

LA CORRUPCIÓN IDEOLÓGICA DEL LENGUAJE EN LAS CIENCIAS PRÁCTICAS

POR

JUAN ANTONIO WIDOW

La caracterización de lo que es la ideología, o el pensamiento ideológico, y por lo mismo del lenguaje que le es propio, puede basarse en ciertos rasgos claros, y hasta obvios, pero encara simultáneamente dificultades nacidas del hecho de que no es posible establecer un parangón unívoco de ese sistema de pensamiento con las formas naturales del entender y del habla humanos.

Lo claro es que la ideología es un sistema coherente de ideas, nacido de la subjetividad autónoma del pensamiento, sistema mediante el cual se pretende anticipar o prefigurar, de un modo completo, la realidad. Se trata, ciertamente, de la realidad del hombre, social e individual, pero esto no supone que la ideología se refiera a algo particularizado, pues en esa prefiguración, concebida de un modo absoluto, es decir, sin referencia a lo que la realidad ya es, sino apuntando únicamente a lo que *debe* o *ha de ser*, está comprendido todo, desde Dios hasta las últimas cosas del mundo material. Todo tiene sentido solamente como punto de referencia dentro de la interna coherencia del sistema ideológico.

Lo que es más difícil es percibir cómo se entiende el pensamiento ideológico a sí mismo. Pues no se trata de una *teoría*, ni en el sentido original del término, como conocimiento especulativo de lo que son las cosas, ni en el moderno, como hipótesis científica. Tampoco es la ciencia práctica cuyo objeto es el orden de la conducta humana respecto de un fin, pues para la ideología no hay fin que trascienda al propio sistema: todo es inmanente a él. Tampoco es, en estricto sentido, conocimiento *poiéti-*

co, aunque con éste es con el cual tiene mayores afinidades: pero no lo es, porque la *poiesis* humana se funda en el conocimiento y en la aceptación de la naturaleza propia de la materia sobre la cual y con la cual se trabaja. En cambio, la ideología, si bien se entiende a sí misma como el ejemplar perfecto de lo que debe ser esa realidad a la cual se aplica, no considera que esta realidad tenga suficiente consistencia presente como para que sea respetada o, simplemente, tomada en cuenta. Lo que propone la ideología es la utopía, en su estricto sentido y con plena conciencia de lo que es. Por lo mismo, la materia a la cual se ha de aplicar es la nada, o su equivalente.

Han existido o existen en el mundo moderno diversas ideologías, pero todas ellas provienen de una matriz común. En razón de esta identidad de origen, se articulan entre sí como distintas versiones de un mismo patrón: aquel según el cual la subjetividad del hombre queda erigida en principio absoluto, principio que es reconocido como el de la libertad individual, o independencia del hombre respecto de toda norma o ley que le sea superior y extrínseca. Algunas ideologías entienden la libertad del individuo como algo presente, de acuerdo a lo cual debe constituirse la sociedad. Otras la conciben como algo futuro, hacia lo cual se ordena un proceso global de liberación.

Estimo que se puede reconocer el origen del pensamiento ideológico, tal cual se ha dado en Occidente a partir del siglo xviii, y sin ignorar otros antecedentes secundarios, en la secularización de dos ideas básicas de la Reforma protestante: la negación de la existencia de libre albedrío en los hombres, y la afirmación de que el justificado por obra de Dios goza de una "libertad del cristiano" en virtud de la cual se halla totalmente desligado de leyes o normas, incluido el Decálogo. Esta libertad, según su primera expresión en Lutero, se funda en que la salvación del cristiano, que es indefectiblemente suya gracias a la acción justificadora de Dios en él, y que se produce con total independencia de obras a las cuales pudiera atribuirse mérito o culpa, lo identifica con el bien. No depende el cristiano, para ser bueno, del cumplimiento de mandamientos u obligaciones, pues lo es por la bondad divina que se ha instalado en su subjetividad, que se ha apoderado

de ella y que le da una completa seguridad interior de su condición de hombre ya justificado. "Por esto —escribe Lutero— estas dos fórmulas son verdaderas: «las obras buenas y justas no hacen jamás a un hombre bueno y justo, pero un hombre bueno y justo hace buenas obras. Las obras malas no hacen a un hombre malo, pero un hombre malo hace malas obras»; de modo que la persona debe ser siempre previamente buena y justa, antes de realizar cualquiera buena obra, y las buenas obras de ahí siguen, y provienen de una persona justa y buena" (1).

