entonces una sociedad democrática, al menos como la concibe Rorty, es la que acepta que todos los proyectos de vida son válidos. Pero si estamos de acuerdo con Foucault en el sentido de que la lucha por el poder se perpetúa en la sociedad civil y en los discursos, habremos también de afirmar que los diversos léxicos y proyectos de los que nos habla Rorty no conviven tranquilamente unos con otros, sino que desatan una guerra por demás plural.

En esta guerra plural que es la democracia, la sociedad se entiende libre de cualquier presupuesto metafísico y esto nos da una idea más desencarnada y desencantada de lo que es ella; no obstante, Rorty afirma que este es el carácter de una sociedad netamente liberal: “Pues en su forma ideal, la del liberalismo, sería una cultura absolutamente ilustrada y secular. Una cultura en la que no subsiste vestigio alguno la divinidad, ya sea en la forma de un mundo divinizado o de un yo divinizado. En una cultura así no queda espacio para la noción de

que hay fuerzas no humanas ante las cuales habrían de responder los seres humanos" (Rorty, 1991: 64).

Efectivamente, una sociedad sin presupuestos metafísicos, sin valores trascendentales, sin la ley y el espíritu de Dios, no tiene más responsabilidad que la que crean los propios hombres en su acción y su desenvolvimiento histórico: los valores divinizados de la "justicia", la "libertad" y el "orden". Rorty opone el carácter contingente e histórico de la sociedad y los hombres que la integran, y es este carácter contingente e histórico el que no permite plantear un criterio único de valoración para guiarnos hacia un destino específico. Pero afirmar que podemos existir sin presupuestos metafísicos y sin valores universales y objetivos no significa vivir del todo sin moral y sin ideales. Rorty nos propone que no busquemos adecuar las instituciones o las prácticas sociales a un plan preconcebido o a ideales *a priori*, sino que entendamos que las prácticas sociales están en constante evolución y crecimiento, y que el único criterio de valoración será aquel que se desprenda de los resultados útiles o beneficiosos para una comunidad social determinada. De esta manera, la "verdad", "lo útil", "lo bueno", son conceptos que resultan de la lucha de lenguajes y no conceptos *a priori* que regulen de antemano la conducta de los individuos.

Según esta concepción liberal, ya no podemos entender la moral como el conjunto de reglas que obligan a los hombres a actuar de una forma determinada, sino que ahora se debe considerar en un sentido pragmático, como el conjunto de acciones, prácticas creencias, conjeturas, opiniones (todo esto sin pretensiones de objetividad, racionalidad o validez universal) que mantienen la cohesión de un grupo social, porque han logrado funcionar bien en la práctica, pues: "Podemos mantener la noción de «moralidad» solo en la medida en que dejemos de concebir la moralidad como la voz de la parte divina de nosotros mismos y, en lugar de ello, la concibamos como nuestra propia voz como miembros de una comunidad, hablantes de un lenguaje común" (Rorty, 1991: 78).

Puede entenderse que la obligación moral ya no está sustentada en mandatos divinos, ni en expresiones de Dios, sino en la experiencia de un lenguaje común. El lenguaje de nuestra comunidad es el que nos hace coparticipes de obligaciones y responsabilidades, también de derechos y aspiraciones. De esta manera, el lenguaje entendido como creación, así como el poder concebido como lucha, cambian nuestra forma de ver la comunidad en la que vivimos; una consecuencia directa de este enfoque es no concebir la sociedad desde presupuestos metafísicos y volverla más mundana. Ello se refleja en la manera laica en la se asumen los deberes y obligaciones sociales por parte de los individuos, así como en la forma democrática de la luchas sociales.

La sociedad se vuelve democrática en la medida en que se pluraliza el lenguaje y se dispersa la lucha por el poder. Efectivamente, con ello se logra un efecto de liberación, pues nos independizamos del peso de Dios, de cierta moral autoritaria que nos indicaba un solo camino a seguir y ya no estamos dispuestos a aceptar un código específico, sino que proyectamos nuestra manera de ser, aquella con la que nos identificamos y que nos parece más adecuada para comunicarnos con los demás. Pero esa libertad tan radical a la que podemos llegar, nos hace movernos en un camino incierto e imprevisible:

posibilita la creación de nuevos proyectos de vida pero también puede resultar en la disolución de todo lazo social y la diseminación de los sujetos.

