

VERDAD Y DEMOCRACIA

Fernando Moreno Valencia
Profesor
Universidad Gabriela Mistral

A. Asumo aquí que la democracia es -de suyo- el normal desarrollo de la vida política orientada al bien común, en un ordenamiento institucional (Aristóteles) adecuado a esa "dinámica" finalizada, y que constituye aun una "vía" para su efectuación; lo cual implica una referencia fundamental a la ley; a la ley humana (o positiva) que, como lo vio Santo Tomás, proviene de la ley natural.

Lejos de ser exterior (ni menos extraña) a esta concepción de la democracia, la verdad le es inherente. Y esto, tanto en cuanto a la razón formal de verdad (adequatio rei et intellectus), como en cuanto a la cosa (res) misma; es decir, la sociedad política considerada simplemente como la buena sociedad en el sentido griego (Aristóteles) y tomista (De Regno) de la expresión. A partir de aquí, se puede distinguir entre la verdad *en* la sociedad, y la verdad *de* la sociedad.

Más fundamentalmente, estando el hombre naturalmente orientado a la verdad, y siendo un ser "hablante" (que habla), dado su ser racional por naturaleza y su no menos natural socialidad¹, él está, en cierto sentido, no solo obligado a buscar la verdad, sino también a decirla, a proclamarla y comunicarla, oralmente o por escrito. La verdad enunciada por el "decidor de verdad" *en* la sociedad (en la "buena sociedad"), la verdad que hace libre (*San Juan*, VIII, 32.), opera como *causa* de la verdad de la sociedad. Así la palabra de verdad -antes aun que la ley humana- causa el nexo social *justo*, el que a su vez es condición normal del "llegar a ser libre" de las personas miembros de la Polis, en el ejercicio de las libertades que realiza su natural vocación, su "llegar a ser lo que es".

¹ Ver Ethicorum, I,9 (112).

Es esta una exigencia en la que la verdad apela (si pudiera decirse) a la amistad cívica². En este sentido, la *adequatio* que define la verdad se realiza socialmente más allá de la justicia (pero no sin la justicia), en lo que el Aquinate, siguiendo a Dionisio, designa como "el nexo más unitivo"³. Entonces, la *vida social* se profundiza ética y espiritualmente, yendo de la mera relación a la identificación; del "dar a cada cual lo suyo", a la recíproca donación de sí en la que las necesidades del individuo se proporcionan, se profundizan y adquieren su sentido en la riqueza de la persona. Esto supera y escapa a cualquier programa o proyecto⁴, pero no es independiente de la justa rectoría del bien común. La buena sociedad (democracia) es más vida que sistema. La verdad en la sociedad, y a fortiori la verdad de la sociedad suponen, como su causa a-gente, la verdad del hombre, y el hombre de la verdad. Es fundamental aquí (conditio sine qua non), la práctica de la veracidad, de la virtud de veracidad⁵, que contraría y delata al mentiroso, al demagogo, al adulator del pueblo, al decir de Aristóteles⁶. En todo caso, la buena sociedad (Aristóteles, Santo Tomás), la democracia verdadera (Pío XII, Juan Pablo II, J. Maritain)⁷ no se confunde con el buen programa de Gobierno, o con el proyecto del Partido. Pero tampoco se reduce al simple régimen político. El carácter instrumental de este último está siendo cada vez más condicionado (hipotecado, podríamos decir) por la apelación, y en alguna medida el recurso a principios⁸ superiores que reivindicán lo humano

² Ver, Ethicorum, VIII, 1 - 8. Cf. Aristóteles, Ética a Nicómaco, VIII y IX.

³ I-II, q.XXVIII, a.1.

⁴ Sin lo cual se podría caer en la utopía impropia, es decir, en aquella que se la confunde con un "proyecto político" de suyo realizable en cuanto tal. Ver, F.Moreno, Utopía, ideología y totalitarismo. Santiago, Ed. Andante, 1989, pp. 59 - 73.

⁵ "Mostrarse uno en sus hechos y dichos tal cual es "Contra Gentes", I,93. "En consideración a los otros, estamos obligados a otorgar a todo nuestro ser sensible un habitus de verdad". R.Bernard, O.P ("Renseignements Techniques"). En , Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique. La Vertu.

(Tome Premier). Ia. II, qq.49 - 60. Ed. Desclée et Cie. 1953, p.456.

⁶ La Política, V, 9 (I, IV,4).

⁷ No el democratismo hoy imperante, del liberal - socialismo "dominante".

⁸ Se lo quiera o no... Se lo reconozca o se lo desconozca... "Así como el aspecto formal de lo que se ve, es determinado por la luz gracias a la cual se

normativamente. Bien o mal, se le otorga así a la "dimensión" cultural⁹ de la democracia (buena sociedad), directa o indirectamente una esencial (y no sólo accidental) primacía. El sujeto nación, la comunidad nacional¹⁰ pareciera dejar el paso así, progresivamente, a la humanidad como sujeto global y globalizador¹¹. Estamos aquí ante un desafío humanista para la verdadera democracia; no (de ninguna manera, a nuestro entender) de las democracias "reales" que hasta ahora parecieran monopolizar su expresión. Será preciso salir de la ideología para re-encontrarse con las exigencias normativas naturales (de la ley de naturaleza) del bien del hombre, y especialmente, del bien común. Sólo entonces se podrá aceptar como hard core de la democracia, y como leit motiv y tarea de una política justa, de una "política cristiana", en el sentido que Jacques Maritain da a esta expresión¹², la cuestión de los "derechos humanos", que los agentes ideológicos del democratismo no cesan de instrumentalizar en estos tiempos. A este respecto, el paso del humanitarismo a un verdadero humanismo¹³, es conditio sine qua non -condición antropológica, ética y cultural- de la superación del democratismo en boga. Pero entonces, se habrá pasado

percibe el color, también el aspecto formal de lo que se puede conocer científicamente, se determina por los principios gracias a los cuales una cosa es conocida". Comentario a los Analíticos Posteriores, I,41 (11). Cf. Juan de Santo Tomás, Logica Major, q.I.a.4.