Calvino recoge fielmente el pensamiento de Lutero sobre este tema, y habla de la "libertad cristiana" para referirse a aquella de la cual goza el que ha sido justificado por Dios (2). Pero, además, la secularización de esta idea de la libertad ya está presente en el mismo Calvino, para quien la sociedad civil se identifica en el hecho con la Iglesia o sociedad de los elegidos. Y, por su parte, la influencia del calvinismo en la Reforma inglesa se muestra con claridad en las sucesivas confesiones o profesiones de fe del anglicanismo, formuladas por quienes tenían el poder político: principalmente se comprueba tal influencia en *The Lambeth Articles*, de 1595, en *The Irish Articles*, expresión de la fe que debía ser impuesta a los irlandeses, de 1615, y en *The Westminster Confession of Faith*, de 1647. Es allí, en Inglaterra, donde en la segunda mitad del siglo xvii se expresa como ideología secular, y no ya como dogma de fe religiosa, el principio de la libertad individual, traducción al mundo civil de la "libertad del cristiano" de Lutero y de la "libertad cristiana" de Calvino.

La sociedad humana, según este principio, sólo puede existir como efecto de un pacto o acuerdo de los individuos autónomos. En caso contrario, no es sociedad, sino opresión de unos indivi-

(1) "Drumb seyn die zween spruech war: «Gutte, frum werck machen nymmer mehr ein guten, frumen man, sondern eyn gutt, frum man macht gutte, frum werck. — Boesze werck machen nymmer mehr eyenen boeszer man, sondern ein boeszer man macht boesze wercke, alsoz das allweg die person zuvor musz gut und frum sein vor allen guten wercken, und gutte werck folgen und auszgaht von der frumen, gutten person" (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Aubier, Paris, 1955, pág. 284).

(2) *Institution de la Religion Chrestienne*, III, 19.

duos, los más fuertes, sobre otros. Es un pacto concebido como causa constitutiva de la sociedad: de la única sociedad, homogénea y uniforme, pues la libertad individual no admite las concretas dependencias en virtud de las cuales se desenvuelve la vida de las sociedades reales, por lo menos no las admite como dependencias *naturales* de los hombres. Difiere profundamente este pacto, que reconoce como único antecedente la naturaleza pre-social e independiente del individuo, de los pactos de señoría y vasallaje característicos de la sociedad feudal, pues éstos nunca pretendieron dar esencia a la sociedad, como es el caso de los concebidos por Hobbes y por Locke, sino sólo establecer en quiénes había de radicar la potestad, en qué términos y con qué limitaciones: una potestad cuya naturaleza estaba ya definida por la ley natural.

La libertad individual es, pues, el nombre que se da a la subjetividad autónoma. Es una libertad que consiste en la ausencia de cualquier obligación o deber de obediencia que no provengan del mismo individuo ni estén determinados por él. Rousseau expresa bien esto cuando dice que "se trata de encontrar una forma de asociación... en virtud de la cual cada uno, al unirse a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo, y permanezca así tan libre como antes" (3). Es la libertad que, según escribe John Stuart Mill, "comprende, en primer lugar, el dominio interno de la conciencia, exigiendo la libertad de conciencia en el sentido más amplio de la palabra, la libertad de pensar y de sentir, la libertad absoluta de opiniones y de sentimientos, sobre cualquier asunto práctico, especulativo, científico, moral y teológico" (4).

Pero esta libertad individual, que es postulada como principio dogmático y con un valor absoluto, aparece complementada, en sus ideólogos, como en el mismo Stuart Mill, con la afirmación de la inexistencia en los hombres del libre albedrío: sus actos son efectos necesarios de causas externas, cuya complejidad nos impide —por el momento— preverlos y controlarlos

(3) *Du contrat social*, I, 6.

