

## DEMOCRACIA, ESTRUCTURA ECONOMICO-SOCIAL Y FORMACION DEL MUNDO MITICO RELIGIOSO

Franz J. Hinkelammert

Voy a partir de la tesis básica de que toda democracia actual partè de la afirmación de los derechos humanos y es constituida como tal por la realización de un régimen de derechos humanos. Por lo tanto, las democracias actuales —que aparecen desde el siglo XVII— se basan en diferentes conceptualizaciones de diversos humanismos universales. Eso, por supuesto, no excluye que sean conflictivas entre sí, denunciándose muchas veces una a la otra como no-democráticas o de democracia aparte, sosteniendo cada una ser verdaderamente la democracia o su realización más acabada. De esta manera, en cuanto al fenómeno de las democracias actuales, podemos —en una primera visión— enfocarlo como sistemas políticos que en sus teorizaciones y en sus declaraciones se guían por un universalismo de derechos humanos, lo que siempre implica que se legitiman por el interés de todos y que generan, pretendida o realmente, sus poderes políticos a partir de la voluntad de todos, siendo considerados todos como sujetos que generan el propio poder político, y por tanto, todos los poderes. En esta percepción amplia, incluimos en el conjunto de las democracias actuales tanto las sociedades socialistas actuales como también las sociedades capitalistas, y en caso extremo, hasta los regímenes de Seguridad Nacional, que se entienden como regímenes de excepción dentro de la sociedad democrática burguesa. Con eso, la democracia actual incluye prácticamente a todos los regímenes políticos. Hay solamente una importante excepción de una sociedad, que ni pretende ni es democrática y que no se inspira, bajo ningún punto de vista, en una raíz democrática de este tipo. Se trata del fascismo del tipo del Nazismo alemán que niega cualquier validez a los derechos universales humanos como también a las relaciones democráticas. En el mundo actual no se presenta un movimiento de este tipo, aunque no hay ninguna garantía de que no pueda volver a aparecer.

Si, entonces, definimos la democracia en términos tales que todas las sociedades actuales aparecen enraizadas en una tradición democrática, esta definición no puede servir para discernir entre los diferentes tipos de democracia. Tenemos que ir más allá de esta definición para ver las formas en las cuales estas democracias se diversifican y generan la especificidad de las sociedades, que se entienden como democráticas y que posteriormente se pueden enfrentar en conflictos a muerte sobre el carácter democrático de sus instituciones correspondientes. Recién en esa discusión es posible el análisis de la legitimidad de democracias específicas en relación con otras sociedades, que se autointerpretan igualmente como democráticas, pero que lo hacen sobre la base de especificaciones diferentes o contrarias. En este mismo contexto, entonces, aparece el análisis de los derechos humanos, cuya especificación se produce en el propio proceso de institucionalización de la democracia.

Vamos a discutir en esta especificación de los derechos humanos universalista y de las instituciones democráticas a partir de algunas raíces fundantes del pensamiento sobre la democracia. Se trata de las teorías de la democracia en la línea del pensamiento de John Locke, de Rousseau y de Marx-Lenin. En estas líneas se han formado tradiciones de pensamiento sobre la democracia que siguen vigentes hasta hoy y se reflejan en la constitución de las democracias del mundo actual.

Todas estas teorías de la democracia tienen en común el hecho de que no discuten mecanismos electorales, aunque todas suponen su existencia. Ninguna declara la decisión mayoritaria, ni siquiera la decisión unánime, como legítima de por sí. Todas se dedican más bien a la elaboración de criterios que permitan juzgar las decisiones democráticas en cuanto a sus resultados, estableciendo, por tanto, elementos de juicio para determinar hasta qué grado las decisiones mayoritarias son efectivamente decisiones válidas o descartables. Para hacer eso, parten de



una declaración de los derechos humanos, elaborando en seguida los casos de suspensión de estos mismos derechos en situaciones de emergencia. Toda teoría de la democracia al partir de la declaración de los derechos humanos universales desemboca, así, en la postulación de la suspensión de esos mismos derechos. Por ello, también nuestra reflexión partirá del análisis de los derechos humanos.

1. La afirmación de los derechos humanos y su violación legítima

En cuanto los derechos humanos son transformados en normas legales, en seguida aparece el problema de restricción a la vigencia de estas normas. Si consideramos las normas particulares como aparecen en la legislación de cualquier sociedad política, esta problemática de la restricción, suspensión o anulación de éstas aparece a partir de aquellos que los violan. En este proceso, las normas son invertidas en su contrario.

La norma legal puede decir: la vida humana es inviolable, o, no matarás. Siendo esto una norma legal, el violarla tiene su sanción. Por lo tanto, frente al asesino que viola este derecho establecido por la norma, aparece ahora la violación legítima de ella. En caso extremo le es aplicada legítimamente la pena capital, es decir, él mismo es asesinado. De la norma: no matarás, ahora sigue: mata a aquel que mató. La norma es invertida por la relación crimen y castigo. La norma es asegurada por su violación en relación a aquel que la violó. Que la norma sea violable frente a aquél que la viola, es consustancial a la existencia de cualquier norma.

Esta inversión de las normas legales es ciertamente un fenómeno general de cualquier sistema político, sea democrático o no. Sin embargo, por esta misma razón vale también para los sistemas democráticos, cualquiera que sean. Así, también vale para los derechos humanos en cuanto son transformados en normas

vigentes. Sin embargo, las declaraciones de derechos humanos del tipo de la declaración de las Naciones Unidas, contienen solamente los derechos puros, susceptibles de ser transformados en normas legalmente vigentes. No muestran el hecho de que con la transformación en normas también ocurre necesariamente esta inversión de los derechos humanos y aparece, por tanto, su violación legítima frente a aquellos que los violan. Por la inevitabilidad de esta inversión, no es posible garantizar los derechos humanos sino en el contexto de un poder político que, como Estado, los garantice precisamente por medio de su inversión. De esta manera, los garantiza por medio de su violación legítima ejercida contra los violadores<sup>2</sup>.

Hasta aquí hemos considerado los derechos humanos en términos de un listado de derechos parciales y aislados, susceptibles de ser transformados en normas legales vigentes. En las declaraciones de los derechos humanos, éstos aparecen siempre como derechos universales, que todo ser humano tiene. En las teorías de la democracia aparece la discusión de la problemática de su inversión a través de la cual los derechos humanos son suspendidos para los violadores de esos derechos. Sin embargo, las teorías de la democracia no incluyen el análisis de esta inversión en referencia a un listado de derechos humanos aislados, sino que los consideran como un conjunto organizado y jerarquizado. La problemática de la inversión de los derechos humanos aparece, por tanto, como una relación entre el conjunto de los derechos humanos y quienes amenazan a los derechos humanos como una totalidad de derechos. De esta manera, no se analiza al criminal como el violador de las normas, vistas aisladamente, sino al enemigo que amenaza la existencia misma del respeto al conjunto de los derechos humanos. El violador de normas aisladas es un criminal, mientras que aquel que amenaza la vigencia del conjunto de los derechos humanos es un enemigo de la humanidad. Paralelamente al violador criminal de los derechos humanos aparece el criminal ideológico, quien es visto como enemigo de lo humano en todas sus dimensiones; alguien que quiere



esclavizar. Tenemos que analizar, entonces, la visión del conjunto de los derechos humanos.

## 2. La formación de un conjunto de los derechos humanos a través de su jerarquización

Si se juntan todos los derechos humanos reconocidos, aparece un listado de normas, el cual nunca puede ser completo. Un ejemplo de ese listado es precisamente la Declaración de las Naciones Unidas. Si se la compara con declaraciones de los derechos humanos de siglos anteriores, se nota que aparecen en las declaraciones de hoy muchos derechos humanos que antes no aparecían. Pero la conciencia sobre los derechos humanos evolucionará también en el futuro, con el resultado de que siempre aparecerán nuevos derechos que serán incluidos en ese listado. Por ello, el conjunto de todos los derechos no puede ser establecido como una pura sumatoria de derechos, pues ni siquiera se conocen todos los derechos.

