

LOS CAMBIOS POLÍTICOS A TRAVÉS DEL PENSAMIENTO Y EL LENGUAJE

Carlos Arturo Hernández Díaz¹

RESUMEN

El presente artículo pretende demostrar que la característica fundamental de las revoluciones políticas, más que una violencia a la cual se recurre ante la imposibilidad de imponer retórica y persuasivamente los nuevos conceptos a través de los cuales se pretende interpretar ahora la realidad o modificar la relación que se tiene con ella, está constituida por el cambio conceptual y de lenguaje que tiene lugar en esos momentos, ya que estamos convencidos, como lo está Umberto Eco (1990: 417), que “la producción de signos desencadena fuerzas sociales y más aún, representa una fuerza social en sí misma”. Que las revoluciones políticas se producen cuando un grupo social trata, a través de los diferentes recursos signícos, de hacer universal sus particulares creencias y valores.

PALABRAS CLAVES

Esquizofrenia, política, revolución lenguaje, realidad, signos, creencias, valores.

ABSTRACT

This article intends to demonstrate that the fundamental trait of the political revolutions, rather than the violence resorted to as a result of the failure to impose a rhetoric and persuasive new concepts which now aim at helping interpret reality or modify the existing relationship with it, consists of a conceptual and language shift occurring then, since we are as convinced as Umberto Eco (1990: 417) that “production of signs unleashes social forces and even more it represents a social force itself; that political revolutions are generated when a social group, through different signal resources, tries to universalize their own beliefs and values.

KEYWORDS

Schizophrenia, politics, revolution, language, reality, signs, beliefs, value.

Este artículo de reflexión es producto del grupo de investigación “Phrónesis” categoría “C” Colciencias. Depositado en octubre 26 de 2010, aprobado en enero 28 de 2011.

¹ Abogado, Especialista en Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica, Especialista en Derecho Administrativo, Magister en Filosofía y Lógica, Doctorando en Derecho. Docente de la Facultad de Derecho de la Universidad Libre, Seccional Bogotá y de la Universidad Militar Nueva Granada. Miembro del grupo de investigación Teoría Jurídica y Derechos Fundamentales “Phrónesis” categoría “C” Colciencias.

Este trabajo tiene su origen en esa particular esquizofrenia que se repite en Latinoamérica día tras día y que ha llegado a hacerse, por decir lo menos, agotadora. Me refiero a esa suerte de dos realidades que se transmiten incesantemente, todos los días, a través de canales privados y canales del estado a millones de televidentes y escuchas y que tienen eco en las múltiples discusiones que sostienen los ciudadanos comunes. No estoy aludiendo a las diversas versiones que podemos hacer de cualquier fenómeno (desde el punto de vista de los diferentes actores que tuvieron participación en el mismo) y que, al complementarse, nos darán una visión más exacta de los hechos: me refiero a versiones encontradas de lo sucedido; a la percepción de dos realidades distintas; a la reseña de hechos completamente antagónicos y contrapuestos, defendidos a ultranza por las diferentes elites políticas que participan en el acontecer nacional. Esto sucede, por ejemplo, con las acciones de las FARC, consideradas crueles por unos y verdaderos actos heroicos por otros; con la actuación de los medios de comunicación privados, a quienes se le atribuye una campaña mediática que pretende acabar con el gobierno, mientras ellos, a su vez, consideran que es un hecho innegable que el gobierno quiere acabar con la libertad de prensa y opinión.