(4) *On liberty*, I.

con certeza y seguridad. Friedrich von Hayek dice, refiriéndose a esta condición del hombre, que "nuestra idea respecto de este asunto... es que al llamar «libre» su acto no sabemos qué lo determinó, pero no que no fuera determinado por algo" (5).

Se trata, en consecuencia, de un voluntarismo absoluto, es decir, de una voluntad pura, que crea o pone por sí misma su objeto, y que no depende, por tanto, de la razón para determinarse. No es que quiera lo que es bueno; es que lo que quiere, por quererlo, es bueno. Es por esto por lo que no tiene cabida en la ideología la admisión de una libertad de albedrío, a causa de que ésta implica un juicio del entendimiento práctico acerca de lo que es objetivamente bueno o malo, justo o injusto. La libertad de albedrío supone la volición de un fin, que trasciende el mismo acto de quererlo, e implica el discernimiento, con vistas a la elección, acerca de lo que se ordena a tal fin: hay, en todo el proceso de la elección, inserta en él una inteligibilidad, una *razonabilidad* que le es inseparable y que da forma al acto voluntario. Pues bien, esto no es admitido por el principio de la libertad individual, como no lo era para la libertad del cristiano de Lutero, pues no se acepta el orden de la voluntad a un bien que, en su objetividad, de algún modo la obligue.

Lo que en Lutero se trató, inicialmente, de una vía de escape para una insoportable tensión interior, por no producir las obras —la observancia rigurosa de una regla de vida religiosa y de actos de penitencia— el fruto que se esperaba de ellas —la paz del alma por la ausencia de las tentaciones de la carne—, se transformó en la matriz de las ideologías modernas: un determinismo de la voluntad por la acción en el sujeto de causas extrínsecas —lo que tradicionalmente ha sido llamado *coacción*—, unido a la proclamación de la libertad absoluta de ésta, consistente en su completa independencia de ley o norma que no emane de ella misma.

Un voluntarismo de esta índole no puede sobrevivir si se circunscribe al ámbito particular de las voluntades singulares de los hombres. Requiere, para ser absoluto, de universalidad, es decir,

(5) *The constitution on liberty*, I, 5, 3.

de un sujeto único, no particular sino global, total, cuya voluntad ha de ser el resultado de la refundición de las voluntades individuales. Cada particular ha de tener a ésta como única voluntad suya, de modo que todos los actos y determinaciones de la voluntad global sean actos propios de cada individuo, por lo cual nunca podrá hallarse en oposición a lo que quiere ese *Leviathan*. Es justamente Hobbes quien manifiesta cómo ha de darse esta identificación con la voluntad absoluta, cuando escribe que "nada puede hacer un representante soberano a un subdito, con cualquier pretexto, que pueda propiamente ser llamado injusticia o injuria" (6), por la sencilla razón de que nadie puede cometer injusticia contra sí mismo.

Esta sublimación de las voluntades particulares en la absoluta soberanía de la voluntad única no es doctrina sostenida solamente por ideologías radicales, como las de Hobbes, Rousseau o Marx. También se encuentra, por lo menos implícita, en las otras versiones de la ideología: por ejemplo, en lo que Maritain propone como voluntad autónoma del pueblo (7); o en lo que para Von Mises es la economía de mercado, tendencia colectiva única e impersonal, único ámbito en el cual los hombres pueden ser libres (8).

¿Cuál es el lenguaje propio del pensamiento ideológico? Se puede observar desde ya que no es simplemente otro idioma, traducible en términos de normal inteligibilidad. Cambia allí el supuesto mismo de la inteligibilidad del lenguaje. No es un lenguaje con *sentido*, pues no es signo del *logos*, del verbo interior. ¿Cómo puede hablarse, entonces, de un lenguaje, si no se encuentran ahí las condiciones esenciales de la palabra humana? Esta es, precisamente, la cuestión, pues la ideología usa el lenguaje normal de los hombres, pero desconociendo aquello en que funda su sentido, el *logos*.

