

Resumen

Debido a que la Modernidad recobró el prestigio de la democracia como régimen, la democracia se erigió como una revolución en las soterradas formas absolutistas de poder, al tiempo que se constituyó como el significante del “sufragio universal”, la “representación”, las “mayorías”, la “igualdad política...”. Sin embargo, todo indica que estos nuevos significados de carácter liberal no son coherentes con las auténticas cualidades del término “democracia” y que al parecer la creencia de que vivimos regidos por gobiernos democráticos no es más que un espejismo. Con el objetivo de elucidar la tensión entre los significados antiguos y modernos del significante “democracia”, y puesto que de la armonía de los signos dependen las realidades que se transforman en el mundo de la vida, se propuso relacionar por medio del método sintético dos categorías superficialmente aisladas e incompatibles: la idea de democracia y el signo lingüístico. Igualmente, en el escrito se trazaron vasos comunicantes con las categorías de ética y moral, bajo la hipótesis de que mientras la ética inspira a reflexionar sobre los significados, en este caso, las cualidades de “sufragio universal”, “representación”, “expresión de mayorías” e “igualdad política” que se le han endilgado a la democracia; la moral incita a sacralizar los significados, esto es, la forma de gobierno democrática por el solo hecho de ser antigua, independiente a los significados atribuidos. Finalmente, se logró concluir que la democracia moderna es una anulación de la acción humana, un espejismo en el cual coinciden lo bueno y lo injusto, la moral y la negación de la ética.

Palabras clave

Democracia representativa, signo lingüístico, moral, ética, política

Abstract

Because Modernity regained the prestige of democracy as a regime, democracy was erected as a revolution in the buried absolutist forms of power, at the same time that it was constituted as the signifier of “universal suffrage”, “representation”, “majorities”, “political equality ...”. However, everything indicates that these new meanings of a liberal nature are not coherent with the authentic qualities of the term “democracy” and that apparently the belief that we live governed by democratic governments is nothing more than a mirage. With the aim of elucidating the tension between the old and modern meanings of the signifier “democracy”, and since the realities that are transformed in the world of life depend on the harmony of the signs, it was proposed to relate by means of the synthetic method two superficially isolated and incompatible categories: the idea of democracy and the linguistic sign. Likewise, in the writing, communicating vessels were drawn up with the categories of ethics and morals, under the hypothesis that while ethics inspires reflection on meanings, in this case, the qualities of “universal suffrage,” “representation,” “expression of majorities” e “political equality” that have been committed to democracy; morality encourages the sacralization of signifiers, that is, the form

DOI: <https://doi.org/10.18041/2382-3240/saber.2018v13n2.4618>

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2018.

Fecha de evaluación: 9 de mayo de 2018.

Fecha de aceptación: 5 de junio de 2018.



*Artículo de reflexión vinculado al proyecto de investigación titulado “Nuevo programa de posgrado para la formación de operadores transnacionales e interculturales para la defensa de la naturaleza y la construcción de la paz en la Comunidad Andina. Erasmus+Capacity Building in Higher Education”, adscrito al grupo de investigación “Estudios Constitucionales y de la Paz”, de la Universidad Libre-Colombia.

¹ Abogado y especialista en Filosofía del Derecho (Universidad Libre), con estudios en literatura (Universidad Central) y énfasis en edición y corrección de textos científicos. Joven investigador del Doctorado en Derecho de la Universidad Libre y del Grupo de Investigación en Estudios Constitucionales y de la Paz, que lidera la Dra. Lilibiana Estupiñán Achury. Monitor del Área de Derecho Penal de la Universidad Libre, Seccional Bogotá - Colombia (2014-2018). Correo institucional: mateo.romo@unilibre.edu.co
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2914-8602>

of democratic government by the mere fact of being ancient, independent of the meanings attributed. Finally, it was possible to conclude that modern democracy is an annulment of human action, a mirage in which the good and the unjust coincide, morality and the denial of ethics.

Keywords

Representative democracy, linguist sign, morals, ethics, politics

1. Introducción

Anonadados ante la rigidez de los hábitos, los pueblos revolucionan la Historia al tiempo que reemplazan los viejos prejuicios por nuevas ideas; sin embargo, toda revolución comprende una fatídica ironía: ser un hito en la Historia que a la postre se vuelve canon, hasta que futuras generaciones movilizadas por la indignación y el inconformismo coinciden en transformar el paradigma que alguna vez fue revolución de ensueño.

Que una revolución se vuelva canon parece algo ridículo, pero que un canon homogenice y parametrize la vida es algo horroroso. Podría pensarse que fenómenos así no son comunes, no obstante, un ejemplo de *ruptura anquilosada* fue heredado por la Modernidad que, por medio de la democracia representativa, revolucionó las soterradas formas absolutistas de poder al tiempo que impostó una lectura liberal de democracia que terminó por divorciar a la sociedad de la política auténtica.

Ahora, luego de haber hecho canon de un gran espejismo, como el creer que una expresión genuina de la democracia es la democracia representativa, no queda duda de que se ha fundido la ruptura de la revolución con el paradigma de lo incuestionado; esto es, lo ridículo con el horror, y por eso en estos tiempos no sabemos si reír o llorar. Pues no cuestionar el canon incita su moral repetición: la costumbre de hacer por hacer, de considerar bueno lo imitado. ¿O acaso cuando alguien pregunta por el mejor de los gobiernos, muchos no dudan en afirmar que es la democracia? Decir otra cosa casi que es un acto inmoral, una especie de diatriba ante la *benévola* Historia.

A lo mejor por esto, por la moralización de la vida, los herederos de la Modernidad nos acostumbramos al prejuicio de creernos representados por el significante “democracia”, que alguna vez fue la más justa expresión de vida en comunidad, hoy considerada como la más buena de todas las formas de gobierno, aunque sin reflexionar sobre si los significados que desde hace tiempo se le atribuyen y se llevan a la práctica son compatibles con la *creencia* —prejuicio— que se evoca, o si por el contrario, se desconoce lo que realmente se hace en nombre de lo que se cree que se hace. Y esto, claro, también hace parte del dilema de que no sepamos si reír o llorar, resistir o sublevarnos.

Así pues, con el objetivo de elucidar la tensión entre los significados antiguos y modernos del significante “democracia”, en este texto se pretende relacionar por medio del método sintético dos categorías superficialmente aisladas e incompatibles: la idea de democracia y el signo lingüístico. Para esto, en un primer momento, se hará unos breves comentarios sobre la relación que existe entre ética, signo y pensamiento en aras de evidenciar, en un segundo momento, que la democracia auténtica más que una forma de gobierno fue una forma de vida en la cual había una relación implícita y necesaria entre lenguaje y política, en general, y signo lingüístico y democracia, en particular. Finalmente, a modo de contraste, se procurará correr el velo sobre la aparente concordancia de la que gozan los significados modernos que se le han atribuido al término extraordinariamente antiguo “democracia”. La primera parte del texto, en consecuencia, comprenderá mayores elementos de teoría lingüística; la segunda y tercera, a su vez, de teoría política. La hipótesis del ensayo, por su parte, se resume en que mientras la éti-

ca inspira a reflexionar sobre los significados; la moral incita a sacralizar los significantes y a reiterar incuestionadamente la tradición, pues sospechar de los significados implica pensar, y pensar —dado que es una facultad que posibilita el lenguaje— es tal vez lo primero que eclipsan las moralizadoras costumbres.