Por otro lado, existe un problema de compatibilidad entre los diversos derechos humanos. La razón consiste en el hecho de que el cumplimiento de un derecho interfiere o puede interferir con el cumplimiento de otro. Cuanto más se insiste en el cumplimiento de un determinado derecho humano, más se tiende a limitar e inclusive a suspender el cumplimiento de otros. Por lo tanto, aparecen conflictos entre los derechos humanos, porque el cumplimiento de uno está en competencia con el cumplimiento de otro. En este sentido hay conflictos típicos. El derecho al trabajo, por ejemplo, se encuentra en conflicto con la vigencia irrestricta del derecho a la propiedad privada. Algo parecido vale para el derecho a un ingreso mínimo digno y, en general, para todos los derechos humanos llamados sociales. Pero también otros derechos están en conflicto, como en el caso de la libertad de expresión y la monopolización, ya sea en términos de propiedad privada o estatal, de los medios de comunicación o en el caso de la garantía de la esfera privada y la seguridad de la vida de otros.

Tanto el hecho de que un listado nunca puede estar completo, como el otro de que los derechos humanos no son necesariamente compatibles entre sí, hacen que nunca y en ningún lugar, cada uno de los derechos humanos puedan ser cumplidos a cabalidad y nítidamente. Describen un horizonte utópico de la convivencia humana en relación con el cual sólo permiten aproximaciones <sup>3</sup>.

Resulta así la necesidad de compatibilizar los derechos humanos en referencia tanto a los derechos ya reconocidos como a los derechos que en el futuro se reconocerán. Esta compatibilización tiene que definir preferencias respecto a los diversos derechos humanos que rigen en caso de conflicto entre ellos. Tales conflictos solamente tienen solución si se da preferencia a un derecho en relación con otro, y, como consecuencia, a un derecho sobre todos los otros. En el ordenamiento consiguiente de los derechos humanos aparece un derecho o un grupo de derechos, compatibles a priori como el derecho fundamental, a partir del cual todos los conflictos entre los diferentes derechos son solucionados. Un determinado derecho humano, por tanto, llega a mediatizar todos los otros y es transformado en el principio de jerarquización de todos los demás. En relación con este derecho, todos los otros son relativizados en el sentido de que ningún otro derecho humano puede ser realizado sacrificando ese derecho fundamental, que constituye el principio de jerarquización de todos. Recién ahora el listado de los derechos humanos es transformado en un conjunto de todos los derechos humanos reconocidos o por reconocer. Todos los derechos aparecen ahora ordenados y mediatizados por ese derecho fundamental y central, que es interpretado como la garantía de posibilidad del cumplimiento óptimo de todos los otros derechos. Por esta razón, este derecho fundamental es destacado muchas veces como el derecho natural.

Pero hay todavía otro elemento común a las diferentes teorías de la democracia. No solamente tienen como centro la determinación de este principio de



jerarquización de todos los derechos humanos, sino que también todas ubican este principio de jerarquización en las formas de regulación del acceso de parte de los seres humanos a la producción y distribución de los bienes materiales. Eso vale desde John Locke hasta Marx-Lenin, y sigue teniendo validez hasta para los grandes enfrentamientos sociales en la actualidad. Siempre, todos los derechos humanos son mediatizados por un derecho fundamental que determina las vías legítimas de acceso a los bienes materiales.

La razón para ello es que los bienes materiales forman una condición de posibilidad para cualquier acción humana y, por tanto, para cualquier cumplimiento de los derechos humanos también. Los derechos humanos se cumplen en acciones y para cualquier acción los bienes materiales forman una condición de posibilidad irrenunciable, aunque de ninguna manera suficiente. Así, las formas de acceso a los bienes materiales preconditionan, de por sí, el significado de todos los derechos humanos que pueden aparecer o ser reconocidos. Eso vale desde dos ángulos. Primero, todo cumplimiento de los derechos humanos tiene que ser realizado en el marco del producto material social que la sociedad produce. Se trata de un principio de factibilidad general. Segundo, cada cumplimiento de los derechos humanos tiene consecuencias sobre la distribución de los ingresos y por lo tanto, sobre la distribución de los bienes materiales entre los diversos sujetos, aunque no todos los ingresos se refieren directamente a bienes materiales. Se trata de un principio de factibilidad individual que se inscribe en la factibilidad general, dada por el tamaño del producto social.

Esta forma de acceso a la producción y distribución de los bienes materiales es lo que Marx llama las relaciones sociales de producción. Usando este término, podemos concluir que todas las teorías de la democracia desembocan en la designación de las relaciones de producción como el principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos. Los derechos humanos resultan ser modos de vida y no

derecho de las mayorías de por sí, derivado del hecho formal de ser mayorías. Derivan más bien este derecho fundamental, que sirve como principio de jerarquización de todos los derechos humanos, y lo transforman en la voluntad objetiva irrenunciable de todos los seres humanos. El derecho fundamental aparece por tanto como la garantía en última instancia de todos los derechos humanos, cualesquiera que éstos fueran.

Siendo irrenunciable, ninguna mayoría, en ningún lugar ni en ningún momento, tiene la legitimidad de ponerse por encima de este derecho fundamental, es decir, de las relaciones sociales de producción. Por lo tanto, las teorías postulan un criterio objetivo que limita la legitimidad de la decisión mayoritaria, independientemente del sistema de elección. Las mayorías pueden decidirlo todo, excepto lo fundamental, que es la vigencia del principio de jerarquización. Las teorías de la democracia elaboran por lo tanto una mayoría objetiva que vale en principio, en contra de la cual ninguna mayoría de hecho, puede ser legítima.

En términos de Rousseau, se trata de la distinción entre la voluntad general, que es una voluntad a priori, y la voluntad de todos, que es una voluntad a posteriori. En caso de conflicto entre ambas, prevalece la voluntad general como raíz de todas las legitimidades. Aunque las otras teorías de la democracia no usen las mismas palabras, tienen infaliblemente distinciones análogas entre un interés general a priori y mayorías a posteriori, cuya legitimidad depende completamente de si se mantienen dentro del marco de lo postulado por el interés general a priori.

De esta manera, pasamos desde los derechos humanos a la constitución de un derecho fundamental, que es principio de jerarquización de todos los demás derechos humanos y que se identifica con las relaciones sociales de producción como forma de acceso a la producción y distribución de los bienes. Identificando este derecho fundamental como mayoría objetiva e interés de todos objetivamente válido,



políticos y, al fin, determinar quién puede ser legítimamente elector o no.

En efecto, antes de efectuarse las elecciones se elige a partir del interés general específico a los electores. El Estado y todos los mecanismos de control social efectúan esta tarea. Este Estado, por lo tanto, antes de ser elegido el gobierno, elige a los ciudadanos que por su parte pueden elegir al gobierno. Es evidente que en este proceso de determinación a priori de los resultados de las elecciones, juegan un papel clave los medios de comunicación, cuyo control, sea por mecanismos de propiedad privada o pública, es parte decisiva para crear una opinión pública que asuma la polarización entre interés general objetivo y los opositores en términos del sistema político dado.

Esta elección de los electores por el Estado y los mecanismos de control social, explica por qué las teorías de la democracia se preocupan tan poco de los mecanismos electorales. A pesar de su importancia, juegan un papel relativo, dado que se postulan marcos objetivos para la legitimidad de estos mecanismos. Las teorías de la democracia se dedican preferentemente a la justificación de la suspensión de los derechos democráticos, y en general de los derechos humanos, de aquellos que hacen una oposición orientada por un principio de jerarquización distinto del vigente en una sociedad dada. Giran por lo tanto alrededor del problema de determinar quiénes son verdaderamente sujetos democráticos y quiénes no lo son.