El lenguaje de la ideología no es significativo, la palabra allí no es signo, sino, en su intención más profunda, *poiesis*. No es

(6) *Leviathan, or the matter, form and power of a Common-wealth ecclesiastical and civil*, II, 21.

(7) Véase *El hombre y el Estado*, I, VII.

(8) *La acción humana. Tratado de economía*, IV, 15, 5.

significativo, porque el acto de la voluntad pura no tiene inteligibilidad, no debe servidumbre a lo que la razón le presenta. Lo que hay que manifestar no es, en consecuencia, *lo que se quiere*, en cuanto objeto de suyo apetecible, sino el querer mismo, del cual su objeto es sólo un accidente. El problema es que el acto de la voluntad no es, en cuanto tal, manifestable. Por esto, la terminología ideológica se constituye ella misma en fuente de sentido: no es otra cosa lo que hay que manifestar mediante el signo de la voz, sino que es la voz, en su mismo hecho de ser proferida, la que ha de engendrar formas y conductas. Es lo propio del lenguaje de la magia, con la diferencia de que en la ideología no es la realidad física de las cosas lo que ha de ser trasmutado, sino el alma de las personas, sus conciencias.

Los postulados ideológicos no son, en sentido estricto, enunciaciones, pues no pretenden ser expresiones de *lo que es* algo independientemente de su conocimiento. Es decir, no corresponden a principios del saber especulativo: sin embargo, se presentan como dotados de la misma certeza e infalibilidad que tienen los principios de suyo evidentes. Por otra parte, tampoco pretenden ser principios del saber práctico, aunque tomen la forma, a veces, de los actos de imperio. Pero no son tales, pues no se ordenan a exigir, como respuesta, un acto de obediencia, ya que éste supone, en quien obedece, voluntad propia. No son tampoco una expresión de deseo o de esperanza, ni una mera propuesta o proyecto: es decir, no se trata de algo cuya corroboración o actualización haya de darse en eso que los hombres comunes llaman realidad. Si es proyecto, lo es de una realidad nueva cuyo proceso de construcción no depende de contingencias humanas, sino de una necesidad que es immanente a la misma expresión ideológica.

Este lenguaje no es el de la norma o el consejo, sino el de las definiciones dogmáticas; aunque el asentimiento exigido no sea propiamente de fe, sino el de la evidencia de los principios. El que adhiere a la ideología debe pensar y manifestarse *como si* los postulados ideológicos fuesen verdades primeras y absolutamente ciertas. Ese *como si* es la clave del pensamiento y del lenguaje ideológicos: Alain Besançon decía que el auténtico comunista

no es el ingenuo que cree que las doctrinas del partido sean verdaderas, sino aquel que piensa y actúa en todo *como si* fuesen verdaderas (9).

Por esto, el lenguaje es lo central de la ideología; o es, como dice el mismo Alain Besançon, hablando del comunismo, lo *único real* de la ideología: "la ideología —escribe— es un sistema verbal, basado en palabras y que de ellas se nutre. Darle palabras, ceder en el sentido de éstas, equivale a otorgar lo único que para la ideología es real" (10). La ideología es un sistema *glotológico* cuya única verdad es el poder puro: puro en cuanto desligado completamente de finalidad, de sentido o de razón. Lo cual no es sino la consecuencia de la afirmación de la libertad individual como principio absoluto.

¿Qué lugar puede tener el *diálogo* en el pensamiento ideológico? Es una propiedad del lenguaje humano, pues es éste la vía de comunicación del *logos*. De lo cual se puede inferir que es absolutamente imposible para el lenguaje ideológico, pues no existe ahí el supuesto del *logos* común. Por ello, la aceptación del diálogo propuesto desde las ideologías es entrar de lleno en la radical falsedad propia del sistema, concediéndole, sin embargo, legitimidad a su lenguaje, lo cual es lo mismo que enajenar el propio entendimiento. Esto se ha comprobado reiteradamente —y sin escarmientos— en los tratos con el comunismo.