La misma Hannah Arendt así lo considera en su obra *On Revolution* cuando sostiene que lo que diferencia a las revoluciones de las guerras es el propósito libertario de las primeras, por lo que podemos hablar de revolución, y no de guerra, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, donde la liberación de la opresión conduce a la libertad. Como Arendt ha señalado, el término “revolución” pasó de la astronomía a la política, aludiendo fundamentalmente a la irresistibilidad de los acontecimientos.. Sin embargo, serán las revoluciones venideras, inspiradas fundamentalmente en K. Marx las que conferirán definitivamente la idea de irresistibilidad al curso de los acontecimientos humanos y a la historia. Así, mientras las Revoluciones americanas y francesa parecen haber puesto el acento en la búsqueda de libertad, sin más, las de corte marxista lo

pondrán también en la necesidad, donde la búsqueda de satisfacción de las necesidades materiales humanas se impondrá irresistible e irremediamente. La proposición de una nueva forma de gobierno que ha trasladado al escenario político el problema de la escasez económica, y que tiene como fin último lograr, ahora sí, la igualdad de los hombres, y por ende su libertad— a lo cual es imposible oponerse, pues se recurrirá a la violencia de ser necesario—, parecen ser, pues, las características más resaltantes de lo que hemos terminado por conocer hoy con el término de “revolución”.

Al problema de caracterizar como revolucionario o no los cambios políticos que se vienen suscitando en nuestro país o en otro, se le añade, sin embargo, una nueva dificultad que surge del mismo carácter polisémico del vocablo “revolución”, pues el término, y tal como ha señalado Koselleck, indica “tanto un cambio de régimen o una guerra civil como también transformaciones a largo plazo, es decir, sucesos y estructuras que se introducen profundamente en nuestra vida cotidiana” (KOSELLECK, 1993: 67).. En este sentido, podríamos decir que en política no hay conceptos unívocos, lo que es fácilmente observable si nos paseamos también por términos como los ya mencionados de *libertad* o *igualdad* -para sólo nombrar algunos-, ya que el uso masivo de éstos y la pretensión de universalidad jamás puede apuntar a la univocidad. Además de ello, habría que agregar que la polisemia, los múltiples significados y los diferentes sentidos que caracterizan a la palabra “revolución”, produce igualmente, y paradójicamente, la legitimación de ésta en el plano político y social. La irresistibilidad, ya mencionada, así como la idea moderna de progreso y hasta de evolución necesaria, apuntaladas por el marxismo, y que han pasado a formar parte de dicho concepto, no sólo confiere a los individuos la posibilidad de “revolucionar” (acelerar) los fenómenos sociales, al tiempo que reproduce continuamente a sus enemigos, llámese “reaccionarios” o “contrarrevolucionarios”, sino que también nos otorga la posibilidad de realizar dicha revolución a “cualquier precio”. En otras palabras: “[...]la revolución recibe un acento trascendental y se convierte en principio

regulador tanto para el conocimiento como para la acción de todos los hombres incluidos en ella”(KOSELLECK, 1993: 76). Es decir: todo se vale si estamos colaborando con la revolución y la marcha de la historia; y al contrario: si nos oponemos a ella estaremos frenando el progreso y la marcha natural de los asuntos humanos (no por casualidad los nuevos revolucionarios se autodenominan “progresistas”). El caso de este término es paradigmático, pues parece, dice Koselleck, como si a la palabra “revolución”, en su universalidad y elasticidad, le fuera inherente a su vez una suerte de fuerza revolucionaria que pudiera ampliarse a discreción. Por ello el mismo Koselleck nos termina alertando que “para la política son más importantes las palabras y su uso que todas las demás armas”. (KOSELLECK, 1993: 76).

Sin embargo, como asevera Adela Cortina, y antes que ella la misma Hanna Arendt en clara alusión a la tradición aristotélica, el medio fundamental de que se vale la política es la palabra. “El discurso, dice la misma Arendt, es lo que convierte al hombre en un ser político”. Cuando las sociedades utilizan otros medios, como la violencia, para imponer cualquier tipo de convivencia, de seguro estarán haciendo algo pero no será exactamente política. En la medida en que la violencia desempeña un papel importante en las guerras y revoluciones, ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto, pese a la enorme importancia que han tenido en la historia. Así, la política, como parte de nuestra *razón práctica*, que señalara Aristóteles, es de naturaleza esencialmente retórica; es decir, se basa en la deliberación y en la persuasión que se fundamenta en la comunicación, esto es, en la estrategia argumentativa más eficaz. La violencia, sin embargo, y tal como nos lo recuerda también H. Arendt, es muda.