#### 4. La inversión ideológica de los derechos humanos: el esquema de agresión

La polarización entre interés general objetivo y oposición al principio de jerarquización imperante, se transforma en una polarización ideológica entre amigos y enemigos, en cuanto se hace referencia a los portadores del interés general y a aquellos que hacen la oposición. Esta polarización ideológica subyace incluso a las relaciones diarias de amistad y enemistad que pueda haber, condicionándolas.

Esta inversión ideológica de los derechos humanos es diferente del tipo de inversión analizada anteriormente (Sección 1). Allí se trataba de la inversión que aparece a partir de normas específicas violadas. La inversión ideológica de los derechos humanos, en cambio, se produce independientemente de la violación de normas específicas. Se produce frente a la oposición al principio de jerarquización de los derechos humanos, que se considera como crimen de lesa humanidad de por sí. Incluso en el caso de transgresión de normas en el curso de esta oposición, el crimen no es visto en términos de esta transgresión específica, sino en términos del crimen ideológico de lesa humanidad. Por ello, la suspensión de los derechos humanos puede llegar a términos que frente al crimen específico no tienen lugar. Frente al crimen ideológico en el caso extremo no hay literalmente ningún derecho humano, aunque esta violación total sea precisamente legitimada por los mismos derechos humanos. Mediante su inversión ideológica, los mismos derechos humanos universales empujan hacia su propia violación en todas sus dimensiones. Frente al enemigo de todo lo humano se suspende toda humanidad.

De todo esto resulta una fuerza inaudita de agresividad, por el hecho de que los máximos valores de la humanidad se transforman en motivos de la violación de estos mismos valores. Los valores se invierten y alimentan una máquina de matar. Como todo el género humano está cuestionado, ningún derecho humano debe ser respetado. La violación de los derechos humanos se transforma entonces en imperativo categórico de la razón práctica. El amor al prójimo se transforma en razón de la destrucción del prójimo.

Esta inversión ideológica aparece con la primera gran teoría de la democracia, que proviene de John Locke. Locke declara la absoluta ilegitimidad de la esclavitud, de la tortura y del despotismo. Una vez afirmados los derechos humanos correspondientes, introduce la inversión ideológica y declara la absoluta legitimidad de la esclavitud, de la tortura y del despotismo ilimitado para los



opositores, a los cuales imputa querer reestablecer la esclavitud, la tortura y el despotismo. Locke desemboca en: "esclavitud para los esclavizadores", con lo cual legitima por inversión ideológica la misma esclavitud. Y, efectivamente, Locke se transformó en el gran clásico del trabajo forzoso en forma de esclavitud, el cual precisamente las democracias liberales fomentaron por siglos en Africa y América. Por lo tanto, Locke puede pedir tratar a los opositores como "fieras salvajes" <sup>5</sup> .

Un tipo de inversión ideológica análoga aparece también en la sociedad socialista staliniana en determinado momento extremo de su desarrollo. El trabajo forzoso es legitimado en términos análogos a aquellos de John Locke, y el fiscal ~~general~~ de las purgas stalinianas pide al final del juicio en contra del grupo <sup>6</sup> Sinowjew, que sean "fusilados como perros con rabia" .

En todos los casos se argumenta la existencia de una gran conspiración interna-externa en contra del género humano, especificado por relaciones sociales de producción empleadas como principio de jerarquización de los derechos humanos. Pero tal conspiración no es nunca real en los términos en los cuales es planteada. En cuanto el Estado democrático sostiene la existencia de tal conspiración interna-externa, anuncia más bien, sin quererlo, la crisis interna en la cual se encuentra. Cuando Reagan considera a la Unión Soviética como "Reino del Mal", no dice nada sobre la Unión Soviética, pero sí mucho sobre los problemas internos con los cuales él mismo se enfrenta. Y cuanto más demonizada es esta conspiración interna-externa, más revela la decisión de violar los derechos humanos en pos de la inversión ideológica de ellos con la pretensión de salvar al género humano. Pero, irremediabilmente, en las sociedades democráticas la bandera de esta violación de los derechos humanos son los derechos humanos mismos.

De esta manera surgen las sociedades que se presentan como democracias en estado de excepción. Forman verdaderas erupciones de la violación de los derechos

humanos, que siguen legitimándose por los derechos humanos, Aparecen en las sociedades de seguridad nacional actuales, pero también en la tradición socialista del periodo staliniano.

Sin embargo, a la misma categoría social pertenece el movimiento de colonización del mundo que acompañó a toda sociedad democrática emergente. Son estados de excepción de las mismas democracias, porque su virulencia solamente se explica por la raíz democrática y la inversión ideológica de los derechos humanos de la cual nacen. En nombre de la democracia se suspende ahora la democracia.

Pero el hecho de que todas las sociedades actuales tienen sus raíces en el movimiento democrático como aparece al final de la Edad Media europea, no las une sino que las divide. Las divide por cuanto el punto de partida común —los derechos humanos— no lleva a sociedades iguales, dado el hecho de que las relaciones de producción, que sirven como principio de jerarquización, son diferentes y hasta mutuamente excluyentes. La raíz democrática común lleva al conflicto por la democracia específica verdadera. Ideológicamente, este conflicto nuevamente se presenta como conflicto por los derechos humanos, cuyo listado es compartido, pero como se jerarquizan de maneras diferentes, el otro siempre es visto como el violador de estos derechos humanos e incluso como peligro a su misma vigencia en todas las dimensiones. Cada uno aparece siempre con la humanidad misma por su lado y, por lo tanto, con legitimidad absoluta en el enfrentamiento con el otro. El mismo maniqueísmo que se da en las relaciones internas entre amigos y enemigos, aparece ahora entre sociedades que se excluyen mutuamente y que, en el mejor de los casos, pueden aspirar a una coexistencia pacífica.

Esta agresividad entre los sistemas democráticos, sean de tipo socialista o burgués, tiene sin embargo diferencias. Mientras los países socialistas hablan de sí mismos como de democracias socialistas o populares, llaman a las democracias occidentales, democracias burguesas. Las democracias burguesas, en cambio,



se autollaman las democracias, y se refieren a los países socialistas como a sociedades totalitarias o despóticas. Algo parecido ocurre en el campo de las ciencias. Los marxistas hablan de la ciencia burguesa, reconociendo de esta manera el carácter científico de ella. Los científicos burgueses, en cambio, atacan al análisis marxista como un pensamiento, que ni siquiera es científico. La negación es más agresiva y total. Por eso también abundan tanto en las democracias burguesas las demonizaciones explícitas del socialismo como un "Reino del Mal" y la presentación de la democracia burguesa como un exorcismo, como "llave para el control de los demonios" (Popper). Hasta ahora, los países socialistas no han llegado a este nivel de maniqueísmo metafísico.

No obstante, el conflicto entre estas democracias conduce a situaciones sumamente agudas, porque siempre puede ser interpretado como conflicto originado por el crimen ideológico objetivo del otro lado. Por lo tanto, la legitimidad en el caso del conflicto es decidida a priori. Y cuando desemboca en guerras, éstas aparecen a priori como justas o injustas. Por un mecanismo ideológico a priori el otro desarrolla una guerra injusta, y la posición propia es justa. Siempre el otro es agresor, y los hechos empíricos no cuentan. Tenemos ahora mismo el ejemplo de Nicaragua. La guerra de Estados Unidos en contra de Nicaragua se legitima en estos mismos términos. Interpretándola en los términos de la tradición lockiana, el gobierno de los Estados Unidos se siente en la situación a priori legítima de una guerra justa, en la cual Nicaragua, al cuestionar las relaciones capitalistas de producción, cometió un crimen objetivo de lesa humanidad. En consecuencia, es agresor, haga lo que haga. Para darle a esta legitimidad a priori una apariencia empírica, se inventan incidentes correspondientes que sirven para manipular la opinión pública, de manera que las convicciones a priori y los hechos empíricos aparentes se mezclan de tal modo que todo el mundo se convence de que la pequeña Nicaragua agredió al gigante Estados Unidos, que con

toda justicia devuelve los ataques. No hay baño de sangre que no sea justificable por este esquema, y siempre su legitimidad radicar  en la defensa de los derechos humanos.