2. I PARTE. De cómo los límites de mi lenguaje son los límites de mi ética

2.1. De las creencias que se volvieron costumbres

Algo sorprendente de la especie humana es que cada individuo tiene la posibilidad de concebir ideas que sirvan para orientar y dar sentido a su existencia.

También maravilla el hecho de que varios individuos cuando sienten afinidad hacia una misma idea, la idea se vuelva creencia, y los simpatizantes, comunidades y culturas.

Sin embargo, cuando las creencias dejan de estar precedidas de pensamientos comunes que guardan afinidad con el tiempo y el espacio que se experimenta, y lo único que queda de estas es la finalidad de llevarlas a la práctica, las creencias se vuelven costumbres, mientras que las comunidades se deshacen es sociedades, y esto no maravilla, es abrumador.

Las creencias de una comunidad se caracterizan por el hecho de dar sentido a la vida en colectividad. Esto, puesto que los valores supremos que se idealizan suelen ser deliberados en el espacio de lo político: único capaz de inspirar creencias que lleguen a ser armónicamente practicadas en el espacio de lo público, por

dar cuenta de un pensamiento en colectividad de los plurales y diversos (Arendt, 1997).

Las costumbres, al prescindir del pensamiento, y con él de la reflexión, reducen los valores supremos a prácticas placenteramente repetidas e incuestionadas (Nietzsche, 1999). De hecho las creencias, antes de ser suplantadas por la costumbre, llegaron a inspirar desde el culto a la excelencia hasta el honor marcial y la lealtad al soberano; no obstante, cuando la costumbre reemplazó al pensamiento en colectividad, todos comenzaron a mimetizar plácidamente el pasado, a repetir —sin un por qué— el *modus vivendi* de la tradición.

2.2 Imitación y muerte

Una precondition del pensamiento es el lenguaje (Chomsky, 1970; Sapir, 1954; Whorf, 1956); sin un sistema de signos mediado por las palabras las experiencias no se podrían traducir en conceptos ni en ideas. Ahora, puesto que esto no es posible en ninguno de los otros lenguajes, como el matemático o el musical, a pesar de también comprender entramados de semióticas, es claro que el lenguaje que es precondition del pensamiento es el lenguaje lingüístico, propio de la especie humana (Chomsky, 1980; D’Introno, 2001).²

Que la moral priorice la costumbre y no la reflexión induce a las gentes a la insana inclinación de *hacer* sin pensar, de imitar e imitar tantas veces las mismas cosas que el lenguaje termina reduciéndose a una función instrumental. Casi que podríamos decir que vivir moralmente, en el entendido de que implica vivir sin pensar es, ante todo, una negación del lenguaje.

² Los animales, por ejemplo, aunque tienen voz no tienen palabra.

La razón por la que el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene la palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación del dolor y del placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los otros animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria en estas cosas constituye la casa y la ciudad. (Aristóteles, 1988, pp. 10-12)

Superponer a las *prácticas* precedidas de deliberación el hecho de *vivir* entre hábitos —el paradigma de repetir por repetir sin una comprensión de la tradición—, a la postre, solo ha derivado en que las categorías de “repetición” y “verdad” se asemejen, y por eso el hábito se concibe como un imperativo autoevidente que no debe alterarse, porque es incuestionable y por ende absoluto.

En el espacio de la política, por ejemplo, debido a la moralizadora idea de que repetir la tradición debe entenderse como una buena costumbre que reafirma la verdad, lo que alguna vez fue forma de vida auténticamente representativa de libertad política, por ser fruto de reflexión y práctica, se convirtió en una forma de gobierno heredada por los clásicos, como consecuencia de arrebatar del hábito la inteligencia, y por eso desde hace siglos se imita por costumbre y sin contexto —como un pastiche—, sin que medie siquiera mínima reflexión sobre si el tiempo y el espacio que se vive es armónico con el que para las *mayorías* es el más bueno de los gobiernos: la democracia.

2.3. Entre la vergüenza y la culpa

La *qualidad* de *hacer* sin pensar (tan propia de la moral) es tal vez la principal diferencia con la ética; en ella, primero se reflexiona —discursivamente—, y luego se transforma la realidad con base a lo pensado. Hay, sin duda, una armonía entre las palabras y las cosas, entre la interpretación del mundo y su transformación —*praxis kai lexis*—.

En este orden de ideas, a modo de hipótesis, podríamos decir que la moral suele ser histórica y socialmente determinada por la costumbre, puesto que en la reiteración incuestionada de la tradición es donde se materializa un *modus vivendi* del pasado que tiene la potencia de fijar las estimaciones buenas y malas que la sociedad le atribuye a cada individuo, dependiendo de si este hace *honor* o no al legado de *la historia*. Cuando una persona no vota por otra para que

aquella la represente, por ejemplo, la sociedad lo tacha de “apolítico”, de “escéptico”, de “mal ciudadano”. Pues con el paso del tiempo se ha enraizado el prejuicio de que el sufragio es un derecho político que efectiviza la participación de los ciudadanos en los asuntos de relevancia colectiva.

La ética, puesto que comprende la feliz síntesis entre la consciencia de lo pensado con la realidad experimentada, es más bien filosófica y esencialmente indeterminada por el lenguaje, pues quien asume una actitud escéptica y sospecha de lo que se impone como una verdad histórica, hace uso del lenguaje, y con él, del pensamiento, dado que solo por medio del lenguaje es posible construir nuevas ideas —signos— capaces de reemplazar los viejos prejuicios; esto es, dudar de los significados que se le atribuyen a los significantes, y no solo legitimarlos por el hecho de asociarse con palabras extraordinariamente antiguas, como “democracia”. Así pues, valga preguntarse, ¿“sufragio universal” y “representación” son significados que interpretan acertadamente el significante “democracia”? O, en otros términos, ¿el sufragio universal implica participación y, en la misma medida, la delegación que posibilita el sistema representativo es una auténtica acción política? Antes de abordar estos interrogantes, es preciso hacer unos breves comentarios sobre la relación que existe entre ética, signo y pensamiento y, así mismo, referir lacónicamente los vasos comunicantes que hay entre moral y vergüenza, ética y culpa. Pues dependiendo de si asumimos de forma más o menos moral o ética el dilema de reafirmar o reinventar la democracia representativa, será mayor o menor la presión de uno u otro sentimiento.

Si es cierto que la moral es a la costumbre lo que la ética a la *praxis*³ deliberada, podemos elucidar como hipótesis que moral y ética se revelan de manera diametralmente opuesta: la moral, como prejuicio de vergüenza; la ética, como anticipo de culpa, no en vano cuando las

ideas guardan simpatía con las experiencias que se viven en su nombre, quien las vive, así desafíe el código moral estatuido y en consecuencia concluya que no obró *bien*, sentirá la tranquilidad de haber actuado éticamente, y por eso, si ojos ajenos lo juzgan, tal vez sentirá vergüenza; pero ante el verdadero tribunal, que es la propia consciencia, jamás habrá una pena de culpa por no haber procedido según su mandato de justicia.