Tal como sostuviera Nietzsche, el hombre se sirve de conceptos, o palabras “que deben encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando”(NIETZSCHE, 1903/1998: 23). De esta manera, el mundo depende, en parte, de los conceptos utilizados para describirlo, de esos

filtros categoriales o esas “lentes conceptuales”, de las que no podemos desprendernos so pena de perder toda visión”, y las mismas han estado siempre (y siguen estando)– como dice Fernández Sebastián (2004: 15)– , “sujetas a cambios más o menos bruscos o paulatinos de graduación, de coloración o de focalización”. De esta manera, la mayoría de los conceptos analíticos que manejamos en política (Estado, sociedad, individuo, liberalismo, democracia, clase, crisis, constitución, capitalismo, etc.) han tenido una gestación histórica y, por tanto, han poseído históricamente significados diferentes que ahora están sedimentados en estratos semánticos-temporales más o menos profundos pero que siguen pesando sobre nuestra comprensión del mundo social e histórico. Es decir, los conceptos son registros de una parte de la realidad y, a la vez, factores de cambio de esa realidad; ya que “con los conceptos se establece tanto el horizonte de la experiencia posible como los límites de ésta” (KOSELLECK y GADAMER, 1987: 21).

En este sentido, parece evidente que un concepto político-social, es una noción variable, contestable y hasta elusiva, y que los conceptos, al menos de este tipo, son conceptos contingentes que estructuran la experiencia social e inspiran determinadas pautas de acción de los individuos y de los grupos, y que, por tanto, no sólo reflejan un estado de cosas heredado del pasado, sino que orientan el comportamiento de los actores y contribuyen así a la construcción del futuro (FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, 2011: 22 y ss). “En política –dice FENICHEL PITKIN -, incluso más que en nuestro lenguaje y nuestra concepción del mundo físico, lo que vemos y lo que está ahí para que nosotros lo veamos dependerá de los conceptos que aportamos a la experiencia. Pues las acciones, relaciones, sensaciones, prácticas e instituciones no llegan hasta nosotros como si de elefantes se tratase [...]” (FENICHEL PITKIN, 1972/1984: 173). Todo ello sugiere que la interdependencia de las palabras y el mundo generalmente será más intensa, entonces, en relación y con respecto a las cosas humanas, a los asuntos sociales, culturales y políticos.

El lenguaje al mismo tiempo también es parte de un acontecer; es decir, es un acontecimiento. La palabra existe como algo de uno para otro, y algo de los otros para uno ; esto es, y tal como lo sostuvo Gadamer, “el lenguaje sólo es lo que es si porta tentativas de entendimiento (*Verständigungsversuche*), si conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra. El lenguaje no es proposición y juicio, sino únicamente es si es respuesta y pregunta”. Es decir, hablar es ya de por sí una acción, que, además, promueve otras acciones, como dijera Lucien Jaume (FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, 2004^a: 137). El discurso se convierte de esta forma en una acción, pero una acción eminentemente política, y los “actos de habla”, como actos políticos verbalizados, o signíficos en general, son, entonces, parte de una comunicación orientada al entendimiento. De esta forma y después del giro lingüístico que se ha experimentado en todos los órdenes del saber, no es descabellado pensar que las revoluciones políticas -si las hay- deben ser antes que nada, y contradiciendo un poco a Arendt, una cuestión primordialmente de cambio de lenguaje, donde el nuevo lenguaje designa y crea una realidad que escapa a los tradicionales criterios de verdad o falsedad, determinando ciertos comportamientos, opiniones y valores. Y cuando decimos todo esto, no nos estamos refiriendo sólo al carácter performativo del lenguaje, esto es, a la manera en que se expresan nuestros actores políticos, sino sobre todo al carácter contentivo o informativo de sus discursos; es decir, no sólo a la utilización, abusiva muchas veces, del *sinécdoque* u otras formas de metonimia, sino a la conceptualización forzosa e ineludible que allí debe tener lugar. Y concebir esto así tiene varias implicaciones, y una de ellas -y no la menor- es que la violencia en la revoluciones políticas pasaría, de este modo, a ser algo excesivo y superable, es decir, que, tal como nos dejó dicho Ortega y Gasset en el *Ocaso de las revoluciones*, apéndice de su obra *El tema de nuestro Tiempo*, cabría incluso imaginar que una revolución se cumpliera “en seco, sin una gota de sangre”, así como pensar que “lo menos esencial en las verdaderas revoluciones sea la violencia”. (Ortega: 2005: 101). De lo que se trata, entonces, y volviendo a esas dos “realidades” que se viven actualmente en algunos de nuestros países, es entender cómo participan