Así concluye este ciclo de la jerarquización por las relaciones sociales de producción y de la inversión ideológica de los derechos humanos. Es el ciclo por el cual se constituye el poder político del Estado en cualquier sociedad democrática actual. En el fondo, el poder político del Estado democrático tiene su raíz en este ciclo de jerarquización e inversión de los derechos humanos. La propia inevitabilidad del Estado democrático —sea socialista o burgu es— descansa sobre la inevitabilidad de este ciclo. El Estado democrático efectúa esta jerarquización e inversión, y sin ella su función no sería necesaria.

Pero, esto crea una situación en la cual la afirmación política de los derechos humanos lleva a su violación, siendo esta violación la lógica de aquella afirmación. Esta lógica pasa por todos los conflictos amigo-enemigo de la sociedad actual, tanto en su interior como en la relación entre sociedades democráticas distintas. Se produce una vorágine en la que los derechos humanos devoran a sus propios hijos, y la afirmación de estos derechos puede desembocar incluso en la destrucción de la humanidad en una tercera guerra mundial.

Por otro lado, este ciclo de jerarquización e inversión pareciera atestiguar una profunda hipocresía de la sociedad democrática: se dice defender los derechos humanos y en realidad se los viola. Esta hipocresía es la apariencia con la cual nos encontramos, pero en realidad hay otra cosa. En el ciclo de jerarquización e inversión de los derechos humanos se experimenta efectivamente la violación como afirmación de esos derechos, de la misma manera que el inquisidor de la Edad Media vivía la quema de herejes como un acto de amor al prójimo. Por eso el reproche de hipocresía no cala.



Sin embargo, a partir de esta problemática se anuncia la ilusión de otra salida. En efecto, si bien la hipocresía de los derechos humanos no se puede superar por su vigencia irrestricta, dado el carácter inevitable del ciclo de jerarquización e inversión, sí se puede presentar la anulación de estos derechos humanos —no solamente en su ejercicio, sino en su misma validez— como norma universal de conductas humanas. Donde no existen y ni siquiera se acuerdan los derechos humanos, no hay tampoco ni violación ni hipocresía en su cumplimiento, pues derechos que no existen tampoco se violan. Es la vivencia del comportamiento bruto como libertad lo que incluye la libertad en relación a los propios derechos humanos. Es la fiesta de la brutalidad, que celebra su exorbitante ejercicio como vida plena. Pero, es en realidad la celebración de la muerte: del ¡viva la muerte!

Esta declaración de la anulación de los derechos humanos en el sentido de su simple no-existencia, la hizo por primera vez la filosofía de Nietzsche y la realizó como sistema político el Nazismo alemán de los años treinta. Se trata de la declaración del nihilismo como culminación de la libertad humana y como principio inherente a toda historia humana posible .

Existen pocas dudas de que la democracia burguesa esté hoy a punto de buscar una solución análoga. Efectivamente, esta opción nos amenaza a partir de la actual política del mercado total que transforma radicalmente al propio humanismo burgués. El ser humano con sus derechos ya no es el punto de partida, sino el mercado. Aquellos a quienes el mercado asigna la posibilidad de ejercer derechos, tienen derechos; pero aquellos a los que el mercado excluye, pierden los mismos derechos. Es decir, del ser humano no se deriva ningún derecho, ni siquiera los más elementales. El mercado siempre ha tenido algunas tendencias en este sentido; sin embargo, la teoría burguesa tradicionalmente las justificó en términos de una inversión ideológica de los derechos humanos, pero sin negarlos.

Por lo tanto, quedaba siempre un elemento a partir del cual puede ser reivindicado un reconocimiento pleno de estos derechos. Luego, el no cumplir los derechos humanos, no niega su existencia o vigencia. Lo que amenaza hoy, es la declaración de los excluidos por el mercado como seres infrahumanos sin derecho alguno. El poder concede derechos, no la calidad de ser humano; y el poder que determina esta línea de demarcación, se deriva del mercado. <sup>8</sup> Esta demarcación no será exclusivamente racista, sino multicolor. El que pierde en el mercado total, lo pierde todo, incluso la posibilidad de soñar con derechos humanos. Así pues, no la bestia rubia, sino la bestia multicolor amenaza con aparecer a partir del mercado, y con reducir a la humanidad excluida a ser objeto de sus arbitrariedades.

5. La jerarquización de los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata

Al partir de la jerarquización de los derechos humanos por medio de las relaciones de producción, se determinan los derechos inviolables. Haciendo esto, la vida humana misma jamás resulta lo inviolable, sino solamente la forma de acceso a la producción y distribución de los bienes.

Toda historia de la democracia actual es acompañada por movimientos que insisten, por el contrario, en una jerarquía de derechos humanos, que ponga la vida inmediata de todos los hombres en el centro, y que trate a los otros derechos humanos como relativos, los cuales en caso de conflicto entre sí, pueden ser postergados. Hay famosos movimientos específicos de este tipo. A fines del siglo XVIII aparece el movimiento abolicionista en contra del trabajo forzoso por esclavitud; durante el siglo XIX los movimientos sindicales, que presionan en especial por los derechos humanos, económicos y sociales; a fines del siglo XIX los movimientos pacifista y feminista; en los años cincuenta de este siglo el movimiento antirracista/en los Estados Unidos y los movimientos de disidentes <sup>de derechos cívicos</sup> en la Unión Soviética.



Después de la Segunda Guerra Mundial aparecen cada vez más movimientos que no se inscriben en la garantía de algún derecho humano específico, sino que luchan por la vigencia de los derechos humanos en conjunto, a partir de una jerarquización centrada en la vida humana inmediata. Tales movimientos pueden ser asumidos también por los Estados, aunque en esos casos se concentran más en la vigilancia de los derechos humanos en otros Estados. Pero los movimientos independientes son los que logran más repercusión pública, aunque en realidad no tienen ningún poder ejecutivo. Son movimientos del tipo de Amnesty International.

Estos movimientos de derechos humanos declaran la vida humana inmediata como inviolable. Ilegitiman la pena capital, por lo menos en su forma sumaria, la tortura y el encarcelamiento arbitrario. Pero en seguida incluyen derechos humanos de tipo económico, especialmente, no ser condenado al hambre. A partir de estos derechos de la vida humana inmediata, aparece entonces un abanico de derechos humanos que se ordenan alrededor de esta garantía primaria. Aunque estos movimientos de derechos humanos tienen una gran -y a veces decisiva- implicancia política, no son movimientos políticos. Por su propia naturaleza son instancias frente al poder político que los provoca. Eso deriva del hecho de que el poder político del Estado descansa sobre la jerarquización de los derechos humanos por las relaciones sociales de producción, y su consiguiente inversión ideológica. Ningún poder político puede sostenerse sobre una jerarquización de los derechos humanos del tipo que propagan los movimientos de derechos humanos. Cuanto más estos movimientos declaran los derechos de la vida inmediata como inviolables, más tienen que declarar los derechos vinculados con las relaciones sociales de producción como relativos. La inviolabilidad de la vida humana inmediata entra entonces en conflicto con la inviolabilidad de las

relaciones sociales de producción. Este conflicto aparece hoy con mucha frecuencia en los países del Tercer Mundo. La inviolabilidad de la vida humana inmediata, y la inviolabilidad de la propiedad privada, entran en conflicto y aparecen así movimientos socialistas. En este caso, el Estado burgués parte de la inviolabilidad de las relaciones burguesas de producción, pero solamente las puede sostener violando los derechos humanos de la vida humana inmediata. De esta situación surgen las dictaduras de Seguridad Nacional, como estado de excepción de la democracia burguesa. En las sociedades socialistas pueden aparecer situaciones análogas. De la lógica de los movimientos de derechos humanos, surge entonces la disposición al cambio de las relaciones sociales de producción, pero de la lógica de poder político del Estado, aparece ahora la limitación o violación de los derechos de la vida humana inmediata. Frente a tales conflictos, los movimientos de derechos humanos pueden jugar un papel decisivo solamente en el caso de que los conflictos sean controlables y no se agudicen hasta el extremo. Pero en caso de agudización extrema, la lógica del poder político tiende a borrar todos los límites del respeto a la vida humana inmediata, y la razón del Estado galopa irracionalmente. En este caso, la influencia de los movimientos de derechos humanos se limita extremadamente, como ha ocurrido hasta ahora en los Estados de Seguridad Nacional en América Latina. En tales situaciones, las mismas instancias estatales de control de los derechos humanos pueden transformarse en instancias de su violación, aduciendo violaciones por parte de la oposición, con lo cual buscan justificar la violación de todos los derechos humanos por parte del Estado terrorista. Por supuesto, cualquier movimiento de derechos humanos pierde toda su legitimidad si se deja arrastrar por esa espiral de violación de los derechos humanos, en la cual la violación por parte de uno legitima la violación por parte del otro, y viceversa.