Así mismo, que una evidencia de la ética sea el anticipo de culpa nos lleva a una nueva consideración: no es cualquier pensar y hacer el pensar y hacer ético, sino un pensar y hacer que tenga la potencia de resolver las encrucijadas en las que se pone a prueba la libertad de la consciencia, no en vano llamada a escoger entre lo justo y lo injusto. De la misma manera, no es cualquier omisión del pensar y reafirmación del hacer la que reivindica la moral, sino un dejar de pensar ante un aparente dilema entre vergüenza y culpa.⁴

Legitimar o no la democracia representativa, reitero, es un dilema que avoca hoy en día a la gran mayoría de comunidades políticas. No obstante, un mismo hecho: la actitud escéptica ante la democracia representativa, puede ser leído como una postura inmoral, vergonzosa, o como una reivindicación de la auténtica acción política, que a quien desafía el código moral lo exime de culpas al tiempo que lo condena al reproche y rechazo social.

3. Signo y pensamiento

Si para pensar se requiere del lenguaje, y ya que una de las propiedades del lenguaje es el signo, entonces, es dable decir que sin signo no sería posible el pensamiento (Peirce, 1931; Saussure, 1945).

Ahora, si signo y pensamiento se interrelacionan, a lo mejor el signo tiene alguna

incidencia sobre la ética y lo justo; no en vano tanto la justicia como la ética requieren del pensamiento, de la *lexis*. Sin embargo, antes de reflexionar sobre esto último, valga acercarnos aunque sea tangencialmente al estudio del signo.

3.1. La polifonía del signo

Someros acercamientos a Ferdinand de Saussure y a Charles Sanders Peirce

El signo, desde la concepción biplánica de Ferdinand de Saussure (1945), es una entidad de naturaleza psíquica que comprende dos “elementos íntimamente relacionados que se reclamanrecíprocamente”(p.92): un significado, que es el concepto; y un significante, que es la imagen acústica (Saussure, 1945). Significado, entendido como la idea que evocamos respecto a cualquier palabra; significante, “como la suma de un número limitado de elementos o fonemas, susceptibles a su vez de ser evocados en la escritura” (Saussure, 1945, p.43)

La unidad lingüística es una cosa doble, hecha con la unión de dos términos. (p.91)

[...]

Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla «material» es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto. (pp. 91-92)

³ *Praxis* bajo la connotación de acción humana, no de práctica.

⁴ Aparente, porque el ser prejudicado cuando se halla *inmerso* entre lo malo y lo bueno, no se halla en medio de un dilema; para él desde un principio la *elección* es clara, en tanto predeterminada por la Historia o la sociedad: imperativamente debe imitar la tradición, huir de la vergüenza.

El carácter psíquico de nuestras imágenes acústicas aparece claramente cuando observamos nuestra lengua materna. Sin mover los labios ni la lengua, podemos hablarnos a nosotros mismos o recitarnos mentalmente un poema. (p.92)

Charles Sanders Peirce (tal como se citó en Vitale, 2002), en cambio, “elaboró una extensa obra de carácter fragmentario (reunida en los *Collected Papers*) en la que siempre buscó construir y fundamentar una teoría de los signos como el marco para una teoría del conocimiento” (p.9), a diferencia de Saussure, “que buscó fundamentar la lingüística y definir su objeto de estudio, la lengua, entendida como “sistema de signos que expresan ideas” (p.61).

Para Peirce, el signo tiene su fundamento en un proceso triádico de inferencia: la semiosis,⁵ “mediante el cual a un signo (llamado representamen) se le atribuye un objeto a partir de otro signo (llamado interpretante) que remite al mismo objeto” (Vitale, 2002, p.10).

El signo en Peirce recibe el nombre técnico de *representamen*. El representamen es una “cualidad material” (una secuencia de letras o de sonidos, una forma, un color, un olor, etc.) que está en el lugar de otra cosa, su *objeto*, de modo que despierta en la mente de alguien un signo equivalente o más desarrollado al que se denomina *interpretante*, que aclara lo que significa el *representamen* y que a su vez representa al mismo objeto. (p.11)

En un diccionario, por ejemplo, la secuencia de letras “perro” (1a palabra cuyo significado se busca) constituye un representamen que está en el lugar de un

objeto al que representa (provisoriamente pensemos en los perros de la realidad), y la definición que la acompaña, constituida a su vez por signos —otras secuencias de letras—, funciona como el interpretante que establece el significado del representamen. (p.11)

Otro ejemplo:

Si alguien ve en la puerta de un negocio la imagen de una cruz color verde (representamen), por ejemplo, comprende que allí hay una farmacia (objeto) a partir de un proceso semiótico de inferencia que consiste en que el primer signo (representamen) despierta en su mente otro signo, como la palabra “farmacia” (interpretante), que lo lleva a conectar el primer signo (representamen) con el objeto farmacia. Como se desprende de este ejemplo, la semiosis es una experiencia que hace cada uno en todo momento de la vida, mientras que la semiótica⁶ constituye la teoría de esa experiencia, cuyos componentes formales son el representamen, el objeto y el interpretante. (p.10)

3.2. Un traslado al infinito

Que la semiosis sea una experiencia que hace cada uno en todo momento de la vida, conllevaría a pensar que conocer siempre implicará una relación, un *diálogo* entre signos, y que por eso lo que en un momento es “un interpretante es a la vez un representamen para otro interpretante” (Peirce, 1931) (aspecto que nos *remite* a otro planteamiento de Peirce: el conocimiento es inferencial: un signo siempre remite a otro signo y este a otro que a su vez remite a otro signo, y así sucesivamente hasta el infinito).

⁵ Concebida como “instrumento de conocimiento de la realidad”. (Vitale, 2002, p.10)

⁶ La semiótica, como dice Alejandra Vitale (2002), “entendida como otro nombre de la lógica, tiene por objeto de estudio a la semiosis, palabra que Peirce toma del filósofo epicúreo Filodemo, para el que ella es una inferencia a partir de signos” (p.10).

Supóngase un collar de diamantes. El collar puede ser representamen (signo) de la habilidad del joyero que lo pulió, del origen africano de los diamantes, de la posición social de su dueña, de la forma de crear distinciones en donde se usa, del sistema de valores del que lo regaló y de quienes lo admiran, etc. El collar de diamantes es uno solo, pero en la medida en que hace parte de diferentes sistemas de representación, llega a ser varios representamen. (Niño, 2008, p.32)

3.3. ¿Y si el universo es la respuesta y el signo la pregunta?

“La semiótica de Peirce tiene una perspectiva filosófica, pues constituye una teoría de la realidad y del conocimiento” (Vitale, 2002, p.9), mientras que la semiología de Saussure prescinde del contexto, de la dimensión de realidad de los objetos, es decir, de los referentes, al concatenar dos entidades que funcionan como expresiones exclusivas del lenguaje. No en vano si significante y significado son entidades mentales, el derrotero propuesto por Saussure hace un llamado a la ruptura entre el plano lingüístico y el plano del mundo externo a la mente.

Peirce, al incluir el componente del objeto y propender por una teoría de la realidad, logró extrapolar el estudio del signo, arrancándolo de un análisis estructural de la lengua, trasladándolo a la totalidad de un mundo que, a lo mejor, no es más que otro representamen susceptible de ser infinitamente interpretado por intentar evocar, a su vez, la representación de la objetividad de la Tierra.⁷

La concepción del representamen es tan amplia en Peirce (como se citó en Niño, 2008), que él llegó a decir, en 1906, que “el universo entero... está impregnado con signos, si no es que está compuesto exclusivamente de signos” (EP2, p. 394). (p.32)

Así mismo, en palabras de Niño, tal como acontece con el representamen:

Peirce tiene una concepción muy amplia de lo que puede ser el objeto de un signo. En CP 2.232 (1910) dice que un objeto puede ser un singular, una colección, un hecho, un general, en otras palabras, prácticamente cualquier cosa, real o ficticia. Es decir, cualquier cosa que pueda llegar a representarse puede llegar a ser el objeto de un signo. (Niño, 2008, p.33)

Umberto Eco, por su parte, también tiene una concepción *extrapolada* del signo. Para Eco (1988), de hecho, la cultura es un “complejo sistema de sistemas de signos” (p.10), un entramado de semióticas.