los conceptos (y en definitiva nuestro lenguaje) en nuestras percepciones. En este sentido, Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* (1976/1987), afirma que las pretensiones de validez de las emisiones vienen dadas tanto por criterios informativos como performativos. Esto deviene en una “ética discursiva” que, en una situación ideal de comunicación, de diálogo o de discusión, atendería fundamentalmente a la veracidad, la solidaridad, la justificación racional, etc. de los juicios emitidos. Aunque la exposición de Habermas es más compleja, lo que quisiéramos destacar es que, para este autor, todas estas pretensiones de validez son algo que se presenta como susceptible de comprobación intersubjetiva. A su vez, Chaïm Perelman y Olbrechts-Tyteca, en su *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, propondrán la categoría de “auditorio universal” como criterio pragmático de verdad. Para Chaïm Perelman la argumentación puede así ser *persuasiva* cuando sirve a un auditorio particular que conoce y discute un tema específico, pero definitivamente *convinciente* cuando busca la adhesión de *todo ente de razón*. El auditorio conformado por todos los elementos que compartan esta característica, es decir, que estén provistos de razón, es el que llamará Perelman *auditorio universal*. La cuestión comienza a complicársenos cuando pasamos de un discurso “normal” a un discurso “anormal” o revolucionario. “El discurso normal (generalización de la idea de << ciencia normal >> de Kuhn) –dice Rorty (1979/1995: 20)- es todo discurso (científico, político, teológico, etc.) que encarne los criterios aceptados para llegar a un acuerdo; discurso anormal es el que no contenga estos criterios”. Esto es: ¿Qué sucede, entonces, en los momentos “extraordinarios” o “revolucionarios”, donde el discurso que se utiliza no contiene los criterios aceptados? Al respecto, habría que decir que para Habermas un *hecho* es aquello que afirmamos de los objetos y es aceptado intersubjetivamente. E igualmente para Perelman algo será considerado como un *hecho* cuando se destaca por la adhesión del auditorio universal, adhesión tan grande que es inútil reforzarla. Pero, insistimos: ¿qué sucede cuando cambia el discurso, cuando cambian las palabras con las que designamos las cosas, cuando en definitiva cambian los *hechos*, o las afirmaciones que hacemos de los objetos? Como mostró en su

momento Kuhn (1962), muchos hechos cambian de acuerdo al esquema conceptual, teoría o paradigma de que echemos mano.

Como nos dejó dicho, hoy en día es un *hecho* que los “planetas” giran alrededor del sol, pero antes de Copérnico ni siquiera podíamos concebir este *hecho*, ya que “planetas” también eran considerados el sol y la luna. Igual podríamos sostener de la física de Newton y los términos que intervienen en su segunda ley, como fuerza, masa y aceleración, y su relación con la física de Aristóteles. Como se dijo, Kuhn parte de que en el quehacer científico existen periodos “normales” y periodos “extraordinarios” o “revolucionarios”. Ambos momentos estarían asociados para Kuhn al papel que en ellos juega su famoso paradigma o esquema conceptual. Así, mientras en la “ciencia normal” la investigación científica es guiada por un paradigma que no es puesto en discusión, la “ciencia extraordinaria” sería precisamente aquella donde se pone en duda el paradigma vigente y éste termina cambiándose por otro que promete una explicación mejor de los fenómenos naturales.