Pues es indudable que es en el comunismo donde se dan en su forma más completa y consecuente los caracteres propios del pensamiento ideológico. Pero la cuestión es: ¿ocurre lo mismo con las otras ideologías? Lo que se puede sostener, y sin lugar a dudas, es que en las demás ideologías, en la medida en que allí se siga la lógica propia del sistema, es decir, en la medida en que se sea consecuente con el carácter ideológico del postulado del cual se parte, se confirman los mismos caracteres. Esa medida, ciertamente, puede variar, gracias a las inconsecuencias que suelen darse en la vida de los hombres. En ésta se impone en muchos aspectos, y por necesidad, la ley de su naturaleza, como

(9) *Breve tratado de soviología*, Rialp, Madrid, 1977, pág. 199.

(10) *Ibid.*, pág. 111

condición para su normal supervivencia: siempre que es consecuente con esta ley, la persona le hurta el cuerpo a la implacabilidad del sistema ideológico. Es posible a veces entablar con algún adscrito a una ideología un diálogo fructífero acerca de las condiciones del tiempo, por ejemplo, sobre todo si en su juventud ha recibido una educación civilizada.

Con un auténtico comunista, en cambio, caer en la inconsecuencia de ese diálogo trivial y por lo mismo humano es imposible. Trotsky, al ser vencido por la facción stalinista, declaraba al Congreso del partido realizado en Moscú, en 1924: "no se puede tener razón en contra del partido. No se puede tener razón más que con el partido, pues la Historia no nos ha dado otra posibilidad de realizar la verdad" (11). Es el retrato más acabado de una mente formada en la ideología e identificada completamente con ella: es el espíritu que llevó a tantos comunistas a confesar públicamente sus culpas y a impetrar su propia condena. Es un espíritu —hay que hacer la observación— plenamente vigente hoy, a pesar de la mentada "caída del comunismo", de un comunismo que se mantiene muy erecto en China, en Vietnam, en Cuba, y en muchas de las principales instituciones académicas y culturales de Occidente.

Ese poder independiente y absoluto del cual es expresión el lenguaje ideológico tiene dos caras: por una parte se muestra en él la faz radiante de la realidad perfecta, de la felicidad completa del hombre que ha hallado su libertad. Por la otra, está presente en él la amenaza siempre latente de la desgracia de quien no acierta a identificarse con lo que es ese lenguaje. Es lo que expresaba Robespierre: "la primera máxima de vuestra política debe ser el principio rector de que el pueblo debe ser conducido por medio de la razón, pero los enemigos del pueblo por medio del terror" (12). La función normal del terror como mani-

(11) Citado por IGOR CHAPAREVITCH, *El fenómeno socialista*, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1978, pág. 249.

(12) Citado por J. L. TALMON, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México, pág. 131. Casi en los mismos términos daba sus directivas, como cabeza del partido, Mao-tse-tung: "La dictadura democrática popular emplea dos métodos. Con los enemigos, emplea la dictadura, es decir, no les permite, por el

festación del poder ideológico está claramente explicada por Saint-Just: "El terror no es otra cosa que la justicia pronta, severa, inflexible; es por tanto una emanación de la virtud" (13). El que es libre sigue en todo a la voluntad general, pues ésta es su voluntad. El otro, aquel que —en palabras de Rousseau— "rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre" (14).

El terror, en cuanto es una de las caras propias de la ideología, se muestra con claridad en aquellos sistemas que han empleado la violencia física como instrumento ordinario para imponerse. Por lo mismo, no parece ser propio de las ideologías reconocidas como más *liberales*. No lo es, en efecto, en cuanto a los métodos para procurarlo, que parecen ser exclusivos del jacobinismo y de las ideologías directamente derivadas de él, como el comunismo y el nacional-socialismo. Sin embargo, les es inevitable a esas ideologías *liberales* el tener y mostrar las dos caras. Es decir, les es inevitable que, junto a la promesa cierta del bien para quienes aceptan el postulado ideológico, se muestre de algún modo la desgracia que se sigue de no aceptarlo. Y esta desgracia debe inspirar temor, pues de otro modo la ideología se muestra impotente, lo cual es directamente contrario a su naturaleza.