Toda la cultura se considera como un sistema de sistema de signos, en el que el significado de un significante a su vez se convierte en significante de otro significado o incluso en significante del propio significado—independientemente del hecho de que sean palabras, objetos, cosas, ideas, valores, sentimientos, gestos o comportamientos—. Así, la semiótica se convierte en la forma científica de la antropología cultural. (p.187)

⁷ El signo en Peirce cumple una triple función: de remisión, representación e interpretación, no en vano, como dice Niño (2008):

Lo que Peirce tenía en mente es que con el uso de un Signo, entendido como una relación triádica, se representa algo, se remite a algo, y se interpreta algo, en una sola ‘jugada’, es decir, todo ello se establece por medio de la misma relación triádica; mientras que en la tradición europea, la relación signica —que de ahora en adelante llamaré, siguiendo a Eco (TSG: 2.1-2.2), función semiótica— solo habría función de remisión. (p. 49)

En síntesis, la función triádica se cumple así: el objeto es representado por el representamen, el representamen remite al interpretante, el interpretante interpreta el representamen e, indirectamente, al objeto que, a su vez, determina al representamen y al interpretante, de manera directa e indirecta, respectivamente.

A su vez, sobre el referente, Eco (1988) considera que:

Es posible escapar a la presencia condicionada del referente fáctico, admitiendo que pueden existir signos que no tengan extensión (*denotatum, Bedeutung*), como por ejemplo /unicornio/, pero que tienen sentidos e intenciones; en realidad, cualquiera puede describir las propiedades de un unicornio, aunque el unicornio no exista y /unicornio/ sea un signo con extensión nula (Goodman, 1952). (p. 150)

[...]

Decir /en la Eucaristía, el cuerpo y la sangre de Cristo se manifiestan bajo las especies del pan y del vino/ aunque, al decir de muchos, sea una mentira, es significativo, comprensible, ha producido y produce discursos y acontecimientos históricos. (p. 155)

[...]

En otras palabras, es tarea de la semiótica (y de una lógica no referencial) explicar por qué la lengua puede instituir nombres, descripciones, correlaciones e indicaciones que no tienen nada que ver con un presunto orden de los hechos, y cómo, a pesar de todo, estos discursos constituyen, para bien y para mal, el nervio de una cultura y la substancia de la comunicación cotidiana. (pp. 155-156)

4. Verdad y signo

De esta noción de objeto —referente—, eminentemente extrapolada a un todo, podríamos decir, por ejemplo, que existen referentes tangibles, como el sol, e intangibles como la justicia, y que ambos configuran nuestras visiones en la medida en que los primeros, por excelencia, suelen ser susceptibles de ser conocidos y explicados a través de conceptos, porque están en espacio y tiempo; mientras que los segundos inspiran la construcción de ideas capaces de irradiar de sentido la existencia (de

ideas, más allá de tiempo y espacio: antítesis de conceptos).

Integrar dialécticamente las reflexiones de Saussure, Peirce y Eco para trasladar la noción de signo al *todo*, asimismo, conllevaría a suponer que es de la interrelación más o menos armónica que existe entre las dos potencias creadoras del significante y el significado que emanan los signos que configuran los universos de nuestras realidades. Ahora, aunque la *universalidad* sea el vaso comunicante de estas dos categorías, esto no quiere decir que ellas no gocen de diferencias que paradójicamente las lleven a completarse, y no únicamente a complementarse: el significante, por ejemplo, a diferencia del significado, siempre se filtra —traduce— por alguno de los sentidos; el significado, en cambio, habita una única dimensión: la del pensamiento. En otras palabras, del diálogo entre los sentidos y la capacidad de interpretación, entre los significantes (que remiten al pensamiento y representan el referente) y los significados (que implican interpretar el significante y por ende el referente, ora fruto de intuiciones, propias en tiempo y espacio, o de abstracciones, propias de lo eterno e infinito) depende la construcción de las verdades que o bien se manifiestan como nuestra esperanza, o bien como nuestra tragedia.

Desterrar el signo del molde de la lengua, en consecuencia, implica sospechar que existen significantes que se presentan como objetos, incluso como acciones, y significados que interpretan referentes inmateriales —de hecho, inexistentes si se alude a ellos en términos universales—. No obstante esta inferencia, hay que precisarlo, no quiere decir que el signo lingüístico propiamente dicho no represente una importancia superlativa; al contrario, el estudio del signo no se agota en la lengua, porque no es aburridamente tautológico, sino que se entremezcla con la eternidad y la infinitud, porque es bellamente universal. He ahí la razón de la siguiente hipótesis: entre más abstracto sea el referente, más bello, en tanto más complejo,

será el signo creado; no en vano, aparte de su semiótica propia, tendrá interrelación con otros dos entramados: la semiótica de los objetos y la semiótica de las acciones.

Uno de los más bellos referentes es la libertad, alguna vez evocada por los griegos, pero no por eso exclusiva de los mismos; algo parecido pasa con *Don Quijote*, que no por ser español, deja de ser universal.

5. II PARTE

Tiempos de política ética

5.1. Lenguaje y libertad

—Dicen que los egipcios alguna vez fueron una cultura de hombres sabios.

—¿Y los persas? —pregunta un estudiante.

—Ellos fueron muy ricos.

—¿Y los tracios?

—Ellos siempre se caracterizaron por su valentía.

—¿Y los atenienses?

—Más que sabios, ricos y valientes, los atenienses fueron libres.

Los griegos, a propósito de la creencia de que sin vida íntima no puede haber vida pública, y de que sin la garantía de estas dos es imposible la política, construyeron tres espacios: los dos primeros —el *oikos* y la *ágora*— tenían como sentido el último —la política—, y esta, a su vez, la libertad. Sin embargo, esto no quiere decir que “lo político o la política se entendiera como un medio para posibilitar la libertad humana” (Arendt, 1997, p. 69); libertad y política, a decir verdad, eran lo mismo. Tampoco se puede decir que *oikos* y *ágora* fueran medios de la política, sí más bien precondiciones de una comunidad de vida políticamente libre: la polis.

Ahora, puesto que una precondición de la libertad es la emancipación, en la polis griega solo quien no era esclavo ni laborante (Arendt, 1997) y tenía satisfechas sus necesidades

básicas, estaba liberado prepolíticamente, y entonces podía salir del *oikos*, reunirse y discutir con otros hombres libres e iguales en la *ágora*, (Arendt, 1997) y aspirar la libertad política en un sitio concreto de la polis: el *pnux*.

Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria. A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor [*Arbeit.*], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. [...] En la polis, en cambio, el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran solo en momentos necesarios —en la guerra— y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí. (p.69)

Así pues, lo político en este sentido griego se centra en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio solo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad. [...] (pp. 69-70)

Entre el *oikos*, la *ágora* y el *pnux*, en efecto, el lenguaje tenía *destinos* bien diferenciados: en

el *oikos*, el despotes hablaba para ordenar, y el esclavo escuchaba para obedecer las órdenes; en la *ágora* y el *pnux*, se discutía y argumentaba entre iguales, y por eso había libertad de palabra: *logos*. En este sentido, y no en ningún otro, se puede entender por qué los griegos decían que los esclavos y los bárbaros eran *aneu logou*, esto es, desposeídos de palabra libre (Arendt, 1997). “En la misma situación de habla libre imposible se hallaba el déspota, que solo sabía ordenar; para poder hablar se necesita de otros de igual condición”. (p.70)

Que se requiera de otros iguales, puesto que la palabra libre no puede darse en el aislamiento del soliloquio o en la intemperie del pensador platónico, irradia de sentido la idea arendtiana de que la política tiene lugar entre varios, de que reclama pluralidad de diversos. Esto último, puesto que las creencias no se construyen con ideas homogéneas, indistintas, lo cual no sería más que una especie de monólogo elaborado entre muchos, sino entre ideas divergentes, a semejanza de un diálogo, razón de ser del debate, distinción de la polis.

De hecho, esta libertad de palabra, propia del espacio político de los plurales y diversos, los griegos la relacionaban con la expresión *isonomia*.

Pero *isonomia* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomia* es por lo tanto libertad de palabra y como tal lo mismo que *isegoria*; más tarde Polibio las llamará a ambas simplemente *isologia*. Hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar; no eran libertad de palabra porque estaban vinculados a un proceso determinado no por el hablar sino por el

hacer [*tun*] o el laborar. Las palabras en este sentido eran solo el sustituto de un hacer que presuponía la coacción y el ser coaccionado. (Arendt, 1997, p.70)

Lenguaje, política y libertad, entonces, no eran oxímoron, sino convergencia: los tres se fundían en un mismo tiempo y espacio: se era libre en tanto se gozara del privilegio del lenguaje para escuchar, argumentar y persuadir a otros iguales en el espacio de lo político, y se era político, en tanto se fuera libre para expresarse entre otros iguales que también eran como “yo”, porque gozaban de las mismas facultades, pero diferentes a “mí”, porque pensaban como “ellos” hasta que nos comprendiéramos en un “nosotros”. Por esta trilogía, de lenguaje, política y libertad, que no era más que una unidad, tuvo sentido desterrar la violencia de la política, y confinarla a la vida privada: para suplir la labor por la acción, la coacción por la persuasión, el lenguaje impositivo, por el lenguaje libre.

La consciencia de que las palabras tienen la potencia de transformar la realidad al tiempo en que se expresan..., de ser acciones propiamente dichas, remite a la función pragmática del lenguaje, a las ideas de que es posible *hacer cosas con palabras* (Austin, 1971) y de que el lenguaje, así como pasa con el verbo y “el adjetivo, cuando no da vida, mata” (Huidobro, 2011, p.13). Los *actos del habla* (Searle, 1980), por ejemplo en el plano de lo político, no son más que lenguaje en acción, ora al servicio de la creación, ora del aniquilamiento. Por la fuerza de las palabras, recordemos, es posible *informar* una mentira que incite *ordenar* un ataque, *prometer* un proyecto de unificación y *declarar* la guerra al mundo. Pero también es posible *pensar* en intimidad, *debatir* en colectividad y *construir* comunidades políticas armonizadoras de *praxis kai lexis*. Por eso, por ejemplo Hannah Arendt, como dijo Fina Birulés en la introducción de *Qué es la política*, pensaba que:

La acción, sin embargo, solo es política si va acompañada de la palabra (*lexis*), del

discurso. Y ello porque, en la medida en que siempre percibimos el mundo desde la distinta posición que ocupamos en él, solo podemos experimentarlo como mundo común en el habla. Solo hablando es posible comprender, desde todas las posiciones, cómo es realmente el mundo. El mundo es pues lo que está entre nosotros, lo que nos separa y nos une. (Arendt, 1997, pp. 18-19)

Lo anterior, a diferencia de lo que acontece en el espacio privado, en donde no hay acción, sino labor: antagónica por excelencia de la liberación, precondition de libertad (Arendt, 1957).

Con esto se ha hecho un primer somero acercamiento a la hipótesis “entre más abstracto sea el referente, más bello, en tanto más complejo, será el signo creado”. En la Grecia antigua, como se elucidó, el referente “libertad” determinó la necesidad de concebir la existencia de una polis, lo que vendría a entenderse como un significante que a su vez cumplía la doble función de representar el referente y remitir a la necesidad de construir tres espacios de los cuales uno de ellos: el tercero: el político, fue interpretado como la experiencia de lo *llanamente* abstraído en un principio, como el significado de la libertad auténtica, de la libertad política. Libertad, polis y espacio político, en efecto, fueron también unidad: no en vano “libertad” era el referente de “polis” y “espacio político”, que eran el signo.

5.2 Discurso y arquitectura

Que pensar en espacio político implicara pensar en *isonomia*, nos acerca de nuevo al postulado peirceano de que todo signo remite a otro signo, de que “un interpretante es a la vez un representamen para otro interpretante”, o, desde la *perspectiva extrapolada* del signo

saussureano, de que un significado es a la vez un significante para otro significado, y esto, porque pensar implica lenguaje, y el lenguaje requiere de signos esculpidores de verdades para todos aquellos que necesitamos idear y crear.

Asimismo, que pensar en espacio político implicara *isonomia*, nos lleva a una nueva hipótesis: la remisión ocasionalmente es una transición de la abstracción a la experiencia, de la semiótica del lenguaje, en sentido estricto, a la semiótica de las acciones y de los objetos. De las acciones, siguiendo con el mismo caso, porque si *isonomia traduce* participación, en el derecho a la actividad de hablar los unos con los otros, *isonomia* era la manifestación práctica —orgánica— de la abstracción auténtica de los plurales y diversos que tanto distinguía al espacio político, la experiencia legítima de la libertad política que, a propósito de la semiótica de los objetos, gozaba de la potencia de inspirar la creación de espacios como el *pnux*, en el cual se desplegaban las acciones, por ejemplo la reunión de la *Ekklesia*,⁸ que posibilitaban la experiencia del referente alguna vez abstraído.

No obstante, esta *praxis* no siempre ha sido recordada con la palabra “*isonomia*”; pensar en la participación que tanto distinguió a la polis griega, por su diseño de alternancia del poder, de rotación como garantía de mesura y de igualdad entre seres libres,⁹ generalmente remite a la expresión “democracia” (lo cual no es descubierto, de hecho, como dice el profesor Rodríguez Adrados (enero de 1987), el nombre más antiguo de la democracia fue *isonomia*) Así pues, amén de que un signo remite a otro signo, de que un significado es a la vez un significante para otro significado, podría pensarse entre muchas otras posibilidades que así como el espacio político era significante de democracia,

8 Allí, Pericles y Alcibiades, auténticos políticos, pronunciaron sus discursos.

9 La *praxis* de turnarse era precondition de ciudadanía. Pues, como dijo George Sabine (1945), “para un griego la ciudadanía significaba siempre participación” (p.16). Y esto, porque su noción de ciudadanía era más política que jurídica. No fortuitamente “no consideraban su ciudadanía como algo poseído, sino como algo compartido.” (p.17)

En este orden de ideas, se podría pensar que la democracia, entonces, era la forma de compartir la actividad política, de evitar la estática gobernanza.

democracia era a la vez el significante que remitía a participación: condición indispensable de libertad política, en tanto que participación remitía, por su parte, a la necesidad de edificar arquitecturas monumentales con la capacidad para albergar la infinitud de la palabra libre.