⁹ Ver, F. Moreno, Cultura y Religión. En "Seminarium". Città del Vaticano, N° 3, 1986, pp. 647 - 661. Y, sobre todo, el Discurso de Juan Pablo II, en la UNESCO. París, 2 de junio de 1980.

¹⁰ Ver, Jacques Maritain, L'homme et l'Etat. París, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 1 - 8.

¹¹ No está demás advertir aquí la ambigüedad con la que se refiere a este segundo sujeto. Tal vez la mayoría de las invocaciones contemporáneas de la "humanidad", delatan una inveterada persistencia de la ideología humanitarista de los siglos XVIII y XIX; aggiornata por la "energía" actual del mal llamado "humanismo" marxista.

¹² Ver, Principes d' une politique humaniste. París, Hartmann, 1945, p.184. También, F. Moreno, Lo cristiano y la política. Santiago, Ed. CE -ELLE, 1984, en general. Y, sobre todo, Charles Journet, Exigences chrétiennes en politique. París, Egloff, 1945, pp. 259 - 286.

¹³ Ver, Jacques Maritain, Humanisme intégral. París, Aubier - Montaigne, sin fecha de edición, pp. 9 - 15.

también de los "derechos humanos" a los "derechos y deberes de la persona humana"¹⁴.

En esta perspectiva, la verdad de la sociedad coincide con la expresión cultural de una exigencia normativa de naturaleza; de la naturaleza humana y del agente personal y social que aquella constituye. La democracia viene a situarse así entre el desafío y el ideal. Mejor dicho, frente al desafío ético (y político) de forjar un ideal histórico (no utópico...) de convivencia social centrado en la persona humana, que, dado la naturaleza racional que la constituye, es un "núcleo de libertad" (E.Gilson)¹⁵. Ese ideal incluye necesariamente la verdad que causa la realización efectiva de la libertad en el ejercicio social e histórico de las libertades. Supone aun el ordenamiento legal e institucional que determina la justicia, y que es el medio normal en el que se realiza una sociedad de "hombres libres" (J.Maritain). En este plano, el dinamismo de la humana convivencia orientada al bien común, requiere una permanente "invención del orden"; invención cuyo principio enuncia el Aquinate comentando a Aristóteles, al distinguir los cuatro órdenes que se determinan a partir de la razón: Existe un "orden, que la razón, al considerar, hace en las operaciones de la voluntad". Orden que "pertenece a la consideración de la filosofía moral"¹⁶. Es este aun, "un orden de libertad"; lo cual implica que "es primero en nuestro interior donde es preciso tratar de establecer el orden"; y esto no se realiza sino se realiza "una total subordinación del alma a la verdad"¹⁷.

En la "invención del orden" se expresa, de manera especial, la eficacia social de la verdad¹⁸. Y esto, en la mediación agencial (personal) que asume prácticamente el desafío que eso plantea. El

¹⁴ Ver, J.Maritain, Les droits de l'homme et la loi naturelle. New York, Editions de la Maison Francaise, 1942, en general.

¹⁵ Ver, L'esprit de la philosophie médiévale. París, Vrin, 1944, pp. 121 - 132 y 208. Cf. J. Maritain, Du régime temporel et de la liberté. París, Desclée de Brouwer, 1933, pp.5 - 70.

¹⁶ Ethicorum, I,1 (1 y 2).

¹⁷ J. Maritain, Du régime temporel et de la liberté, pp. 93 y 94. Ver también, Heinz Schmitz, De l'ordre et de l'invention de l'ordre. En, "Nova et Vetera" (Géneve), N° 2, 1981, pp. 81 - 95.

¹⁸ Hemos desarrollado esta cuestión en nuestro libro sobre el Fundamento de las Ciencias Sociales, Santiago, Ed. Universidad Gabriela Mistral, 1994. Tercera y Cuarta parte, Cap. 1.

conocimiento práctico, así como la práctica prudencial del "político" (del gobernante, eminentemente), son entonces como puestos a prueba. Aquí, las dificultades inherentes a la tarea, conciernen tanto la "baja" certeza del conocimiento en materia de moral y costumbres¹⁹, como la radical (ex radice) "hipoteca" que, al menos de iure, opera la ley de naturaleza en relación a la inteligencia práctica y a la imaginación del "inventor" del orden. Ni los "campos de concentración", ni las leyes abortivas tienen (en absoluto) cabida en esa "invención".

A partir de aquí, así como de las exigencias profanas de lo espiritual (sobrenatural), se puede (conviene) asumir la eficacia humana y social de la fe. Lo cual implica, ab initio, una triple profundización (o elevación) de las tareas "temporales" que tejen lo político y la política. La primera, concierne al sujeto - agente mismo: a la persona humana que participa en y de el bien común²⁰. Su capacidad de bien (capax bonum) se incrementa, para decirlo simplemente. La segunda profundización operada por la fe²¹, se refiere al ideal histórico de la misma buena sociedad (democracia). Jacques Maritain, en el surco del Aquinate, precisó el carácter y la dignidad de fin (infravalente) del bien común. Esta dignificación (con fundamento in re), de ninguna manera supone separar el bien común de la Polis del Bien del Reino. También aquí se aplica el juicio que expresa todo el dinamismo del filósofo cristiano por excelencia de nuestro tiempo²²: distinguir para unir²³. En todo caso, lo "temporal" es, en general, "vivificado" por lo espiritual (sobrenatural), en su propio orden. Finalmente, la

¹⁹ "La materia moral es tal, que no le conviene una certeza perfecta". Ethicorum, I,3, (32).

²⁰ "Fin y tarea de la sociedad", dice Johannes Messner, El bien común, fin y tarea de la sociedad. Madrid, Euroamérica, 1959. Ver, J. Maritain, La persona y el bien común. Buenos Aires, Desclée, De Brouwer, 1948, pp.9 - 93. Y, de F. Moreno, "El bien común a partir del De Regno". En Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. Città del Vaticano. Libreria Editrice Vaticana, 1991, pp. 327 - 336.