No se trata necesariamente de un temor específico: a la delación, a los procedimientos policiales, a los campos de concentración o a la muerte. Se trata más bien de ese temor difuso, que es muy característico del *hombre-masa*, a quedar fuera de la corriente, a señalarse y llamar la atención como el que no está al

tiempo que sea necesario, tomar parte en las actividades políticas, y los obliga a obedecer las leyes del gobierno popular, a trabajar y a transformarse en gente nueva mediante el trabajo. Con el pueblo, por el contrario, emplea la democracia y no la coacción; es decir, le permite participar en las actividades políticas y no lo obliga a hacer esto o aquello, sino que lo educa y persuade por medios democráticos" (*Citas del Presidente Mao-tsetung [Libro rojo]*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1972, págs. 44-45).

(13) *Ibid.*, pág. 126.

(14) *Du contrat social*, I, 7.

día, como el que no está en las posiciones de vanguardia. Es un temor alimentado muy eficazmente por los medios de comunicación masiva, y que induce a aceptar siempre el *slogan* vigente, a pensar y a expresarse de acuerdo con él; *slogan* que casi siempre no es otra cosa que la expresión esquematizada del postulado ideológico. Piénsese sólo en el efecto principalmente psicológico, y no racional ni propiamente significativo, causado por el uso —que por lo reiterado e insistente llega a ser agresivo— de términos como *derechos humanos*, *democracia*, *libertad* y otros. Piénsese además en el trato que dan los medios de comunicación de masas a quienes de algún modo son mostrados como contrarios a los derechos humanos, a la democracia y a la libertad.

Se crea de esta manera, y mediante dicho temor difuso, un vacío de saber verdadero, de verdades socialmente reconocidas, vacío que es el único terreno apto para que el poder ideológico se instale. No son ajenos a este temor, sino víctimas especiales suyas, los llamados *intelectuales* de Occidente, que se han transformado —en universidades, medios de comunicación, organismos llamados no-gubernamentales y otras instituciones— en principales agentes propagadores del poder ideológico.

También es propio de los ideólogos ajenos a los rigores del jacobinismo el plantear sus postulados según el mismo esquema fundamental: en primer término, el principio cierto, infalible y dogmático; luego, el anuncio del bien o de la felicidad que han de alcanzar aquellos que se identifican con el principio; por último, la desgracia que amenaza a quienes no aceptan el principio.

Para Ludwig von Mises, el principio se declara así: "no hay más libertad que la engendrada por la economía de mercado" (15). De esto se sigue que "si por doquier fueran reconocidos los principios de la economía de mercado, no habría jamás necesidad de recurrir a la guerra y los pueblos vivirían en perpetua paz tanto interna como externa" (16). Pero la amenaza debe manifestarse como consecuencia necesaria: "Quien ame la libertad ha de hallarse siempre dispuesto a luchar hasta la muerte contra aquellos que sólo descan suprimirla" (17).

(15) *Op. cit.*, pág. 434.

(16) *Ibid.*, pág. 432.

(17) *Ibid.*, pág. 433.

En Jacques Maritain también se destacan con claridad la proclamación del principio, el anuncio de la promesa y la advertencia de la amenaza. La proclamación del principio está escrita en *El hombre y el Estado*: "Con la democracia ha iniciado la humanidad el único camino auténtico, o sea el de la racionalización moral de la vida política; en otros términos: el camino hacia la más elevada realización terrestre de que sea capaz el hombre en este mundo" (18). Lo cual implica que "sea cual fuere el régimen político, tanto democrático, como monárquico o aristocrático, la única filosofía verdadera es la filosofía democrática" (19). A continuación, se anuncia la promesa de lo que se reserva a quienes hacen suya la filosofía democrática: "¿Y a qué otra meta habríamos de aspirar sino a la perfección? Este ideal supremo es el ideal mismo de una auténtica democracia, de la nueva democracia, cuyo advenimiento esperamos" (20). Por último, se cierra la inevitable amenaza sobre aquellos que no son demócratas de corazón: "Las gentes que recuerden las lecciones de la historia sabrán que una sociedad democrática no tiene que ser una sociedad indefensa en la que los enemigos de la libertad puedan conducirla mansamente al matadero, en nombre de la libertad. Precisamente por ser una república de hombres libres deberá defenderse con especial energía frente a aquellos que, fuera de principios, se niegan a aceptar e incluso trabajan para destruir los fundamentos de la vida en común de dicho régimen, fundamentos que no son sino la libertad y la práctica secular expresada en la carta democrática" (21).