Con esto se ha hecho un primer somero acercamiento al resto de la hipótesis: a lo atinente a los entramados de “la semiótica de los objetos y la semiótica de las acciones”.

—¿La democracia ateniense, entonces, fue la feliz síntesis entre Fidias y Pericles?

5.3. Signo y democracia

De la significación de la ética o de la eticidad del signo

Si una de las propiedades del pensamiento es el signo, porque lo es del lenguaje, y puesto que la ética requiere de una *praxis* precedida de pensamiento con la potencia de resolver las encrucijadas de la consciencia, entonces sería dable decir que no es posible obrar éticamente sin una consciencia del lenguaje, máxime, porque gracias al lenguaje es viable el milagro de construir signos creadores de sentido, es decir ideas, compuestos por significantes, como la democracia, felizmente armonizados con significados prácticos como la participación y referentes tan bellos como la libertad.

Ahora, si es cierto que la ética demanda de la armonía entre las palabras y las cosas —*praxis kai lexis*—, los griegos hicieron una oda a la ética, no en vano cada *polites*, batiéndose ante el dilema de dar o no sentido a la vida en comunidad, optó por hacer parte de la construcción de un espacio político, entonces entendido como la práctica auténtica de una comunidad de vida políticamente libre: la polis, por el hecho de garantizar el privilegio de la *isonomía*, nombre más antiguo de la democracia, en otrora interpretada como garantía de participación, que gozó de la belleza

de ser expresión de la palabra libre entre iguales e inspiración de arquitecturas preciosas (de ser signo de semióticas de acciones y de semióticas de objetos).

Aquellos fueron los tiempos de la política ética..., muy diferentes a estos, a los que *ahora vivimos*:

6. III PARTE

6.1 Tiempos de *política moral*

“Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso”

Así como el Medioevo no fue *todo oscurantismo*, la Modernidad no fue *toda luz*. A pesar de las conquistas de las revoluciones y la reivindicación de tantos derechos suspendidos y negados por las monarquías absolutistas, la Modernidad protagonizó un atentado contra la acción humana: fue tierra fértil para el cultivo de la negación política.

6.2 Encandilamiento de racionalidad

El dominio del hombre sobre la naturaleza, que implica el dominio del hombre sobre el hombre, desde el inicio de los tiempos ha sido concebido como una condición de progreso. No en vano quien racionalmente conoce, domina (Adorno y Horkheimer, 1994; Horkheimer, 2010), y quien domina, tiene el poder de representar el funcionalismo social e histórico de instrumentalizar a los hombres y a la naturaleza —para controlar el futuro—, de cosificar la vida en nombre de la Historia —desdibujando el presente—.

Aunque la noción de progreso siempre había sido una constante, fue en la Modernidad que llegó a su máximo *esplendor*. No en vano el referente “progreso”, que siempre involucra significados de dominación, instrumentalizó como nunca antes al hombre que, irónicamente, bajo el modelo de democracia liberal: la mayor ex-

presión de alienación en la política (Hegel, 2000; Marx, 2003a y 2003b), se concebía como un individuo políticamente libre que tenía la potestad de controlar al poder constituido comoquiera que en acto y en potencia encarnaba un poder ilimitado, un poder constituyente.

Muestra del triunfo de la dominación y el poder sobre la condición humana fue el espejismo de soberanía popular, que no solo tuvo la potencia de incitar la *progresista* idea de construir Estados-nación —los cuales permitieron instrumentalizar jurídicamente a los hombres en cada espacio de la vida—, sino también de optimizar el oxímoron de las democracias-representativas, que facilitaron el *progreso* de la anulación política de las *mayorías* haciéndolas políticamente iguales para que delegaran por medio del voto *soberano* lo que es propio de la acción humana.

Así pues, a lo mejor la *revolucionaria* intención de pretender reconquistar la democracia como régimen se puede leer también como el espejismo moral del referente “progreso” que, aunado a la sofisticación de la retórica liberal, permitió que se decretara la libertad política sin previa emancipación económica, en aras de que los coasociados legitimaran a los representantes sin previa consciencia de clase sobre los intereses económicos que defendía la burguesía que los representaba (Marx, 2003a y 2003b). El capital, entonces, comenzó a influenciar subrepticamente la ilusión democrática de los ahora hombres soberanos que, embebidos por las consignas de la Revolución, se autoproclamaban como ciudadanos iguales, libres y fraternos, aunque nunca hubieran alcanzado la mayoría de edad, puesto que elegir a alguien más para que hable por ellos no fue más que desistir de la “capacidad de autodeterminar su propio destino sirviéndose de su propio entendimiento, sin la guía de otro” (Kant, 1999). Al parecer, muchos hombres ilustrados de la época entendieron de una forma hipotética, y

no categórica, “¿qué es la Ilustración?” Pues delegar en otro la palabra y pretender autorrealizarse políticamente a través de interpuesta persona no es más que una negación de la capacidad de autodeterminación civil o, en otras palabras, una autocondena de minoría de edad.

Sin embargo los ciudadanos, al poder elegir a sus representantes, sentían que asumían un papel protagónico en los asuntos políticos, que el poder constituido, finalmente, traducía los clamores del bien común. Así pues, aunque el modelo de la representación instrumentalizaba a los gobernados, estos llegaron a creer que los representantes eran el instrumento de la voluntad nacional.

El prejuicio del progreso, entonces, funcionó en doble vía: mientras la burguesía se constituyó como la representante de los intereses de los ciudadanos, para dominarlos proyectando la imagen de que los hacía partícipes; estos creyeron que tenían las riendas —el dominio— del Estado al poder *escoger libremente* entre unas opciones que, a ciencia cierta, siempre estuvieron determinadas por el capital.

Fue así como el referente “progreso”, al parecer, determinó las interpretaciones que representados y representantes tuvieron sobre el significante “democracia”. Para los primeros, el hecho de involucrarse de nuevo en los asuntos políticos por medio de la representación fue una especie de democracia alterna, de reconciliación con un régimen que aseguraba, aparentemente, el *control* del poder constituido y la garantía de los clamores de ciudadanía y libertad,¹⁰ aunque en realidad lo que ocurrió fue todo lo contrario: la representación posibilitó un divorcio entre representantes y representados que terminó por confinar a estos últimos a las distracciones del mundo privado. A su vez, los representantes, conscientes de que la transición de un régimen monárquico a uno republicano requería de legitimación popu-

10 A lo mejor, resignificar la noción de ciudadanía (ya no entendida desde una lectura política —participativa—, sino desde una jurídica —representativa—) o reinterpretar la noción de libertad (ya no desde una perspectiva de libertad política deliberativa, sino desde una libertad política de elección) generó el simpático impulso de interrelacionar —sincretizar— la categoría de “representación” con el significante “democracia”, en otrora también fundamento de ciudadanía y libertad.

lar, vieron que el artificio de la representación, dado que guardaba sintonía con el tamaño de los Estados y la imposibilidad de que todos *participaran* deliberativamente en los asuntos políticos, se erigía como el retorno de la democracia en los tiempos modernos, al dotar, por una parte, de titularidad soberana a la nación, aunque con la salvedad de que el ejercicio —esto es, el *dominio*— de las cuestiones públicas estuviera delegado en ellos, los representantes (Máiz, 1990), quienes bajo el ideal de progreso representaban el ente abstracto e impersonal de nación y, por otra, al reconciliar al poder constituyente con el poder constituido, aunque el poder originario, al delegar la acción política, terminó siendo poder instituido, y este último, poder derivado con pretensiones de absoluto.