Conclusión

Dentro del contexto de la filosofía contemporánea se enfatiza la crítica a la razón omniabarcante e impositiva que deja de lado el sentido de la diferencia y de la otredad. En la visión de Lévinas, hemos de pasar de una egología occidental al reconocimiento del Otro en un sentido radical, en tanto que este último es irreductible a los cánones de la filosofía tradicional, por lo que se precisa un diálogo intersubjetivo y diferenciante en vez de un monólogo solipsista. Para el ámbito de la política es de suma importancia entender que el juego de la democracia se dinamiza sobre este sentido abierto del lenguaje y el reconocimiento de las diferencias entre los interlocutores.

Al igual que Lévinas, Rorty y Foucault, aunque cada uno a su manera, reconocen el sentido de la diferencia y la otredad en esta sociedad contemporánea. Y de esta forma, conciben la sociedad como un conjunto de múltiples léxicos, en donde cada lenguaje ofrece una manera de actuar y vivir; una manera de ejercer el poder. En la competencia entre los diferentes lenguajes, es difícil privilegiar unos sobre otros, desde el momento en que la verdad se vuelve relativa, contextual e histórica, es decir, contingente. Y lo mismo que el lenguaje, el poder se muestra creativo y seductor, pero no olvida que es lucha y es guerra, pues aun en los contratos, normas y leyes, manifiesta una violencia que sujeta a ciertos individuos, que excluye a los desviados sociales, que readapta los deseos peligrosos. Por eso la democracia es elegida como campo de acción para el lenguaje y el poder de este tipo. Por eso la obligación moral se ve más liberada, pero por lo mismo ya sin sentido o teniendo más bien como único sentido el criterio mismo que establece el sujeto en su vida privada. La nuestra es una sociedad plural, pero no por ello mejor que las anteriores; no es tampoco la culminación y la meta de los ideales democráticos, pues también podría decirse –y con suficientes razones– que es el término y el deterioro de la sociedad misma. El lenguaje y el poder nos determinan a vivir socialmente y no los valores que tradicionalmente concebimos como absolutos y que pensábamos eran la sustancia del ser social: ni la justicia ni la libertad ni el derecho ni el amor a la patria o a los demás, justifican la unión y la cohesión de grupo. Cada vez aprendemos más que la sociedad marcha sin un sentido preestablecido y sin alguna meta segura hacia donde llegar. Si una comunidad se caracteriza por mantener creencias, opiniones y sentidos similares de lo que son las cosas: ¿tendremos derecho a llamar sociedad a aquella que pluraliza esos sentidos creencias y opiniones? , ¿No acudimos más bien a una disolución social? O, quizá mejor, ¿no será más adecuado decir que se está gestando un nuevo sentido de sociedad sin ideales trascendentes y caracterizada por la necesidad del diario vivir lleno de contingencia y azar?

Un hecho contundente se patentiza día a día en la vida cotidiana: no hemos aprendido a vivir en la pluralidad y a aceptar los proyectos de vida de otros individuos, la democracia está lejos de ser la convivencia pacífica dentro de la diferencia. La democracia, como espacio de lucha más generalizado, no

conduce siempre a la solución de los problemas, sino que puede acentuarlos, por la cantidad de fuerzas que deja intervenir. Solo en la medida en que exista un diálogo que se atreva a reconocer realmente al Otro en su diferencia irreductible, como sugiere Lévinas, está la posibilidad de una socialidad que dentro del riesgo de las diferencias de sus múltiples lenguajes aprenda a comunicarse mejor.

De cualquier forma, llegamos al inicio de una etapa social que se mueve en la incertidumbre y que está lejos de hallar solución. Rorty da lugar para pensar en el nuevo espacio social, pero sin heroísmos y sin actitudes mesiánicas ni salvadoras; se trata del espacio para la reflexión desencantada de la sociedad.

Bibliografía

- Aristóteles. (1948). *El arte poética*. Buenos Aires: s/e..
- Austin, John L. (1991). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Davidson, Donald. (1986). *De la verdad y la interpretación*. Barcelona: Gedisa.
- Derrida, Jacques. (1978). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- _____. (1988) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Ducrot, Oswald. (1975). *El estructuralismo*. Buenos Aires: Losada.
- Foucault, Michael. (1990). *La vida de los hombres infames*. España: La piqueta.
- _____. (1979) *Microfísica del poder*. España: La piqueta.
- _____. (1985) *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Giraud, Pierre. (1986). *La semiología*. México: Siglo XXI.
- Lévinas, Emmanuel. (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Rorty, Richard. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.