²¹ Por la gracia. "Gratia non destruit sed perficit natura". In Librum Boetii "De Trinitate". II, 3. En general, ver, Charles Journet, Entretiens sur la grâce. Desclée De Brouwer, 1959.

²² Ver, Fernando Moreno, Actualidad de Jacques Maritain. Santiago, Editorial Marracci, 1987, pp.11 - 28.

²³ Título de la principal obra de Jacques Maritain. Ed. Desclée de Brouwer. París, 1946.

tercera profundización aludida, toca a las tareas en que se asume el desafío ya referido. Aquí tiene especial importancia la distinción que enuncia Emmanuel Mounier, entre "una exigencia de pureza" y "una exigencia de presencia"²⁴. Lo cual supone, más básicamente, la adecuación y la proporcionalidad moral de los medios al fin, considerando que si bien "quien quiere el fin quiere los medios"²⁵, los medios siendo vías hacia el fin²⁶, no se puede aceptar, ni caer en la tentación de recurrir a cualquier medio para realizar el bien que el fin comporta. Denunciando al maquiavelismo (a veces contra el mismo Mounier), Maritain afirma, con toda propiedad, que el fin no justifica los medios, y que estos deben ser proporcionados al fin²⁷.

Es esencialmente en conexión con esta profundización operada por la fe, y sólo ocasionalmente a partir del juicio de Henri Bergson²⁸, que el filósofo cristiano designa a la democracia como "la expresión profana del cristianismo". No sin precisar que no es el cristianismo el que depende de la democracia (verdadera), sino, al revés, es ésta la que depende del cristianismo²⁹.

B. La verdad que se encuentra en el origen y en la base de la democracia concebida como "la buena sociedad", si bien ella tolera (debe tolerar) el error, excluye la mentira, que de

²⁴ Communisme, anarchie et personnalisme. París, Seuil, 1966, p.25.

²⁵ Ia - II ae, XII, 4.

²⁶ Ibid. Ver, además, J. Maritain, L'homme et l'Etat, p.49.

²⁷ Ver, J. Maritain, Principes d'une politique humaniste, Cap. V, ("La fin du machiavelisme").

²⁸ Ver, L'homme et l'Etat, p. 55, y, del mismo Jacques Maritain, Christianisme et démocratie. París, Hartmann, 1947, pp. 55 y 59 - 61. Cf de Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion. París, Alcan, 1932, p.304.

²⁹ Cuestión que está lejos de ser banal en nuestros tiempos democratistas, signados por el relativismo y el escepticismo a este último propósito, Maritain ha denunciado la "cronolatría epistemológica" de los "cristianos arrodillados ante el mundo". Atrapados por una "fijación obsesiva en el tiempo que pasa", terminan por reducir el reino de Dios al mundo "en sus estructuras naturales y temporales". Le Paysan de la Garonne. París, Desclée De Brouwer, 1966, pp.26 y 90.

suyo destruye la misma sociedad, al rechazar su principio³⁰. Al respecto, se puede decir que la historia de la mentira, también en su expresión socio - política, corresponde o al menos manifiesta los avatares de la perversión a la que nos inclina nuestra naturaleza caída.

Precisemos a este propósito.

1. Aristóteles, en su perspectiva realista, designa la democracia como uno de los tres regímenes malos de gobierno. Es, entonces, el régimen injusto de la mayoría³¹.

Ahora bien, la injusticia opera aquí a través de la mentira (si pudiera decirse); a través de la mentira³² que, en este caso, incluye la intención de engañar al pueblo. Su agente es el demagogo, el "seductor del pueblo", en la expresión del Estagirita³³.

Habría que agregar aun, que los Sofistas, que anteceden a Aristóteles, y que se designan a sí mismos como "maestros de virtud"³⁴, no son en absoluto ajenos a esa "lógica", que hace del engaño y la mentira la vía del poder a expensas del bien común.

2. En un "salto hacia adelante" ideológico (aunque no todavía "maoista"...), nos encontramos con Baruc Spinoza y su Practatus Theologico - Politicus, publicado en 1670. El filósofo racionalista holandés (de origen judío-portugués), fue considerado por sus contemporáneos como el Destructor por antonomasia. En efecto, Spinoza afirmaba que era preciso eliminar de raíz todas las creencias antiguas, a fin de que, una vez efectuada una tal limpieza, la Razón pudiese levantar vuelo

³⁰ "La falsedad no es sólo carencia de verdad, sino su corrupción". De Veritate, XVII, 6. "En virtud de cierta natural honestidad (el hombre) debe a sus semejantes la verdad, sin la cual la sociedad sería imposible. Ila - Ilae, q.114, a.2.

³¹ La Política, IV,4. Cf. Politicorum, II,16 (4) y 17 (2 - 6). Ver, también De Regno, I,3.

³² Ver, Supra. Santo Tomás define la mentira por la "falsedad formal", es decir, por "la voluntad de expresar lo falso". A lo cual se puede agregar -como complemento- la "voluntad de engañar". Ila - Ilae,q.110, a.1.

³³ Ver, Supra.

³⁴ Ver, Eduard Zeller, Sócrates y los Sofistas. Buenos Aires, Editorial Nova, 1955, pp. 72 - 75.

apoyada en un punto de partida nuevo, y en vista a una búsqueda diversa y novedosa.