Dominar para progresar, tal parece, fue el leitmotiv de la política moral; sin embargo, ni los representados controlaron a los representantes ni los representantes controlaron legítimamente los asuntos de la vida política. Pronto, por ejemplo en París, el sistema representativo fue cuestionado por la contrapropuesta jacobina que, en vez de hablar de nación, ente amorfo titular de soberanía, reivindicó los conceptos de “pueblo” y “voluntad general”, de corte roussoniano (Máiz, 1990), al tiempo que constituyó un poder bifurcado entre el parlamento y el poder popular. El primero, ejercía el poder por procuración; el segundo, como custodio contrahegemónico de las elites políticas. Los “sans culottes”, por ejemplo, hicieron senda oposición y resistencia al sistema representativo, o lo que es lo mismo, a la democracia burguesa.

En todo caso, con el paso del tiempo, el artificio de la representación sigue interpretándose como un significado de democracia, no solo porque todos y cada uno de los contramodelos han sido asimilados o, en el peor de los casos, desechados, tal como el jacobino que fue arrasado por el tránsito al poder de los republicanos conservadores, sino porque el sistema representativo es el prejuicio que mejor se adecua al significativo “democracia” y a las pretensiones

de opresión de la burguesía que, al tener el dominio de la historia oficial y aprovechando la carga histórica del signo democrático, ha sabido filtrar el sofisma representativo como la mejor alternativa para que las masas sientan que hacen parte integral del Estado a la luz de una experiencia política. Este prejuicio, día a día es reafirmado, y por eso la democracia representativa se ha erigido como un imperio moral que condena a la vergüenza y al reproche social a todo aquel que lo ponga en tela de juicio. Esto, aunque la representación ciertamente no *represente* más que las ruinas de la auténtica participación política. Pues ni el sufragio es participación ni la delegación es política (Hegel, 2000).

Que una forma de vida se haya vuelto la forma de gobierno por excelencia, es evidencia de que vivimos tiempos en los cuales la moral nos ha conminado a vivir en un mundo unidimensional, en el cual la tradición determina lo bueno y lo malo. Sin embargo, así como el signo lingüístico no es biplánico, la vida no debe estar determinada por un pensamiento binario; existen terceros excluidos como la ética, que nos permite dudar de la tradición, dado que nos hereda una nueva dimensión, la de lo justo y lo injusto. No cuestionar significados modernos que no guardan correspondencia con significantes antiguos, por ejemplo, es propio de la moral, pues esta reduce a las gentes al hábito de repetir la tradición sin interpretar ni comprender; la ética, en cambio, se distingue por sospechar de los significados, y solo así, dudando de los paradigmas, a lo mejor podremos entrever que el referente “progreso” al reemplazar la libertad nos incitó a construir modelos políticos tendientes a someter y dominar, y no a armonizar y reconocer las diferencias en un acuerdo de pluralidades y mínimos de justicia, lo cual es propio de la auténtica democracia. No en vano esta, en vez de delegar, libera políticamente por medio de diálogos entrecruzados que posibilitan alcanzar consensos que le dan sentido a la vida en colectividad.

Es la libertad, y no el progreso, el referente mundo-vital que necesitamos para superar esta

servidumbre involuntaria, que inspira a que las gentes amen lo que creen que hacen, en nombre de una buena democracia, como ser pueblos soberanos y ciudadanos libremente representados en el gobierno, mas no lo que realmente hacen: negarse políticamente. Repensar los significados que le damos a la democracia es una tarea de resignificación del mundo de la vida, al parecer, únicamente posible desde una actitud ética, ciertamente inmoral.

6.3 Deconstrucción de la representación

Si en la antigua Grecia se constituyó una comunidad política no estatal que se distinguió por ser forma de vida: la polis, valga preguntarse, ¿qué forma política fue propia de la Modernidad? Tal vez lo primero que hay que decir es que en la Modernidad no nacieron comunidades no estatales: reflejo de ello son los Estados-nación, comunidades políticas estatales propiamente dichas (Burbank y Cooper, 2011; Prieto, septiembre de 2017), en las cuales el componente jurídico de “Estado” más el fundamento político de “nación” tuvo entre otros como síntesis el significante de “soberanía popular”, garantizado jurídicamente por el voto —soberano—, y políticamente por la noción de igualdad —popular—.

En efecto, mientras la polis griega inspiró una noción de libertad política que comprendía a los iguales, pero en tanto emancipados, en las repúblicas y Estados modernos, en cambio, se decretó a todos como políticamente iguales —aunque no todos estuvieran emancipados ni fueran políticamente libres para acceder en igualdad de condiciones a la palabra política— en aras de que ellos, los *soberanos populares*, por medio del voto gozaran del derecho a elegir a los representantes que en su nombre los representaría en el gobierno. Esto, debido a que en los Estados-nación no todos pueden, ora por el monumental tamaño de los Estados que

imposibilita una auténtica *praxis* congregativa (Hamilton, Madison y Jay, 1941), ni desean, ora porque en la Modernidad la noción de libertad se resignificó y ligó a una predominante valoración de la vida privada frente a la vida política (Cortina, 2014), participar directamente en lo político.¹¹

Sobre la noción de libertad de los antiguos y los modernos, valga citar algunos fragmentos del célebre discurso de Benjamin Constant (1995):

El peligro de la libertad antigua consistía en que los hombres, atentos únicamente a asegurarse el poder social, no apreciaban los derechos y los goces individuales. El peligro de la libertad moderna es que absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada, y en la gestión de nuestros intereses particulares, renunciamos demasiado fácilmente a nuestro derecho de participación en el poder político. Los depositarios de la autoridad no dejan de exhortarnos a ello. ¡Están tan dispuestos a evitarnos todo tipo de pena, excepto la de obedecer y de pagar! Nos dirán: “¿Cuál es en el fondo la finalidad de vuestros esfuerzos, el motivo de vuestros trabajos, el objeto de vuestras esperanzas? ¿No es la felicidad? Y bien, esa dicha, dejadnos actuar y os la daremos.” No, señores, no dejemos que actúen. Por muy conmovedor que sea ese interés tan tierno, rogamos a la autoridad que permanezca en sus límites. Que se limite a ser justa, nosotros nos encargaremos de ser felices.¹² (p.19)

Independiente a si fue por posibilidad —tamaño de los Estados— o por entusiasmo —antipatía hacia la participación política—, lo cierto es que los nuevos hombres *libres* fueron seducidos por el diseño de un artificio de aparente participación jurídica indirecta:

¹¹ En un esquema signico, los contrastes entre la “polis griega” y la “Modernidad” serían presentados más o menos así:

el oxímoron de la democracia representativa, en la cual todos creen que participan de manera soberana y popular mientras delegan representantes¹³ (dicho así, sofisticadamente hablando. Sin eufemismos, delegar no es más que renunciar a la acción política, y renunciar a la acción política no es nada diferente a deshacerse del lenguaje libre, a sucumbir ante las tentaciones de “la vida privada, formada por relaciones tan gratificantes como las de familia y amistad, por la vida asociativa y por actividades tan productivas como las económicas” (Cortina, 2014, p.147), en la cual el lenguaje, aunque sociable, no es estrictamente político).