En la filosofía historicista de Kuhn, el cambio científico no tendrá lugar por el simple cambio de enunciados empíricos y explícitos, sino más bien por el cambio de los esquemas conceptuales, categorías y compromisos teóricos. Pero la introducción de nuevos términos y conceptos, o de nuevos referentes para antiguos términos y conceptos, no sólo hará que las teorías rivales sean en alguna medida “incommensurables” entre sí, esto es, intraducibles a un lenguaje común, sino que las mismas tampoco podrán ser testadas de acuerdo a los hechos. Y esto, porque, para Kuhn, ni los conceptos se prueban ni los hechos constituyen algo independiente de los conceptos a través de los cuales los enunciamos. Para Kuhn carece de interés, así, seguir hablando de “confirmación” o “corroboración” de teorías, de acuerdo a que los enunciados se adecuen o no a los hechos. Por el contrario, resalta la autodeterminación, el carácter comunitario de las teorías y la argumentación que tiene lugar al menos en el difícil momento del cambio conceptual, donde, por ello, sobra la prueba lógico-matemática y experimental.

Ahora bien, el paralelismo que pudiéramos hacer entre lo que sucede en las revoluciones científicas y lo que tiene lugar en las revoluciones políticas, nos lo facilita el mismo Kuhn en el capítulo IX de su célebre obra *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Debido a que tienen diferencias con respecto a la matriz institucional dentro de la que debe tener lugar y evaluarse el cambio político; debido a que no reconocen ninguna estructura suprainstitucional para dirimir las diferencias revolucionarias, las partes de un conflicto revolucionario deben recurrir, finalmente, a las técnicas de persuasión de las masas, incluyendo frecuentemente el empleo de la fuerza. “Como en las revoluciones políticas –sentencia Kuhn (1962/1998: 151)- sucede en la elección de un paradigma: no hay ninguna norma más elevada que la aceptación de la comunidad pertinente” Tal vez es a todo esto a lo que se refería Herbert Marcuse, en su texto *Ética de la Revolución*, cuando sostuvo 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, etc. Pero un juicio que se atiene a esta definición – dice – es inadecuado. Las escalas de medida morales trascienden, por su exigencia imperativa, de todo estado dado [...] y es la continuidad histórica la que determina su lugar y función. La ética de la revolución apela, así, a un cálculo histórico” (MARCUSE, 1970: 151).

Sin embargo, aseveraciones como las que acabamos de hacer no pueden realizarse sin tomar en cuenta otras aristas del problema, como el espinoso tema de la ideología y el no menos complejo de los juicios de valor, aquellos que por dar cuenta de lo que nos sucede a los humanos la tradición filosófica los ha contrapuesto a los enunciados fácticos (los que dan cuenta de los objetos), considerándolos, por ello, como no cognitivos o subjetivos.

En cuanto a la ideología, ha sido Van Dijk el que, a través de su obra *Ideología*, ha venido a arrojar un poco de luz sobre el particular. En la concepción multidisciplinaria de Van Dijk de alguna manera se rompe con la vieja oposición platónica de opinión *versus* ciencia, o de

realidad *versus* apariencia, y esto en la medida que a la ideología no se le concibe como engaño y se entiende como el resultado de los intereses de los diferentes grupos sociales. Por lo que terminará habiendo tantas ideologías como grupos sociales que aspiran a ver políticamente realizadas sus aspiraciones (como las clases, las comunidades de profesionales, de raza, de género, etc.). De ahí, también, que puedan coexistir ideologías dominantes e ideologías de resistencia. Según Van Dijk, la ideología es la interfase entre los intereses y objetivos de los grupos sociales y las cogniciones sociales compartidas de sus miembros; esto es, las creencias sociales compartidas de grupos sociales específicos, que subyacen a sus representaciones sociales. Así, las ideologías, como las creencias sociales básicas de estos grupos específicos, se encontrarían enraizadas en las creencias generales, también llamadas “conocimiento cultural”.