En el centro de los movimientos de derechos humanos está la neutralidad política, sabiendo que esta neutralidad implica una postura política frente al problema del cambio de relaciones sociales de producción. Como su lógica es aceptar la legitimidad del cambio, necesariamente será —precisamente a raíz de su neutralidad— en oposición política al poder del Estado. Esta es la razón porque los movimientos de derechos humanos no tienen o no han desarrollado su propia teoría de la democracia, a pesar de que todos tienen una raíz democrática. Una teoría de la democracia, es una teoría del poder político del Estado que, al tomar opciones, legitima el poder político de un Estado específico. Haciéndolo, legitima las relaciones sociales de producción, a partir de las cuales este Estado jerarquiza los derechos humanos. Pero el movimiento de derechos humanos no puede aceptar tal jerarquización, sino que tiene que jerarquizar los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata. Por ello, no puede asumir ninguna teoría determinada de la democracia.

Una solución se puede buscar solamente en una línea que acepte la existencia del conflicto entre la lógica de los derechos humanos, que los jerarquiza a partir de la vida humana inmediata, y la lógica política, que los jerarquiza a partir de las relaciones sociales de producción. Sin pretender borrar el conflicto, habría que constituir unas relaciones sociales de producción tales, de manera que el conflicto sea controlable. Y ese puede ser el problema actual del socialismo en América Latina.

6. La lógica de las mayorías como principio de jerarquización de los derechos humanos

En este sentido se empezó a hablar en Nicaragua de la formación de nuevas relaciones sociales de producción según el criterio de la lógica de las mayorías. La expresión contiene ya una crítica a las relaciones capitalistas de producción como relaciones formadas por una lógica de las minorías. Ahora, cuando se habla

de una lógica de las mayorías, se contraponen estas mayorías a las minorías, pero no en el sentido de marginar a las minorías, sino en el sentido de una sociedad que no margine más a nadie, es decir, una sociedad sin excluidos. Esta negativa a la exclusión de nadie está aquí considerada como criterio efectivo de la formación de las relaciones sociales de producción.<sup>9</sup> En un sentido ideológico puro, la sociedad burguesa también sostiene el ideal de una sociedad sin excluidos por el simple hecho de presentarse como realizadora de un interés general. Pero se niega a aceptar el criterio de la no-exclusión para las propias relaciones sociales de producción. Se conforma con una dialéctica extraña que sostiene que la conformación de las relaciones capitalistas de producción según la lógica de las minorías sirve, a la larga, mejor para las mayorías. Se sostiene que por un efecto indirecto y no-intencional el dominio de los intereses de unas minorías conlleva la mejor atención de la mayoría, por lo menos, a largo plazo.

Por lo tanto, la lógica de las mayorías, solamente dice algo nuevo si se la entiende como un criterio de la formación de las relaciones sociales de producción y por consiguiente, del sistema de propiedad y de la conducción de la economía misma, en el sentido de una sociedad que no admite excluidos, sean éstos mayoría o minoría. Se trata de una sociedad en la cual nadie sea marginado.

A esta tesis de que hace falta un cambio de las propias relaciones sociales de producción burguesas según un criterio de las mayorías, sin exclusión de nadie, subyace una determinada tesis sobre la estructura económica-social. Esta estructura es vista como un habitat, una forma social condicionante de todas las acciones humanas dentro de la cual se realiza la acción humana intencional. La estructura como algo objetivamente dado impone límites a las acciones humanas intencionales, lo que hace que estas acciones siempre conlleven consecuencias



que no resultan de las intenciones directas de los actores; por lo tanto, tampoco pueden ser explicadas por las intenciones de estos actores. Estos efectos no-intencionales de las acciones intencionales pueden ser hasta destructores y contraproducentes, transformando las intenciones de la acción precisamente en su contrario. Por tanto, al considerar las posibilidades de éxito de las acciones intencionales, es preciso considerar estos efectos en la estructura y los posibles efectos no-intencionales de la acción intencional. Como estos efectos no-intencionales no se deben simplemente a intenciones de los actores, no pueden ser modificados por un cambio en estas intenciones, sino solamente por un cambio de las estructuras dentro de las cuales actúan.

Así, se consideran los problemas fundamentales de América Latina como la miseria, el desempleo, el subdesarrollo y en general la exclusión de las mayorías marginadas, como efecto no-intencional de acciones intencionales, en cuanto éstas se realizan dentro de estructuras determinadas por relaciones capitalistas de producción. Como estos problemas no se producen por la mala intención ni de los capitalistas ni de los gobiernos correspondientes, no pueden ser solucionados tampoco por el cambio de las intenciones de ellos. Sin embargo, esta marginación y exclusión por la miseria, el desempleo y el subdesarrollo —también pertenece a estos efectos la destrucción de la naturaleza— significa una constante y sistemática violación de los derechos humanos fundamentales vinculados con la vida inmediata de los sujetos. De la voluntad de asegurar estos derechos humanos, surge entonces la exigencia de un cambio en las propias relaciones sociales de producción en un sentido tal, que todo ser humano tenga la posibilidad de integrarse por su trabajo en la división social del trabajo y derivar un ingreso que le permita vivir una vida digna, es decir, que pueda contar por lo menos con la satisfacción de sus necesidades básicas.

Esto implica un cambio en las relaciones sociales de producción capitalistas, porque ellas están basadas en una estructura que crea (de una manera no-intencional) los problemas, de cuya solución se trata, y que por lo tanto no puede servir para solucionarlos. Eso se debe al hecho de que el propio automatismo del mercado como corazón de las relaciones capitalistas de producción contiene una constante tendencia a los desequilibrios, que resultan en los problemas mencionados de miseria y desempleo. Se trata de un control tal del mercado, que estas tendencias hacia el desequilibrio sean contrarrestadas <sup>10</sup>. Pero solamente una adecuada planificación económica es capaz de ejercer este control. Por lo tanto, para que las relaciones sociales de producción no sean excluyentes y para que no marginen a las mayorías, el mercado tiene que ser reorganizado por medio de una suficiente planificación para que esa marginación no se produzca. No se trata de una eliminación del mercado, sino de su conducción y planificación proyectada en términos de una economía mixta.

Que nadie sea excluido de la sociedad presupone así que nadie sea excluido económicamente. Por tanto, las relaciones sociales de producción tienen que ser estructuradas de una manera tal que cada uno por su propio trabajo pueda derivar la satisfacción de las necesidades básicas de él mismo y de los suyos. Nadie debe poder satisfacer sus necesidades sacrificando la vida de otro. La satisfacción de las necesidades de cada uno tiene que ser englobada en una solidaridad humana, que no excluya a nadie de la satisfacción de sus necesidades básicas. El "no matarás" se transforma en un: respetarás la vida del otro en el marco de la satisfacción de sus necesidades básicas.