En este orden de ideas, a modo de síntesis, la democracia representativa podría interpretarse como la expresión apolítica de un Estado-nación en el cual la soberanía popular fungió como el crisol en el que poder y dominación se fundieron en nombre del progreso.

7. Conclusiones

Mientras la libertad política fue referente de una *praxis* de participación; la progresiva idea

de soberanía popular valiéndose de la igualdad política configuró una experiencia, aunque irónicamente no una acción, o al menos no una propiamente dicha: el signo de inacción de la representación: anulación de la acción política.

Así mismo, si *isonomia*: la manifestación práctica de la abstracción auténtica de los plurales-diversos, a propósito de la semiótica de los objetos, tuvo la potencia de inspirar la creación de arquitecturas preciosas como el *pnux*, valga preguntarse, ¿qué resultó de la semiótica de las *inacciones*, de la experiencia de la representación? ¿Acaso los colosales capitolios en los que, a diferencia de la “Parábola del palacio” (1974) de Jorge Luis Borges, es más imponente la arquitectura que el verbo, el palacio del ornato que el palacio del lenguaje? ¿Acaso las boletas electorales, que más que expresiones políticas se asemejan a una extraña especie de fetiche que consiste en introducir, hasta lo más profundo, un tarjetón en una urna? Si estas efectivamente son algunas de las semióticas de los objetos, aparte de trasgresoras de la política auténtica, son de mal gusto, carentes de estética...

Polis griega		Modernidad	
Referente	Libertad	Referente	Progreso
Significante	Polis	Significante	Domínio
Significado	Espacio político	Significado	Poder
Significante por remisión	Espacio político	Significante por remisión	Poder
Significado	<i>Isonomia</i> /Democracia	Significado	Soberanía popular
Significante por remisión	<i>Isonomia</i> /Democracia	Significante por remisión	Soberanía popular
Significado	Participación	Significado	Estado-nación
		Significante por remisión	Estado-nación
		Significado	Espacio estatal
		Significante por remisión	Espacio estatal
		Significado	Democracia
		Significante por remisión	Democracia
		Significado	Representación

12 Discurso pronunciado en 1819 en el Ateneo de Paris.

13 Ciertamente jamás fueron *todos*. Desde el siglo XX, cada vez es más notorio que en las naciones gobernadas democráticamente las mayorías profesan una apatía generalizada hacia el espectro político; solo las minorías escapan del abstencionismo y, en efecto, legitiman a los representantes en nombre de la *voluntad general*.

Pocas como la paradoja de que algo sea, a la vez, un acto de reconocimiento y uno de negación. La Modernidad, en matrimonio con la noción moral de progreso, veló por recuperar la *democracia* como “forma política”, pero la negó al llamar de esa manera a algo que ya no gozaba de las mismas propiedades ni se fundamentaba en los mismos referentes ni inspiraba las mismas *praxis*. Más allá, mucho más allá de una incursión en el principio de no contradicción, la democracia moderna es una anulación de la acción humana, un arma apolítica en la que coinciden lo bueno y lo injusto, la moral y la negación de la ética.

¿En vez de negarnos la acción, de divorciarnos de la política, ha llegado el momento de

renunciar por deber al derecho a ser representados, de reivindicar sin intermediarios nuestros clamores de justicia? Todo indica que sí, aunque quien lo haga, paradójicamente tal como le ocurrió al doctor Thomas Stockmann, para los demás no vaya a ser más que un *enemigo del pueblo*, a diferencia de quienes gritan a los cuatro vientos que elegir a otros para que hablen por ellos es una de las mayores conquistas políticas de la Modernidad. Quienes afirman esto último, irónicamente, suelen inspirar la creación de *preciosos* bustos que se exhiben en las plazas centrales, y que llevan inscrita la leyenda “en nombre de un ciudadano ejemplar”.

8. Referencias bibliográficas

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Arendt, H. (1997). *Qué es la política*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1957). Labor, trabajo y acción [Conferencia]. Recuperado de: <https://cristianorodriguesdotcom.files.wordpress.com/2013/05/arendt-labor.pdf>
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Austin, J. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Borges, J. L. (1974). “Parábola del palacio”. En *Jorge Luis Borges. Obras completas. 1923-1972* (pp. 801-802). Buenos Aires: Emecé Editores.
- Burbank, J. y Cooper, F. (2011). *Imperios. Una nueva visión de la Historia universal*. Barcelona: Crítica.
- Chomsky, N. (1970). *Aspectos de la teoría de la sintaxis*. Madrid: Aguilar.
- _____. (1980). *Sintáctica y semántica en la gramática generativa*. México D. F.: Siglo XXI.
- Constant, B. (1995). De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. [Discurso]. En *Revista de Estudios Públicos* (59), pp. 1–20. Recuperado de: [file:///C:/Users/user/Downloads/discurso-de-la-libertad-de-los-antiguos-comparada-con-la-de-los-modernos%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/discurso-de-la-libertad-de-los-antiguos-comparada-con-la-de-los-modernos%20(4).pdf)
- Cortina, A. (2014). *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós.
- D’ Intronio, F. (2001). *Sintaxis generativa del español: evolución y análisis*. Madrid: Cátedra.
- Eco, U. (1988). *Signo*. Barcelona: Labor. Recuperado de: https://www.ddooss.org/libros/Umberto_Eco_Signo.pdf
- Hamilton, A., Madison, J., Jay, J. (1941). *El Federalista*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Hegel, G. W. F. (2000). *Filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Huidobro, V. (2011). *El espejo de agua y Ecuatorial*. Recuperado de: <http://www.pequeñodios.cl/wp-content/uploads/2015/10/Ecuatorial-V-Huidobro1.pdf>
- Kant, I. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? (1999). En *Defensa de la Ilustración*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial.
- Máiz, R. (1990). Las teorías de la democracia en la Revolución Francesa. *Política y Sociedad* (6-7), 65-84. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9090220065A>
- Marx, C. (2003a). *La Guerra Civil en Francia*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- _____. (2003b). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Nietzsche, F. (1999). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Barcelona: Alba.
- Niño, D. (2008). “El signo peirceano y su impacto en la semiótica contemporánea”. En D. Niño (Ed.). *Ensayos semióticos* (pp. 17-100). Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- Peirce, C. S. (1931). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press.
- Prieto, F. (septiembre de 2017). La Burguesía y la política (II). En *Hannah Arendt: Entre imperios y revoluciones 2*. Conferencia llevada a cabo en el V Seminario de Teoría Política que realizó la Universidad Libre en la ciudad de Bogotá, Colombia, entre los días 5 de agosto y 18 de noviembre del año 2017.
- Rodríguez Adrados, F. (enero de 1987). Origen de la democracia y de la idea democrática. En *La democracia ateniense, sus teóricos y sus detractores*. Conferencia llevada a cabo en el ciclo de exposiciones sobre la democracia ateniense que realizó la Fundación Juan March en la ciudad de Madrid, España, entre los días 27 de enero y 5 de febrero del año 1987. Recuperado de: <https://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=21727>
- Sabine, G. (1945). *Historia de la teoría política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Sapir, E. (1954). *El Lenguaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Saussure, F. (1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada. Recuperado de: http://fba.unlp.edu.ar/lenguajemm/?wpfb_dl=59
- Searle, J. (1980). *Actos del habla*. Madrid: Cátedra.
- Vitale, A. (2002). *El estudio de los signos. Peirce y Saussure*. Buenos Aires: Eudeba.
- Whorf, B. (1956). *Language, Thought and Reality*. Massachusetts: MIT Press.