Pero, nuestro filósofo no se limita a la "razón pura". Su pretensión purificadora incluye también los enunciados de la Escritura y las creencias de la fe cristiana. Estas, según Spinoza, habrían sido asumidas (ideológicamente, podríamos decir), por el Poder monárquico (absolutista). Así, el filósofo racionalista se enfrenta a la "Ciudad de Dios" y a la "Ciudad del Rey". Y es entonces, como para "llenar el hueco", que Spinoza apela a la democracia, en vista a liberar el pueblo, engañado y sometido por el Monarca que invoca la religión interesadamente. "Si el pueblo quiere zafarse de tan servil condición, no le queda sino una vía de salida: aplicar a la naturaleza y al fin de las instituciones políticas el mismo espíritu de investigación libre e independiente que lo hizo capaz de dar a la superstición su golpe de muerte. Para lograr ese fin, hay que dejar que el pueblo piense libremente por sí mismo. Así verá que el Estado no le pertenece al déspota; que bien entendido, el poder político es la delegación de autoridad llevada a cabo con el libre consentimiento del mismo pueblo; que la democracia es la forma de gobierno que más conviene a la ley natural, y que, dígase lo que se diga al respecto, el objetivo primero de las instituciones políticas es garantizar al individuo la libertad de conciencia, de palabra y de acción"³⁵.

¡Cuántas "verdades cautivas" (verités enchainées) en tan seductor discurso! Pero, ni la ley natural, ni la libertad (y la liberación) son en Spinoza lo que son en la enseñanza del Aquinate, o aun en la del Estagirita. Simplemente no son lo propio; no son lo justo. Como no lo es una concepción panteísta de la naturaleza, ni una concepción libertina de una libertad que paradójamente (si no incoherentemente) no escapa al determinismo (aun materialista y vulgar), en su mismo principio³⁶.

3. En el siglo siguiente al de Spinoza, Jean Jacques Rousseau va a expresar míticamente lo que el racionalismo y el empirismo (Hobbes) en cierta forma habían anticipado.

³⁵ Paul Hazard, The European Mind 1680 - 1715. England, Penguin Books, 1964, p169. Cf. B. Spinoza, Tractatus Theologico - Politicus, XVI y XX.

³⁶ Ver, Tractatus, Theologico - Politicus, XVI, y Etica, V (Proposiciones).

La premisa antropológica del Vicario Saboyano³⁷ es que "hay que hacer al hombre libre a pesar suyo"³⁸. Su "predica" sobre la sociedad civil y la democracia depende ex radice de esa "premisa". De ahí la ilusión que supone en Rousseau el traspaso de la "soberanía" del monarca al cuerpo político³⁹. Ilusión que se profundiza en el mito de la "voluntad general", que supone la idea hobbesiana pre-totalitaria del "contrato social", el cual supone "la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad". Esto aseguraría a su vez al "soberano" un perfecto ajuste entre lo que realmente es, y lo que debe ser. Y es que la misma "voluntad general", "es siempre recta y tiende siempre a la pública utilidad"⁴⁰.

¿Y cómo se sitúa aquí la democracia rousseauiana; o la "verdad" de la democracia según Rousseau? Este, dado las condiciones y exigencias "estructurales" que impone para que la democracia exista realmente - especialmente la "igualdad", el reducido número de miembros y la frugalidad de costumbres lógicamente concluye que "un gobierno tan perfecto" supera la posibilidad de los hombres al respecto, y que sólo "si hubiese un pueblo de dioses, este se gobernaría democráticamente"⁴¹.

4. El vicario Saboyano es sin duda el principal (no único) ideólogo de la Revolución Francesa y del Jacobinismo que la caracterizó. El Contrato Social llegó a ser "el libro de cabecera"

³⁷ Además de la obra del mismo Rousseau, ver Jacques Maritain, Trois Réformateurs. París, Plon, 1925. Cap.III.

³⁸ Du Contrat Social, I,7.

³⁹ Ver, J.Maritain, L'Homme et l'Etat, cap.II, 6. Cf. Del mismo Rousseau, Du Contrat Social, I,7 y II,4.

⁴⁰ Du Contrat Social, I,6 y 7; y II, 3. "El soberano, por el sólo hecho de ser, es siempre lo que debe ser", dice Rousseau, anticipando a Hegel, en su estatismo totalitario.

⁴¹ Du Contrat Social, II,4. Rousseau considera que "el orden mejor y más natural es que los sabios gobiernen a la multitud, toda vez que se haya asegurado que aquellos gobiernen en beneficio de ésta, y no en beneficio propio" (II,5). Esta opción, en cierto modo platónica de Rousseau, se la suele omitir. ¡A tal punto se le debe preservar su imagen (mítica) de "padre" de la moderna democracia; es decir, de su expresión jacobina, revolucionaria y ya ideológica!

de los revolucionarios franceses⁴². Contrariamente a lo que desde el siglo XIII (Carta Magna) se había venido dificultosamente logrando en el mundo anglosajón (hasta la Declaración de Independencia y la Carta de los Derechos norteamericana), esos "revolucionarios" harán de la democracia la verdad de la "historia" y de toda sociedad política digna de su nombre. Dicha "verdad" se expresa en el lema que invoca la libertad, la igualdad y la fraternidad. Pero, la libertad es allí libertinaje; la igualdad es igualitarismo, es decir, la igualdad geométrica de la "colmena"; y la fraternidad ya anticipa la marxista "solidaridad de clase". En todo caso, a partir de esta "verdad", es decir desde lo que se ha justamente designado como un "despotismo democrático"⁴³, se explica la "energía" que impulsó a los agentes de la revolución⁴⁴ a masacrar criminalmente a los vandeanos, así como el asesinato sistemático de eclesiásticos y aristócratas, simplemente por ser tales⁴⁵. Todo esto, parapetándose bajo la invocación ideológica (en todo caso mentirosa) de los "derechos humanos".

Por otro lado, los revolucionarios franceses se proponen "instruir e iluminar a sus conciudadanos acerca de los verdaderos principios de la Constitución y de difundir las doctrinas sin las cuales dicha Constitución no podría subsistir"⁴⁶. Naturaleza, Razón, y Verdad, tejen (de manera muy sui generis, desde luego) la exhortación y las tareas revolucionarias. Robespierre apela más ampliamente a no "engañar a los hombres para instruirlos", sino a "llamar a los hombres a la naturaleza y a la verdad", considerando el privilegio de "vivir en un siglo y en un país" en que las "luces"

⁴² J. Marie Goulemot y M. Launay, El Siglo de las Luces. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, p.259.