Quien ponga atención a la índole de este lenguaje, se puede dar cuenta sin mucho esfuerzo que su intencionalidad no es la de manifestar una verdad que se ha descubierto o reconocido, y que tampoco es la de ordenar una conducta respecto de un finalidad, de un bien real identificado como tal. Es decir, según ya se ha

(18) *Op. cit.*, Ed. del Pacífico, Santiago de Chile, 1974, pág. 91.

(19) *Ibid.*, pág. 170.

(20) *Humanismo cristiano*, en "Lecturas escogidas de Jacques Maritain", selección por Donald e Idella Gallagher, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1974, pág. 198.

(21) *El hombre y el Estado*, ed. cit., pág. 154.

observado, no es el lenguaje propio de las ciencias especulativas, ni tampoco el de las ciencias prácticas. Este último tiene como destinatario, o punto de referencia, al hombre real y singular, dotado de libre albedrío y, por tanto, vinculado a quien ejerce el imperio por la virtud moral de la obediencia. Es una vinculación entrañable, a la cual da forma la virtud de la justicia y que es susceptible de ser reafirmada por el lazo aún más estrecho de la caridad. Lo cual es completamente ajeno al lenguaje antes citado de los ideólogos, puesto que lo es a sus supuestos: es imposible que en el ánimo de quien se identifique con el espíritu de tal lenguaje anide la caridad, o simplemente el amor de benevolencia, pues éste no puede tener como objeto abstracciones, ideales ni, menos aún, el vacío que hay tras palabras sustentadas sólo en el poder de una voluntad pura y única.

Hay una sideral distancia entre uno y otro, entre el lenguaje ideológico y el lenguaje normalmente referido a la conducta de los hombres en su singularidad concreta y personal. Sin embargo, el lenguaje ideológico busca suplantar, dondequiera se instale, al lenguaje propio de las ciencias prácticas. Lo que ocurre es que es absolutamente imposible que ambos convivan, e incluso que simplemente coexistan. El peligro está en que la ideología usurpa el lenguaje de las ciencias prácticas, cambiándole el alma: de lenguaje vivo, fecundo, éste se transforma en la "lengua de madera" propia de la ideología. Pero la posibilidad del engaño, sobre todo cuando se ha descuidado el fortalecimiento de las defensas, que no consiste en otra cosa que en la alimentación de la ciencia práctica por las virtudes morales, siempre está latente.

Cuando se ha contraído el contagio de la mentalidad ideológica y de su lenguaje —contagio que en sus inicios suele darse en forma bastante sutil, debido al mimetismo ya señalado—, desaparece, agostado en sus raíces, el sentido propio del lenguaje de las ciencias prácticas. Se pierde lo que es esencial a él: ese apuntar a lo que no tiene adecuada expresión en palabras, al acto que se realiza en la singularidad y en la contingencia. La ideología petrifica el lenguaje del saber práctico, pues lo despoja de su alma. El lenguaje propio de la norma, del consejo, de la deliberación, es suplantado por la exhortación dirigida a una colectivi-

dad indeterminada, o por el llamado a conciencias impersonales, o por la proclamación de ideales abstractos, o por la imposición arbitraria y despótica, dirigida al sentimiento y a la reacción emotiva, no a la razón y a la voluntad libre, de determinadas actitudes o conductas.