La comprensión misma, la comunicación y la interacción entre los miembros de los diferentes grupos (394), algo similar a lo que sucede a los científicos que defienden teorías diferentes y que a pesar de ello siguen comunicándose. De esta manera, los grupos se establecen de acuerdo con la ideología, así como las ideologías constituyen y determinan a los grupos. Ellas representan la identidad y los intereses del grupo, definen la cohesión y la solidaridad del grupo, y organizan acciones e interacciones conjuntas que persiguen concretar sus objetivos. La reproducción ideológica es, pues, tanto de arriba hacia abajo como de abajo hacia arriba, por lo que su implementación efectiva requiere organización e institucionalización, como las instituciones propiamente políticas, los medios y la educación, por ejemplo.

El discurso, según Van Dijk, tiene una función especial en esta implementación y reproducción de las ideologías, puesto que es sólo por medio del uso de la lengua, el discurso o la comunicación (u otras prácticas semióticas) que ellas pueden formularse explícitamente. Por supuesto, definir de esta forma a la ideología y no sólo limitarla y relacionarla con los grupos dominantes, hace más interesante teóricamente esta noción y nos permite hablar de ideologías legitimadoras del

abuso de poder y la desigualdad, por un lado, y, por el otro, de ideologías de resistencia, desafío, disidencia y cambio, por otro (p. 395). Dicho esto, es fácil concluir que por su acceso preferente al discurso público y, especialmente, a los medios y la educación, son las *elites* las que tienen un papel especial en la formulación y reproducción de las ideologías, es decir, que un número relativamente pequeño de elites “simbólicas” (escritores, pensadores, políticos, académicos, periodistas, etc.) pueden ejercer el rol especial de líderes ideológicos, que preformulan y estimulan el debate ideológico” (p. 395).

Pero, entonces y volviendo a nuestra exposición, ¿no estaríamos hablando de crisis y momentos extraordinarios cuando la ideología imperante y, por tanto, la visión imperante y la interpretación imperante no satisfaga al auditorio? ¿Y no estaríamos hablando definitivamente de revolución cuando dicha ideología, visión e interpretación sea definitivamente desplazada por una contraria y alternativa, lo que tanto Ricoeur y Mannheim llaman utopías? Y la pregunta más importante, si es a través del lenguaje, o lo que venimos llamando discurso, como se expresan las ideologías, ¿cómo reconocer una revolución política si no es fundamentalmente por este cambio de lenguaje? ¿No será definitivamente el cambio conceptual, la modificación esencial del discurso, el cambio de significantes y significados lo que nos dará a entender si estamos o no ante un proceso revolucionario?

A estas alturas, sin embargo, quedaría todavía un punto por dilucidar, que es la relación existente entre los juicios fácticos, o aquellos que hacemos de los objetos y los llamados juicios de valor o juicios prácticos, como los juicios éticos y políticos.

Según la pragmática universal de Habermas, y su particular versión de la teoría consensual de la verdad, sólo podemos atribuir un predicado a un objeto si también cualquiera que *pudiera* entrar en discusión con nosotros *atribuyese* el mismo predicado al mismo objeto. Pero, ¿qué sucede cuando no se predica sobre los objetos sino sobre nuestras acciones? Como no hace