Ciertamente, estas necesidades básicas no se pueden definir a priori. Según tiempo y lugar varían. Es obvio que siempre tienen que inscribirse en el conjunto del producto social producido. Pero también es obvio que su satisfacción implica una mayor igualdad de todos los ingresos en períodos y lugares con



producto per cápita menor y pueden permitir una mayor desigualdad de ingresos en períodos y lugares con producto per cápita mayor. Su determinación tiene siempre un grado de arbitrariedad, aunque nunca es totalmente arbitraria. Su determinación pasa necesariamente por el condicionamiento físico de la vida humana, como también por el reconocimiento entre sujetos humanos que mutuamente se reconocen una vida digna.

Por esta razón, la satisfacción de las necesidades humanas presupone ya el reconocimiento mutuo entre los seres humanos como sujetos que se autodeterminan y que por lo tanto son libres. Pero la tesis es que en el reconocimiento entre seres humanos como sujetos que se autodeterminan, está implicado el reconocimiento de la satisfacción de las necesidades básicas de todos. Por eso este reconocimiento como sujeto no es una necesidad básica más, sino la raíz del respeto por la satisfacción de las necesidades básicas. Es su otra cara. Del reconocimiento mutuo entre los sujetos salen todos los valores, pero, este reconocimiento no es en sí valor, sino que es la raíz de todos los valores. Lo que sostiene la tesis del respeto de las necesidades básicas es que todos los valores humanos son valores de vida humana y que por lo tanto implican siempre la mediatización de su realización por la posibilidad de satisfacción de las necesidades de los otros. Cualquier valor se transforma en un anti-valor, en cuanto su realización conlleva el sacrificio de la vida de otro ser humano: por ello, su realización tiene que mediatizarse por la satisfacción de las necesidades de todos los otros. La realización de todo valor tiene que respetar el "no matarás", y por ello implica la mediatización de su realización por la satisfacción de las necesidades básicas de todos. En caso contrario, deja de ser un valor y se transforma en un anti-valor.

Sin embargo, el criterio de la lógica de las mayorías con su reconocimiento de la satisfacción de las necesidades básicas, solamente es eficaz si se transforma

en un criterio de determinación de las relaciones sociales de producción, y por lo tanto en una forma de acceso a la producción y distribución de los bienes<sup>11</sup>. Como tal, es criterio para el ejercicio de un poder político del Estado, y lleva a una consiguiente jerarquización de los derechos humanos por las nuevas relaciones sociales de producción. Pero eso implica que no se escapa tampoco de la inversión ideológica de los derechos humanos, como la analizamos anteriormente. Sin embargo, se puede esperar que los conflictos resultantes sean más controlables y que los efectos negativos de la inversión ideológica sean minimizados<sup>12</sup>.

#### 7. La formación del sentido común

Hemos visto cómo, según las teorías de la democracia, el mundo de los derechos humanos es jerarquizado por las formas de acceso a la producción y distribución de los bienes, es decir, las relaciones sociales de producción. En los términos de esta jerarquización, el carácter específico de la sociedad es presentado como el interés general, que se transforma en un a priori para la legitimidad de la reivindicación de cualquier interés particular. Los intereses particulares por lo tanto pueden ser solamente legítimos, si se inscriben en el marco de este interés general especificado por las relaciones sociales de producción. En estos términos, las teorías de la democracia reflejan adecuadamente el funcionamiento real de las sociedades democráticas actuales. Si bien éstas son específicamente diferentes entre sí, usan todos estos mecanismos de jerarquización de los derechos humanos a partir de sus respectivas relaciones sociales de producción.

El principio de jerarquización de los derechos humanos surge entonces como de una validez a priori en relación no solamente con los intereses particulares, sino también con las mayorías que se pueden formar electoralmente. Ninguna teoría de la democracia legitima la decisión mayoritaria de por sí, sino que



establece las relaciones sociales de producción en su forma de principio de jerarquización como el marco dentro del cual las mayorías tienen que moverse para poder adquirir legitimidad. El interés general aparece a la vez como marco de legitimidad de los intereses particulares y de las decisiones mayoritarias.

Pero este interés general especificado por el principio de jerarquización, da a la vez un marco categorial para la interpretación del mundo de los hechos empíricos. Es también un principio de interpretación legítima de los hechos, y como tal, forma el marco categorial del pensamiento y de las opiniones. Los hechos empíricos siempre son ambivalentes, en el sentido de que su significado depende de la valorización del contexto en el cual estos hechos se producen. Esta valorización del contexto la da a priori el principio de jerarquización de los derechos humanos, que son los valores que entran en el juicio sobre el significado de los hechos. Sin estas valoraciones del contexto del hecho particular, no hay posibilidad de adjudicarle un significado unívoco.

Siendo el principio de jerarquización el principio de ordenamiento de los valores, sirve para dar carácter unívoco al hecho, que en sí, como hecho particular, es ambiguo. El principio de jerarquización se transforma, por lo tanto, en marco categorial de interpretación de estos hechos y principio guía de la visión del mundo que la sociedad asume. Al ser el principio de jerarquización el interés general específico asumido por la sociedad, el interés general aparece como marco categorial de interpretación de los hechos empíricos particulares y como principio ordenador del mundo mítico, inclusive el religioso, de esta misma sociedad. Como marco categorial de interpretación de los hechos particulares, el interés general tiene una relación con estos hechos empíricos análoga a su relación con los intereses particulares. Los integra en el mundo de interpretaciones aceptables de una manera tal, que legitima la acción política guiada por este mismo interés general. En relación con el mundo mítico, el interés

general específico se encuentra en una relación análoga al conjunto de los derechos humanos. Jerarquiza a priori este mundo mítico en conformidad con la legitimación del propio interés general específico. Por tanto, a partir del interés general específico se pueden dar interpretaciones verdaderas de los mitos, e incluso elaborar teologías aceptables en contra de las teologías no aceptables.

La ambigüedad de los hechos empíricos la experimentamos constantemente en la vida política. El minado de los puertos de Nicaragua por el gobierno de los Estados Unidos parece ser un hecho unívoco, es decir, un caso claro de agresión, confirmado hasta por la Corte Internacional de La Haya. Pero en realidad no lo es. Es unívoco si en la interpretación aplicamos un marco categorial del tipo de que el gobierno de Nicaragua deriva del principio de jerarquización vigente en ese país. Lo es también si usamos un marco categorial derivado de una jerarquización de los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata, como lo usan los movimientos de derechos humanos. Pero el hecho empírico tiene un significado diametralmente opuesto si usamos un marco categorial derivado a partir de la teoría de la democracia lockiana, como lo hace el gobierno de los Estados Unidos. Visto el minado de los puertos desde este ángulo, no es un acto de agresión, sino de defensa. Y eso en dos líneas. A partir de conflictos anteriores, este minado puede ser interpretado como respuesta de defensa legítima del gobierno de los Estados Unidos, y a partir del principio de jerarquización mismo puede ser interpretado como una defensa del género humano en contra de un crimen de lesa humanidad cometido por el gobierno de Nicaragua al no respetar las relaciones capitalistas de producción como última instancia de todo humanismo aceptable. En este último sentido lo interpreta el gobierno de los Estados Unidos, y por lo tanto se siente comprometido tanto en actos de defensa propia, como de la humanidad entera.



La posibilidad de estas interpretaciones contrarias demuestra precisamente la ambigüedad del significado de un hecho empírico, y la manera, por la cual el interés general específico da la unicidad de significado al hecho. Las dos partes no se pueden poner de acuerdo en la interpretación del hecho, a no ser que lleguen a compartir una jerarquización común de los valores. Ningún hecho/puro empírico puede decidir la cuestión.

La posición nicaraguense, sin embargo, sólo puede imponerse como objetiva al sostener que la jerarquización de los derechos humanos en la cual se apoya es objetivamente válida. Y eso es, en última instancia, el argumento que nos permite decir que la posición nicaraguense tiene la razón en este conflicto con los Estados Unidos .