⁴³ Alexis de Tocqueville, L'ancien régime et la révolution. París, Flammarion, 1988, p. 253.

⁴⁴ Dostoiewsky dice (a través de Ippolit Kirillovitch), que a ese tipo de "agentes" (rusos, franceses u otros) les "sobra energía, pero (les) falta espíritu" (Los Hermanos Karamazov, XII, 6).

⁴⁵ A lo que había que agregar la generalizada expropiación y la importante destrucción material.

⁴⁶ Discurso de Robespierre "Sobre los derechos de la sociedad y de los clubes", p.41. En Robespierre, La revolución jacobina. Barcelona, Nexos, 1992, pp.37 - 41.

brillan de manera única y copiosamente⁴⁷. Según el "Incorruptible" jacobino, "todas las ficciones desaparecen ante la Verdad, y todas las locuras se arrodillan ante la Razón"⁴⁸.

¿Y qué ocurre con la democracia? Si esta falta, "se produce entonces la muerte del cuerpo político por decrepitud"⁴⁹. Sin embargo, "la energía republicana" derribó al "infame sistema y fundó la Democracia...". Y esto, en el surco de aquel "preceptor del género humano" (Rousseau), que "atacó a la tiranía con toda franqueza... y defendió los dogmas consoladores que la razón da como apoyo al corazón humano"⁵⁰.

5. En el surco de Rousseau, en radical dependencia de Hegel, y pretendiendo superar, a nombre de la "ciencia", la expresión "burguesa" de la revolución y la utopía, Karl Marx va a postular los principios de una forma de "sociedad" que constituye, tanto teórica como prácticamente, el mayor atentado a la democracia considerada como sinónimo de "buena sociedad", aun si su "visión" en cierto modo prolonga, y profundiza la "praxis" revolucionaria francesa⁵¹.

Marx pasa en esa vía, de la democracia (y el "cretinismo parlamentario")⁵², a la "dictadura del proletariado" y al "reino de la libertad", es decir, al comunismo; especie de "reino de Dios en la historia" en la expresión de Maritain⁵³. Este deslizamiento,

⁴⁷ Discurso de Robespierre "Sobre religión y sobre moral", p. 176. En, Robespierre, op. Cit. pp. 163 - 188.

⁴⁸ Ibid. p.181.

⁴⁹ Discurso de Robespierre "Sobre los principios de moral política", p.145. En, Robespierre, op. cit. pp.139 - 161.

⁵⁰ Discurso de Robespierre "Sobre religión y sobre moral", pp. 169 y 179.

⁵¹ Ver, Fernando Moreno, La herencia doctrinal y política de Karl Marx. Santiago, Edit. Salesiana, 1979. Del mismo autor, Utopía, ideología y totalitarismo, op. Cit, en general. "La concepción de la sociedad socialista como el reino de la igualdad es una idea unilateral francesa apoyada por el viejo lema de 'libertad, igualdad, fraternidad'; una concepción que tuvo su razón de ser como fase de desarrollo en su tiempo y en su lugar, pero que hoy debe ser superada...". Carta de F. Engels a A. Bebel. Londres, 18 - 28 de marzo de 1875.

⁵² Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte. París, Editions Sociales, 1963, p. 76 (Subrayado en el original).

⁵³ Humanisme intégral, pp. 62 - 67.

propriadamente ideológico en su radical utopismo, supone el abandono de la moral⁵⁴, el rechazo de la justicia (que Marx considera ser la idea fija del señor Proudhon)⁵⁵, la denigración de los "derechos humanos", invención de los independentistas norteamericanos y de los revolucionarios franceses, según Marx⁵⁶, y, más básicamente, la perversión dialéctica y "práctica" de la noción y del sentido mismo de la verdad. A este propósito, el "profeta" renano afirma lo siguiente: "El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento..."⁵⁷.

Esta "praxis", donde se "demuestra" la verdad (o, la verdad de la praxis) es antropológica. Y lo es desde el comienzo al fin; en su origen ideológico y en su conclusión utópica. La pretensión rousseauiana de "hacer al hombre libre a pesar suyo", se traduce en Marx en la utopía centrada en la forja de un "hombre genérico" u "hombre total"⁵⁸. Lo que lógica y prácticamente llevaba, ya en el mismo Marx, a "subyugar al individuo a fin de liberar a la masa", por decir lo menos⁵⁹. La "liberación" ha reemplazado entonces a la

⁵⁴ No predicamos moral alguna, dicen Marx y Engels, en la Ideología alemana. Barcelona, Grijalbo, 1970, p.287. Georges Cottier ha mostrado la falsedad de esta pretensión. Ver, L'ateísmo del giovane Marx. Milano, Vita e Pensiero, 1981.

⁵⁵ Ver, La Sainte Famille. París, Editions Sociales, 1972, p.236, y Augusto Cornu, Carlos Marx y Federico Engels. Instituto del Libro, 1967, p.541. Cf. E.Mounier, op. Cit. pp. 116 y 117.

⁵⁶ Ver, La question juive. París, Union Générale d' Editions, 1968, p.35. "Ninguno de los pretendidos derechos del hombre supera al hombre egoísta... miembro de la sociedad burguesa... únicamente preocupado de su interés personal, y no obedeciendo sino a su arbitrio privado". Ibid. p.39.

⁵⁷ Tesis sobre Feuerbach. (Tesis 2).

⁵⁸ Manuscrito Económico - Filosóficos de 1844. Primer Manuscrito, XXIV.