mucho expuso Putnam en su texto *El desplome de la dicotomía hecho-valor* el problema es que se ha tratado de hacer una dicotomía entre los hechos, como aquello a que se refieren nuestros enunciados fácticos, y los juicios de valor, considerando a estos últimos como aquellos enunciados no fácticos en los cuales intervienen nuestras preferencias (subjetivas) y que por lo tanto no se referirían propiamente a hechos. Sin embargo, Putnam ha realizado un gran esfuerzo para mostrar que en los enunciados fácticos también intervienen las teorías científicas, y que éstas también se valen de ciertos valores, o valores epistémicos, como la sencillez, la coherencia, la ampliación de aplicación etc. Los enunciados químicamente puros, en los que no parecen intervenir valor alguno, es a los que Kant llamó juicios analíticos (o tautológicos), por ejemplo: los solteros son hombres no casados, el triángulo tiene tres lados, etc. Pero si seguimos la clasificación kantiana estos sirven poco a la hora de ampliar nuestro conocimiento (ya que están vacíos de contenido fáctico), el cual está compuesto fundamentalmente por juicios sintéticos o explicativos, los que invariablemente se apoyan en teorías o esquemas conceptuales. Así, podríamos afirmar que los juicios científicos son juicios sintéticos o explicativos que se apoyan en teorías o esquemas conceptuales, los cuales se valen, a su vez, de ciertos valores epistémicos, mientras que los juicios prácticos, son juicios sintéticos o explicativos que se apoyan en creencias, como diría Van Dijk, que, por supuesto conllevan valores.

Por mucho tiempo, y gracias fundamentalmente al empirismo, se pensó que solamente los enunciados que venimos llamando fácticos se referían a los hechos por intervenir en ellos nuestra percepción y no nuestra valoración, y que los juicios prácticos o éticos, por incorporar valores, no podían dar cuenta de los hechos. Al respecto dice Putnam: “¿Cómo puede haber ‘hechos de valor?’” Al fin y al cabo carecemos de órganos sensoriales para percibirlos. Podemos explicar cómo percibimos el *amarillo* porque tenemos ojos, pero ¿qué órgano sensorial percibe los valores? La debilidad de este argumento reside –dice éste– en su ingenuidad acerca de la percepción. Si bien las percepciones de amarillo pueden presentar

de hecho un grado mínimo de información conceptual, incluso la percepción del color parece presuponer, no la mera posesión de ojos, sino un proceso de adquisición de la habilidad de discriminar colores.

Pero considérese la pregunta análoga: ¿Cómo podemos llegar a distinguir que alguien está *eufórico*? Al fin y al cabo, carecemos de órganos sensoriales para percibir la euforia”. El hecho es que podemos decir de otras personas que están eufóricas, y a veces incluso podemos *ver* que lo están, pero sólo cuando previamente hemos adquirido el *concepto* de euforia. La percepción no es inocente: consiste en ejercitar nuestros conceptos, en ejecutar lo que Kant llamaba nuestra “espontaneidad”. Una vez adquirido el concepto de la euforia puedo ver que alguien está eufórico y, de modo similar, una vez que he adquirido el concepto de persona simpática, maliciosa o amable puedo ver a veces que alguien es simpático, malicioso o amable. Estos conceptos son a buen seguro falibles, pero los pragmatistas nunca han creído en la infalibilidad, ni en la de la percepción ni en la de ninguna otra.

Para seguir con lo que llevamos dicho y tal como asevera Putnam: “(...) los nuevos conceptos llevan consigo la posibilidad de formular nuevas verdades. Así, si la idea de una ‘verdad final’ petrificada carece de sentido en la ciencia, aún tiene menos en la ética y el derecho. Pero de ahí no se sigue que no podamos hablar de verdad o incluso de objetividad” (Putman: 2004: 130). Lo importante a destacar, entonces, es que no hay aquí *verdad alguna trascendente al reconocimiento*, ni precisamos mayor fundamento para considerar que los “juicios de valor” son susceptibles de verdad o falsedad que el hecho de que podamos considerarlos, y de hecho los consideramos, susceptibles de aseverabilidad y denegabilidad justificadas (Putman: 2004: 132). En todo caso, lo que demanda Putnam es que debemos tomar en cuenta que lo que vale para la investigación en general, vale para la investigación ética en particular (Putman: 2004: 157).