El resultado es que una sociedad democrática —y en términos análogos eso vale para otras sociedades también— puede tener legitimidad solamente, si los marcos categoriales de interpretación de los hechos coinciden con el principio de jerarquización de los valores (derechos humanos) y con las relaciones sociales de producción. Si dejan de coincidir, aparece la crisis de legitimidad que hace tambalear a la sociedad entera. Por esta razón hay una constante lucha ideológica en cualquier sociedad democrática actual, cuyo centro no es la información sobre hechos desnudos, sino el significado de los hechos / resulta de su interpretación. La lucha ideológica se concentra por lo tanto en la afirmación de los marcos categoriales de interpretación de los hechos, y no en los hechos en sí.

Cuando las estaciones de radio de Costa Rica repiten constantemente el eslogan: "la empresa privada produce libertad", no comunica un hecho. Lo que trasmite para introyectarlo en las cabezas de la gente, es un determinado marco categorial de interpretación de hechos. Y cuando en Nicaragua se habla de la lógica de las mayorías, tampoco se habla simplemente de las relaciones sociales de producción. Se comunica a la vez, un marco categorial de interpretación.

Este esfuerzo de crear un marco común de categorías de interpretación acorde con las relaciones de producción, es la formación de un sentido común. Se trata de hacer compartir por toda una población este marco categorial.

Esta formación del sentido común la podemos analizar teóricamente en términos de la jerarquización de los derechos humanos por las relaciones de producción y de la función que juega el principio de jerarquización en la interpretación de hechos. La pregunta teórica es por la verdad de un principio de jerarquización en relación con los otros. Pero la formación de un sentido común no es simplemente teórica, aunque los análisis teóricos estén presentes. La dimensión mítica, en cambio, tiene un papel extraordinariamente decisivo.

El mundo mítico, como ya hemos mencionado, también es un mundo ambiguo en sí. En relación con la sociedad no habla en un lenguaje unívoco. Se presta a muy variadas interpretaciones. En el sentido aquí empleado, el mundo mítico incluye al mundo religioso sin agotarse en él. También el mundo de los mitos adquiere cierto carácter unívoco, en cuanto es jerarquizado. Nuevamente aparece como principio la jerarquización por las relaciones sociales de producción, que puede jerarquizar a los mitos de una manera tal, que correspondan a las relaciones sociales de producción y las afirmen en su validez y legitimidad. El mundo mítico es entonces ordenado en correspondencia con las relaciones sociales de producción.

Podemos ahora afirmar que la formación del sentido común de la sociedad pasa precisamente, por esta jerarquización del mundo mítico, que lo hace socialmente relevante, ya sea para afirmar o para contradecir las relaciones sociales de producción existentes. Para que el sentido común pueda corresponder a las relaciones sociales de producción, el mundo mítico tiene que ser ordenado correspondientemente por el principio de jerarquización derivado de estas mismas relaciones de producción. Recién a través de este proceso se forma el sentido común en correspondencia a las



relaciones de producción.

En el libro de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo tenemos un análisis de la formación de un sentido común acorde con las naciendes relaciones capitalistas de producción del siglo XVII inglés, que aparece a partir de un reordenamiento del mundo mítico-religioso en la línea de un principio de jerarquización basado en estas relaciones capitalistas de producción<sup>14</sup>. En el siglo XIX europeo los movimientos anarquistas y socialistas elaboran un sentido común contrario a la sociedad capitalista existente, partiendo de un reordenamiento del mundo mítico, aunque esta vez en forma atea. Hoy en América Latina existe el fenómeno de la aparición de un nuevo sentido común a partir de los movimientos de Comunidades Cristianas de Base, que se inspiran en una teología de liberación, que reordena el mundo mítico-religioso de la tradición cristiana del continente de una manera tal, que aparece una coincidencia entre este sentido común y una transformación de las relaciones sociales de producción en el sentido de una lógica de las mayorías<sup>15</sup>. Si bien en todos estos casos aparecen pensamientos de análisis social paralelos, el propio sentido común se produce trascendiéndolos por el reordenamiento del mundo mítico en el cual se inspira su formación.

Este reordenamiento del mundo mítico no aparece por manipulación. Casi siempre se produce antes de aparecer las nuevas relaciones sociales de producción a las cuales corresponden, o en un momento en el cual están recién naciendo. Por eso tampoco se explica como un simple producto superestructural a partir de alguna infraestructura social. Pero aparece como respuesta crítica a una situación existente, y solamente adquiere vigencia social si surgen relaciones sociales de producción a las cuales corresponde o puede corresponder. Surge como proyecciones, en las cuales todavía no se encuadra un proyecto racionalmente concebido.

Pero pueden también quedar en el plano de proyecciones, en cuanto no exista

la factibilidad de relaciones sociales de producción, que les podrían dar vigencia social por la formación de una sociedad, cuyo proyecto corresponda a la proyección. Precisamente eso ocurrió con los movimientos milenaristas de la Edad Media europea.

Un sentido común como lo habíamos enfocado aparece a partir de grupos sociales muchas veces minoritarios, para ir luego generalizándose. Al subvertir la sociedad existente, empuja a reemplazarla por una sociedad con relaciones sociales de producción correspondientes al sentido común. Pero una vez constituida la nueva sociedad, aparece la promoción de este sentido común como un problema político vinculado con el poder político. Aparecida la nueva sociedad con sus relaciones de producción y el principio de jerarquización de los valores correspondientes, aparece también el problema político de promover un sentido común con su respectivo ordenamiento del mundo mítico acorde con las relaciones sociales de producción. Es el problema de promover la legitimidad de la sociedad. Este coincide ahora con la necesidad de asegurar marcos categoriales de interpretación de los hechos empíricos que correspondan a las relaciones de producción vigentes.

Para enraizar esta legitimidad en el sentido común que sostiene el marco categorial de interpretación de los hechos, se recurre ahora a los mecanismos sociales que tradicionalmente aseguran la legitimidad de la sociedad democrática actual, en especial el sistema de educación y los medios de comunicación. Su conducción es ciertamente vital en cualquier proceso de legitimación, aunque los mecanismos de conducción sean diferentes de una sociedad a la otra.

Por lo tanto, esa conducción del sistema de educación y de los medios de comunicación es tan esencial para una sociedad constituida en la lógica de las mayorías, como lo es para sociedades actuales de otro tipo.



Sin embargo, la promoción constante de un sentido común en la lógica de las mayorías no puede confiar exclusivamente en estos medios formales. La base de la conceptualización de una sociedad en la lógica de las mayorías es la experiencia comunitaria de los grupos sociales populares, en los cuales surgió. Mantener por tanto la lógica de las mayorías como sentido común, implica un tipo de participación social que permite volver a experimentar siempre de nuevo esta vida en comunidad, en la cual siempre se puede tener la vivencia de los valores que la inspiran. La participación adquiere así un significado especial: es el lugar para volver a recuperar los valores en los cuales se basa la lógica de las mayorías. Solamente allí se experimenta, vitalmente, que el proyecto de vida de cada uno debe ser circunscrito por la posibilidad real de los otros, de vivir también su propio proyecto de vida. Solamente a partir de esta experiencia de participación se puede efectivamente sostener la satisfacción de las necesidades básicas de todos.

#### 8. Afirmación de la vida y el sacrificio humano

Por la inversión de los derechos humanos —inversión de normas e inversión ideológica— el sacrificio de la vida humana pasa a ser parte inseparable de la afirmación política de los derechos humanos. Pero solamente a través de la afirmación de los derechos humanos se puede afirmar la vida humana en su plenitud más ampliamente posible. Por lo tanto, por la inversión de los derechos humanos el sacrificio de la vida humana pasa a ser parte integrante de la afirmación de la vida humana. Vida y muerte dejan de ser polos separables abstractamente, y llegan a formar una unidad en la cual por la afirmación de la vida surge la afirmación, aunque subordinada, de la muerte. In media vita in morte sumus.