⁵⁹ Proudhon. Según cita en E. Mounier, op. Cit. p. 141. Toda esta antropología pende del ateísmo radical de su autor. Ateísmo metafísico (si es que esto tiene sentido en Marx) y moral. Ateísmo, no sólo del "Marx joven" (y del "Viejo", por supuesto), sino aún del "Marx niño". Para Marx, "el hombre es para el hombre el ser supremo", y por ello, no es creatura de Dios, sino al revés, Dios la creatura del hombre. Ver, F.Moreno, La herencia doctrinal y política de Karl Marx, Cap. II. Del mismo Marx, ver (en especial), Contribución a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel, en general.

libertad. ¡Al menos hasta que llegue el iluso y utópico "reino de la libertad", es decir, el comunismo (terminal)!⁶⁰. La "operación" que histórica y necesariamente conduce a esta manifestación plena de la verdad de la "Historia", supone la violencia⁶¹, considerada por Marx como "partera de las sociedades"⁶².

¿De qué sociedades? Negativa⁶³, o positivamente, toda sociedad es para Marx producto de la violencia y, en particular, de la "lucha de clases"⁶⁴. La democracia, por consiguiente, no escapa a este "principio".

Marx refiere sólo accidental y ocasionalmente a la democracia en términos positivos. Es así como a propósito de la "Comuna de París" refiere a "las bases de las verdaderas instituciones democráticas"⁶⁵. Sin embargo, en el mismo "manifiesto" del 30 de mayo de 1871, Karl Marx denuncia a "los parlamentos" como no siendo sino instancias al servicio de "las clases propietarias"⁶⁶. La misma ambigüedad (¿dialéctica?) se encuentra en la Crítica del Programa de Gotha: donde por un lado la exigencia "democrática" es bien vista cuando se plantea frente a lo que nuestro autor designa como "un Estado que no es más que un despotismo militar de armazón burocrática y blindaje policiaco, guarnecido de formas parlamentarias...", y por otro, denuncia "la vieja y consabida letanía democrática", es decir, el

⁶⁰ Ver, Crítica del Programa de Gotha. Madrid, R. Aguilera. 1968, p. 22. (También p. 36); Dialécticamente, la liberación supone la opresión y la alienación, en Marx.

⁶¹ Sensu Contrario, en general se ha considerado como "método" inherente a la verdadera democracia, el diálogo, la concordia, el consenso, la paz del "corazón" y la paz social...Ver, por ejemplo, Walter Lipmann, La Cité Libre. París, Librairie de Médicis, 1938, y de Robert Mac Iver, Teoría del Gobierno. Madrid, Tecnos, 1966.

⁶² "Si no hay antagonismo, no hay progreso", dice el discípulo de Hegel. Miseria de la filosofía. En M. Rubel, Pages de Karl Marx. París, Payot, 1970, Tomo I, p.129.

⁶³ En todos los tiempos anteriores a Marx (!).

⁶⁴ Para Marx y Engels "toda la historia es la historia de la lucha de clases". Manifiesto Comunista, I.

⁶⁵ La Guerra Civil en Francia, p. 38. En, Marx - Lenin, La Comuna de París. Santiago, Ed. Quimantu, 1972, pp. 9- 62.

⁶⁶ *Ibid*, p.32.

"sufragio universal, (la) legislación directa, (el) derecho popular, (la) milicia del pueblo, etc"⁶⁷. El Manifiesto Comunista (Marx y Engels), (1848), enunciaba por su parte, (en contraste con la lógica opción crítica, si no denigratoria que va a predominar luego), un oportunista (y "rápido") juicio positivo refiriendo a la democracia: el proletariado debe ascender a la "posición de clase dominante, para ganar la batalla de la democracia", dicen sus autores. Y terminando su exhortación, apelan al "acuerdo de los partidos democráticos de todos los países"⁶⁸.

Finalmente, en la Cuestión Judía (1843), Marx había ligado religión y democracia al afirmar que "la conciencia religiosa y teológica se manifiesta a sí misma, en la democracia perfecta, tanto más religiosa y tanto más teológica cuanto ella, aparentemente, carece de significación política, y no tiene un fin terrenal; siendo un asunto del corazón enemigo del mundo, la expresión de la naturaleza limitada del espíritu, el producto de lo arbitrario y de la fantasía, una verdadera vida del más allá"⁶⁹. Pero, para Marx, "la verdad del más allá, está en el más acá", siendo al mismo tiempo la religión la "alienación suprema"⁷⁰.

Aparece, a partir de aquí, la radical y contradictoria oposición entre una concepción atea de la sociedad (y de la misma verdad), y una concepción que, como la de Pío XII, de Juan Pablo II, de Jacques Maritain y de Charles Journet, no concibe la buena sociedad sino en base a la verdad de la fe cristiana. Allí donde, consecuentemente, Marx exige no sólo la separación entre lo político y lo religioso, sino, más radicalmente, la supresión pública y privada⁷¹ del segundo, la postura lógica de cualquier "autor" cristiano (católico, en particular) exige la "vivificación", sin confusión, ni reducción, de lo político y de la sociedad misma, por la fe.

⁶⁷ Op. Cit. pp. 37 y 36, respectivamente. Más adelante, Marx habla de "cascabeleo democrático" y de "superstición democrática" (pp. 40 y 41). Cf. La ideología alemana. Barcelona, Grijalbo, 1974, p.35.

⁶⁸ Edición en inglés, Progress Publishers. Moscú, sin fecha de edición, pp. 79 y 103.

⁶⁹ Op. Cit. p.33.

⁷⁰ Ver, Manuscritos Económico - Filosóficos de 1844, pp. 106, 109 y 198 (en especial).

⁷¹ La question juive, pp. 25 y 26.

6. La contemporaneidad de los "tiempos modernos"⁷², en relación a la verdad y a la democracia, se sitúa en el surco (y la "energía") que al menos desde Spinoza (y Maquiavelo) ha venido profundizándose hasta nuestros días. Junto a la "crisis de la inteligencia" (Maritain), y a la consecuente abundancia de la estupidez⁷³, la inmoralidad relativista, libertina y maquiavélica⁷⁴, así como la mentira y el engaño ligado a la demagogia, contaminan hoy nuestros tiempos "democráticos", al límite de provocar la erosión de la sociedad desde su base⁷⁵, más allá de cualquier forma o régimen particular de gobierno.