Nuestra hipótesis de trabajo es, entonces, que la característica fundamental de las revoluciones

políticas, más que una violencia a la cual se recurre ante la imposibilidad de imponer retórica y persuasivamente los nuevos conceptos a través de los cuales se pretende interpretar ahora la realidad o modificar la relación que se tiene con ella, está constituida por el cambio conceptual y de lenguaje que tiene lugar en esos momentos, ya que estamos convencidos, como lo está Umberto Eco (1990: 417), que “la producción de signos desencadena fuerzas sociales y más aún, representa una fuerza social en sí misma”. Que las revoluciones políticas se producen cuando un grupo social trata, a través de los diferentes recursos signícos, de hacer universal sus particulares creencias y valores. Que así como en las ciencias positivas nuestra visión está mediada por conceptos provenientes de las teorías, en el aspecto social nuestra visión estará mediada por conceptos que provienen de nuestras creencias ideológicas. Y que nuestros hechos sociales no dejan de ser tales porque estén mediados por valores, ya que también lo están los que hacen referencia a los objetos.

Volviendo a lo que hemos llamado “nuestra particular esquizofrenia”, podemos decir que esa proliferación de juicios que se refieren a esas dos supuestas realidades pueden ser considerados “verdaderos” o “falsos” por el auditorio y la sociedad en general, pero para ello no sólo ésta deberá juzgar lo que ellos tienen de racionales (para ser aceptados por todo ente provisto de razón) sino, también, y debido a la misma carga valorativa que incluyen, lo que tengan de razonables, esto es, de apropiados, de sensatos, convenientes, etc., al ajustarse, o no, a las nuevas realidades que se han ido configurando por la interacción (roce) y comunicación que se da entre los diferentes grupos e intereses, lo que estaría apuntando definitivamente a la antigua *phrónesis* de los griegos. Es decir, parafraseando a Habermas podríamos afirmar, entonces, que la verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar no sólo un consenso racional sino también razonable sobre lo dicho (1976:121).

BIBLIOGRAFÍA

1. ARENDT HANNAH (2006) *On Revolution* New York: Penguin Classics.
2. CORTINA ADELA. (1994) *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Prólogo de José Luis Aranguren Madrid, Anaya.
3. ECO, Umberto: (1990) *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Editorial Lumen, Barcelona.
4. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. (2004). Textos, conceptos y discursos políticos en perspectiva. *Ayer*, N° 53, pp. 131-151.
5. _____ (2011) *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, J. Fernández Sebastián y G. Capellán de Miguel, eds., Santiago de Chile, Globo Editores, 2011,
6. FENICHEL PITKIN, Hanna (1984) Wittgenstein: el Lenguaje, la Política y la Justicia, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
7. HABERMAS, J. (1987): *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid: Taurus (original, 1985).
8. KOSELLECK, REINHART. (1993) *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, traducción de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós.
9. KOSELLECK, R. Y GADAMER, H. G. (1987). *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós
10. KUHN, Thomas. (1998). *La Estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
11. MANNHEIM, KARL (1936). *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Translated by Louis Wirth and Edward Shils. New
12. MARCUSSE (1970) *Ética de la revolución*. Madrid Ed. Taurus,
13. NIETZSCHE, FRIEDRICH (1963), *Obras completas de Nietzsche*, Buenos Aires, Aguilar, vol. V. _____ (1998), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial.
14. PERELMAN, CHAÏM; OLBRECHTS-TYTECA, Lucía. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid, Editorial Gredos, 1989
15. PUTNAM, Hilary, *El desplome de la dicotomía hecho / valor y otros ensayos*, traducción de Francesc Forn i Argimon, Barcelona, Paidós Ibérica, S.A., 2004
16. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (2005), “El ocaso de las revoluciones”, en *El tema de nuestro tiempo / La rebelión de las masas*, Porrúa, México.
17. RORTY, Richard (1995) *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos
18. VAN DIJK, T. A (1998). *Ideology: A multidisciplinary approach*. London, England UK: Sage Publications.