Es en las ciencias prácticas, por consiguiente, y en sus supuestos, donde se encuentra el antídoto eficaz contra la seducción del lenguaje ideológico, que transforma en estatuas de sal a quienes ceden a la tentación de tratar con él. El lenguaje de las ciencias prácticas no es el de los esquemas abstractos, ni el de los sistemas cuya única verdad es su lógica interna, y que aprisionan a quienes se le entregan hasta ahogar del todo su espíritu. Ese lenguaje es, por el contrario, el de lo real, de lo que tiene singular existencia, es el del hombre en su contingencia y en su trascendencia, es el del libre albedrío, el de las virtudes morales y el de la prudencia. Por lo mismo, es el lenguaje de la medida y del orden. El lenguaje ideológico, en cambio, es por su misma naturaleza desmedido, exorbitado: busca ser aplastante, y por ello le es imposible acercarse en su expresión al pulso real de la vida humana. Ha buscado ser un lenguaje absoluto, y ha logrado serlo del único modo como puede darse lo absoluto en la existencia de una creatura: como el absoluto de la nada. Pero es una nada que seduce y encanta a los espíritus que de alguna manera se han vaciado del amor a la verdad.

Si buscamos disposiciones del alma adecuadas a esta mentalidad ideológica, encontramos aquello a lo cual Nietzsche dió nombre y que ha sido agudamente explicado, en sus caras psicológica y moral, por Max Scheller y por Gregorio Marañón (22): el resentimiento. Es el estado interior del alma que se vuelve a sí misma no para conocerse, sino para compadecer su propia y connatural condición de víctima de un agravio infinito, el que le están continuamente ocasionando los *otros* por ser otros, es decir,

(22) GREGORIO MARAÑÓN, *Tiberto o la historia de un resentimiento*, Espasa-Calpe, Madrid; reproducido en revista "Sepa", Santiago de Chile, n.º 1, 15 de diciembre de 1970; MAX SCELLER, *El resentimiento en la moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944.

por no ser proyecciones dóciles de la subjetividad propia. Es un agravio cuya vindicación completa es por lo mismo imposible, y que, así, nunca se sacia de imponer a los hombres las penas que les corresponden en razón de esa culpa que, por indeterminada, es al mismo tiempo inasible, indefinible e inagotable.

“La maravillosa aptitud del espíritu humano para eliminar los componentes desagradables de nuestra conciencia —escribe Marañón— hace que, en condiciones de normalidad, el dolor o el sentimiento, al cabo de un tiempo, se desvanezcan. En todo caso, si perduran, se convierten en resignada conformidad. Pero, otras veces, la agresión queda presa en el fondo de la conciencia, acaso inadvertida; allí dentro, incuba y fermenta su acritud; se infiltra en todo nuestro ser y acaba siendo la rectora de nuestra conducta y de nuestras menores reacciones. Este sentimiento, que no se ha eliminado, sino que se ha retenido e incorporado a nuestra alma, es el «resentimiento» (...) El resentimiento es incurable. Su única medicina es la generosidad. Y esta pasión nobilísima nace con el alma y se puede, por lo tanto, fomentar o disminuir, pero no crear en quien no la tiene... Parece a primera vista que como el resentido es siempre un fracasado —fracasado en relación con su ambición—, el triunfo le debería curar. Pero, en la realidad, el triunfo, cuando llega, puede tranquilizar al resentido, pero no le cura jamás. Ocurre, por el contrario, muchas veces, que, al triunfar, el resentido, lejos de curarse, empeora. Porque el triunfo es para él como una consagración solemne de que estaba justificado su resentimiento. Y esta justificación aumenta la vieja acritud. Esta es otra de las razones de la violencia vengativa de los resentidos cuando alcanzan el poder, y de la enorme importancia que, en consecuencia, ha tenido esta pasión en la Historia” (23).

Si el resentimiento sólo puede tener remedio, según Marañón, en la generosidad, ésta supone el olvido de sí mismo, supone el esfuerzo voluntario por trascender la propia subjetividad, supone el amor de benevolencia que es el principio vital

(23) *Op. cit.*, págs. 1 y 5.

de las virtudes morales. Es el remedio que borraría el resentimiento, porque haría volver al resentido a la realidad, propia y de los demás, le devolvería el verdadero sentido de la medida y del orden. Porque la ideología es, en sus profundidades, la venganza de aquel que no ha querido reconocer su condición de creatura.