En este sentido, un influyente intelectual alemán contemporáneo, aduciendo (desde un hegelianismo de base), a principios hermenéuticos, lingüísticos, comunicacionales, culturales y "vitalísticos" ("mundo de la vida", intersubjetividad...), pretende establecer, no la sociedad desde la persona (noción que le es ajena), desde la persona naturalmente social (Aristóteles, Santo Tomás), sino al revés, desde el individuo subsumido en una dinámica que, en definitiva, lo constituye como sujeto desde un cierto condicionamiento cultural e institucional⁷⁶. Aun si el intelectual en cuestión (Habermas) afirma que "sociedad e individuo se constituyen recíprocamente"⁷⁷, la socialización es a tal punto condicionante de la constitución del sujeto humano mismo, que al límite éste -como en Hegel- se esfuma en su consistencia propia (y propiamente entitativa), o sólo existe como lo particular desde y para lo universal. "Los sujetos socializados comunicativamente -dice el autor en un

⁷² ¡Oh tiempos, oh costumbres! "O tempora! O mores!", decía Cicerón. Catilinarias, I,2.

⁷³ Stultitia ut in pluribus in specie humana. "Stultorum hominum, quorum inmensa turba est". San Agustín, Contra Académicos, I,1 (2)

⁷⁴ Justificación de los medios por el fin. "Para mantener el Estado, el Príncipe a menudo debe operar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra las religiones... En cuanto el Príncipe sea vencedor y sostén del Estado, los medios serán siempre juzgados honorables, y serán siempre alabados por cada cual". El Príncipe, XVIII.

⁷⁵ Es decir, en la familia, "célula" (Aristóteles) y "vivero" (San Agustín) de la sociedad. Ver, Aristóteles, La Política, I,1(4), y Ética a Nicómaco, VIII,12.

⁷⁶ Ver, Jürgen Habermas, El pensamiento post - metafísico. Bari, Laterza, 1991, pp. 94 - 102.

⁷⁷ Ibid. p.99.

lenguaje abstruso y pedante- no serían, de hecho, sujetos al margen de la estructura reticular de los ordenamientos institucionales y de las tradiciones sociales y culturales". Y es que para Jürgen, Habermas, "retoño" de la Escuela neo - marxista, hegeliana y freudiana de Frankfurt⁷⁸, "los organismos llegan a ser sujetos de descripción sólo en el caso y en la medida en que son socializados; es decir, cuando son compenetrados y estructurados por conexiones con sentido social y cultural. Las personas -sigue diciendo Habermas- son estructuras simbólicas"⁷⁹. En tanto la naturaleza interna y la externa -afirma el intelectual germano- constituyen para los individuos socializados, y para su mundo de la vida, confines externos, es decir, límites respecto del ambiente, las personas, al contrario, con la propia cultura y en la propia sociedad, permanecen ligadas internamente, es decir, a través de relaciones gramaticales"⁸⁰.

Complementariamente nuestro autor apoya lo que designa como el "alejamiento de convenciones rígidas"; lo cual vendría a responsabilizar al individuo en sus "decisiones morales" y a dotarlo de "un proyecto de vida individual que resulta de la autocomprensión ética"⁸¹. No es en absoluto, en todo esto, cuestión de la verdad como norma ni de esta "autocomprensión" ni, más ampliamente, de las relaciones y dinámica sociales que se desarrollan (según Habermas) intersubjetivamente al interior de lo que, con Husserl, el autor en cuestión designa como "mundo de la vida". La noción misma de verdad, por lo demás, es radicalmente pervertida en esta perspectiva. Habermas rechaza el carácter absoluto e incondicional de "la" verdad; lo cual no sería sino un arcaico "residuo de metafísica"⁸², perturbador del diálogo

⁷⁸ Ver, F. Moreno, Fundamentos de las Ciencias Sociales, pp. 47 - 68.

⁷⁹ Es importante destacar el subrayado del verbo (son) por el mismo autor, cuya actitud anti - metafísica no es desconocida. Las "antiguas verdades" de la "metafísica" después de Kant (y de Hegel, por supuesto...) deben (o pueden...) "ser adquiridas críticamente", con lo que esto implica en cuanto a la "transformación del sentido, de las mismas". J. Habermas, op. Cit. p. 19. Para la caricaturización (por ignorancia o por ideología, o por ambas) que Habermas hace de la metafísica, ver ("para muestra un botón") en ibid. p. 166. A mayor abundamiento, cf. J. Habermas, Conocimiento e interés. Madrid, Taurus, 1982.

⁸⁰ Il pensiero post metafísico, p.98.

⁸¹ Ibid. p.218.

⁸² Ver, Ibid. p. 181.

y de los consensos indispensables -según él- para la "buena" sociedad, es decir, para la sociedad de los tiempos post - modernos. Lo que sin embargo constituye un propio residuo en relación a la verdad, es lo que el mismo Habermas arbitraria e ideológicamente le asigna, a partir de las exigencias a la vez pragmáticas y relativistas del "actuar comunicativo"; exigencias que implican, de suyo, un radical rechazo de la verdad⁸³.

Ahora, si la buena sociedad supone el reconocimiento propio⁸⁴ de la verdad en su justa noción y en su operatividad humana y social normativas; si supone aún el mismo reconocimiento de la persona humana en su dignidad y sus exigencias; si supone, finalmente, el reconocimiento justo del bien, y en particular del bien común, es claro que una "doctrina" (ideología) como la que Habermas propone⁸⁵, no sólo se aparta de las exigencias propias de la verdadera democracia, sino que simplemente las contraría.

Por otra parte, una perspectiva positivista, ya presente desde el siglo XIX (y no menos influyente), viene a reforzar la propuesta que podríamos designar como liberal - socialista en su expresión política. A este respecto, conviene referir brevemente a la posición del italiano Norberto Bobbio, el más conspicuo heredero del positivismo moral, jurídico y político de Hans Kelsen⁸⁶.

Luego de reconocer el extremismo de "la democracia de masas", concluye que "la democracia es el gobierno de las leyes..."; considerando "que el soberano hace la ley solamente si ejerce el poder con base a una norma del ordenamiento"⁸⁷. Y esto,

⁸³ Ibid. pp. 174, 179 y 181. A lo más, se le reconoce a la "verdad" una función eurística y socialmente unificante. (p.179).

⁸⁴ Especulativo o teórico, especulativamente práctico (Maritain) y concretamente práctico. Ver, Jacques Maritain, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. París, 1946, pp. 879 - 896.

⁸⁵ Y cuya influencia nefasta afecta sobre todo a las "democracias" latinas.

⁸⁶ Ver, de Hans Kelsen, además de su clásica Teoría pura del derecho (Viena, 1979), la Teoría General del Derecho y del Estado. Edición en italiano, de Etaslibri. Milano, 1994.

⁸⁷ Norberto Bobbio, El futuro de la democracia. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 98, 136 y 123, respectivamente.

independientemente del "contenido" de la norma en cuestión (de la "Constitución")⁸⁸.

Por último, importa hoy sobremanera, recordar la profunda influencia de la ideología New Age, en la vida individual y social de nuestros tiempos. La inmersión iluminista y gnóstica en el "Todo", que resume esa ideología⁸⁹, bastaría ya para hacernos ver la radicalidad del problema humano y social que eso comporta. Tanto más, si se considera la expresión "terminal" y cultural de ese "Todo"; es decir, la inmersión de la vida humana misma, y de cualquier forma de relación social o política, en la "Madre Tierra" definida como Gaia⁹⁰. En todo caso, "la multiplicidad de planos que incluye la oferta New Age", en su misma universalidad (espiritualidad, conocimiento, sexo, naturaleza física...), le permite permear casi todos los sectores de la vida social, desde la ciencia a la religión, desde el arte a las costumbres⁹¹.

Ahora bien, esta concepción tiene un dinamismo utópico - progresivo: se trata no de cambiar la sociedad, o instaurar una sociedad mejor, sino, mucho más radicalmente, de avanzar hacia una "Nueva Era", la "Era del Acuario". Se ha señalado con razón "la actitud abiertamente hostil de la (ideología) 'Nueva Era' hacia el cristianismo", así como su "aversión hacia la civilización"⁹². Nietzsche, Freud, Schopenhauer (entre otros), dado su conocida aproximación a las ideas orientales (especialmente hindúes) no son en absoluto ajenos a esta ideología compleja, totalizante y agresiva.

Por otra parte, en esta cosmovisión el hombre es rebajado, y la naturaleza física, con todo el mundo animal y vegetal, son exaltados al punto de poner al hombre a "disposición" suya. "A la materia que constituye el cosmos se le asignan los atributos de

⁸⁸ Ver, N. Bobbio, "El modelo iusnaturalista". En N. Bobbio y M. Bovero, Sociedad y Estado en la filosofía moderna. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 15 - 32.

⁸⁹ Ver, Bartolomeo Dobroczyński, New Age. Il pensiero di una "nuova era". Milano, Mondadori, 1997, p. 57.

⁹⁰ Ver, *ibid.* p. 5.

⁹¹ *Ibid.* p.17.

⁹² *Ibid.* p.23.

sabiduría, creatividad, bondad, conciencia y sensibilidad"⁹³. R. Weber afirma que "lo que ocurre en nuestra conciencia no es fundamentalmente diverso de lo que pasa en la naturaleza.... En cierto sentido, la naturaleza es viva, profundamente viva. Es inteligente"⁹⁴.

Preguntar aquí por la verdad, es perfectamente inútil: está demás. Podríamos decir que el "problema" de la verdad no se plantea simplemente porque está "resuelto" desde el comienzo, por el doble postulado mítico de iluminación y de iniciación. Por lo mismo la ideología New Age aparece como la más radical negación (o "superación"...) de la concepción misma de la buena sociedad.

CONCLUSIÓN

Podemos concluir, no en términos negativos -ni pesimistas- sino señalando sintetizadamente el problema, para tomar conciencia y asumir el desafío que comporta. Cuatro juicios nos parecen expresar, con toda la propiedad y la profundidad requerida, lo esencial del asunto. Los referimos en orden cronológico:

1. "Una sana democracia, fundada sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas, será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin frenos ni límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las contrarias pero vanas apariencias, un puro y simple sistema de absolutismo" (Pío XII, Radiomensaje de Navidad, de 1944. Subrayado nuestro).

2. "Cuando el pueblo se aleja de la fe cristiana, o no la establece resueltamente como la base de la vida civil, la democracia también se altera y se deforma fácilmente y, con el tiempo, se expone a caer en el 'totalitarismo' y en el 'autoritarismo' de un solo partido", (Discurso Anual a la Rota Romana, 2 de octubre de 1947. Subrayado nuestro).

⁹³ Ibid. p.125.

⁹⁴ Cit. En, ibid. pp. 74 y 75.

3. "No es raro encontrar gente que piensa que el no creer en ninguna verdad, o el no adherir firmemente a ningún juicio como siendo algo verdadero en sí mismo, es la primera condición requerida de los ciudadanos democráticos para ser recíprocamente tolerantes y vivir en mutua paz. Es este un método suicida. Es una concepción suicida de la democracia. Una sociedad democrática que viva en el escepticismo universal, no sólo se condenaría a perecer por inanición, sino que entraría en un proceso de auto-aniquilamiento. Y esto, porque ninguna sociedad democrática puede vivir sin adherir a una común creencia práctica en verdades tales como la libertad, la justicia, la ley. Ahora bien, si en vez de adherir a estas verdades se adhiere a una presunta ley del escepticismo universal, aquellas (verdades) serían simplemente anuladas" (Jacques Maritain. Conferencia dada en Princeton - Estados Unidos. Public. En J. Maritain, The Use of Philosophy. Princeton, New Jersey. Princeton University Press, 1961, p.18).

4. "Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría, o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia" (Centesimus Annus, 46).