Afirmación de la vida y sacrificio humano se entrelazan y se penetran a partir de la inversión de los derechos humanos. No podemos abstractamente afirmar

una sociedad por la vida, sin darnos cuenta que también la afirmación de la vida al interior de una sociedad que afirma la vida, implica el sacrificio humano y por tanto, la administración de la muerte. También, al asegurar la vida es inevitable administrar la muerte en función de la vida. La relación vida-muerte jamás es maniqueicamente limpia. La meta, por tanto, no puede ser sino que haya el menor sacrificio humano posible.

Desde el punto de vista de la sociedad, siempre hay sacrificio humano. No solamente sociedades arcaicas sacrificaron vidas humanas, las sociedades actuales lo hacen también. El sacrificio humano es intrínseco a la sociedad humana, en el grado en el cual la afirmación de los derechos humanos pasa por la inversión de ellos. Que en el plano de la religión haya o no sacrificios humanos, no cambia para nada el hecho de que en la sociedad sí existan. En el plano de la religión, que siempre gira de alguna manera alrededor de la vida y sacrificio humano, se da sentido a la vida y al sacrificio, independientemente del hecho de que hayan sacrificios religiosos o no, o en qué forma.

A nivel de la sociedad eso significa que hay seres humanos que son sacrificados en el altar de los derechos humanos. ¿Quién es el Dios para el cual estamos sacrificando a los hombres? Aunque digamos que estos hombres son sacrificados para que no haya sacrificios humanos, siguen siendo sacrificios humanos. El hecho de que hoy todos los sacrificios humanos son legitimados por el anuncio según el cual se llevan a cabo para que no haya sacrificios humanos, ha producido la apariencia de que desaparecieron los propios sacrificios humanos<sup>16</sup>. Pero, hasta el sacrificio humano ritual sigue, aunque parezca otra cosa, y Auschwitz es hasta ahora el peor sacrificio humano ritual que conocemos en toda la historia humana.

Según el análisis anterior, la relación vida-sacrificio se da en los siguientes contextos:



\*\* el sacrificio humano por el orden —y por tanto en pos de la inversión de los derechos humanos— acompañado por la identificación del mantenimiento del orden y la afirmación de la vida. El orden representa entonces tanto las relaciones sociales de producción como su dimensión de servir como principio de jerarquización de los derechos humanos. Este tipo de sacrificio aparece tanto en el orden burgués como en el orden socialista. Tiene dos aspectos: de autosacrificio y de sacrificio de otros. El autosacrificio consiste en la autotransformación para poder funcionar en la línea de la inercia del orden social e incluye la autotransformación hasta la disposición de matar, que por parte del defensor del orden es vivida como un autosacrificio, una superación de sí mismo <sup>17</sup>. La otra dimensión está dada directamente por la inversión, sea de normas, sea ideológica, de los derechos humanos, que sacrifica a otros en pos del orden. Este sacrificio por el orden tiene una dimensión irracional cuando se desconecta de las exigencias de la vida concreta y puede desembocar en la transformación del defensor del orden en una máquina de matar hasta el suicidio colectivo, orden en pos del cual la vida humana misma es destruida.

\*\* el sacrificio humano por la afirmación de la vida inmediata. En este caso no hay identificación entre mantenimiento del orden y afirmación de la vida, sino una relación conflictiva entre ambas. Aparece la disposición al sacrificio en otra dimensión que la del sacrificio por el orden. Se trata de la disposición de ser sacrificado por la vida. Se trata del extremo opuesto del sacrificio por el orden. El sacrificio de quien se sacrifica por la afirmación de la vida inmediata es llevado a cabo por el defensor del orden, y por tanto, como sacrificio por el orden. Pero cae sobre aquel que afirmó la vida frente al orden con la disposición de ser sacrificado. Es el sacrificado quien da su vida, pero la vida le es quitada en la forma de un sacrificio por el orden. Al dar su vida efectúa un sacrificio, cuya esencia es una ofrenda de la propia vida. Pero

es la otra cara del sacrificio por el orden. El sacrificio por el orden está por lo tanto vinculado con la afirmación de la vida en dos sentidos. Por un lado, en el sentido ideológico de la identificación de orden y vida humana: siendo el orden la vida, el sacrificar a otros por el orden es visto como afirmación de la vida. Por otro lado, el sacrificio por el orden cae sobre aquél que afirma la vida sin considerar las leyes del orden, como vida inmediata. Si bien tal afirmación no es política, significa políticamente una provocación o puede significarla. Esta afirmación de la vida inmediata implica, al ser consecuente, la disposición de perder la vida por la vida. Al ser sacrificado por el orden en nombre de una supuesta identidad entre orden y vida, y por tanto, en nombre de la vida, ofrece su vida por la vida y efectúa un sacrificio válido al aceptar ser sacrificado. Pero su sacrificio es por una vida más allá del orden social en nombre del cual es sacrificado, El sacrificio de la vida por parte de Jesús es solamente comprensible en esta línea. En el sentido estricto no se sacrifica, sino que es sacrificado por el orden. Pero él asume esta su muerte en pos de la vida inmediata, y así ofrenda su vida por la vida. En la resurrección se manifiesta que esta vida no es ilusoria, sino real. Y en sentido de la ofrenda de la vida, Jesús se sacrifica por llevar su disposición a afirmar la vida más allá de las amenazas de muerte en nombre del sacrificio por el orden. Solamente en este sentido se sacrifica

Este sacrificio por la vida inmediata no es ni autosacrificio ni autoinmolación en sentido estricto. Por lo tanto, no tiene la más mínima connotación de suicidio. Es una vida testimonial inmediata sin consideración de leyes del orden, que acepta poder ser sacrificado por el orden como consecuencia de la provocación que tal vida significa bajo el punto de vista del orden político, al negar la legitimidad de la inversión ideológica.



Este sacrificio de la vida por la vida inmediata contiene en la resurrección su plenitud, y por tanto es a través de la resurrección muerte de la muerte. Pero la muerte no muere por dar muerte sino por sufrirla como ofrenda de la vida, que en la resurrección se muestra real y superior. En la visión del sacrificio por el orden eso es distinto. Allí también se habla de la vida como muerte de la muerte. Pero se trata de la muerte dada al rebelde, que es muerte de la muerte y por tanto vida, significando vida nada más que el propio orden político.

\*\*el sacrificio por la afirmación política de la vida concreta. En la afirmación política de la vida humana se trata de la afirmación de un orden político, que siempre existe junto con relaciones sociales de producción, que se transforma en principio de jerarquización. Eso crea un conflicto político por el orden, y una inversión correspondiente de los derechos humanos, tanto en el conflicto mismo como en el nuevo orden, una vez establecido. Se lucha positivamente por un determinado tipo de sociedad. La legitimidad de esta lucha está en la afirmación de la vida humana inmediata en toda su plenitud, Sin embargo, una lucha política actúa siempre necesariamente bajo condiciones de factibilidad, y no simplemente sobre lo que es deseable. Las condiciones de factibilidad imponen la institucionalización de un nuevo orden, y el nuevo orden implica el establecimiento de un poder político con la consiguiente inversión de los derechos humanos. Estando la legitimidad en la afirmación de la vida, el nuevo orden vuelve a ser operativo por la administración de la muerte; es decir, por sacrificios humanos. Eso es inevitable, aunque la raíz del nuevo orden sea legítima; la justificación del orden institucional está exclusivamente en su inevitabilidad, dadas las condiciones de factibilidad política de la afirmación de la vida. En estos límites, sigue siendo un orden cuestionable en función de la afirmación de la vida inmediata, y su validez descansa sobre la aspiración de poder hacer controlable la inversión de los derechos humanos y así, minimizarla.

Se mezclan ahora los dos tipos de sacrificio. Por una lado, aparece el sacrificio por la afirmación de la vida inmediata, que es la raíz sacrificial de una sociedad, que afirma políticamente la vida humana. Pero al ser la afirmación de la vida de tipo político, aparece nuevamente el sacrificio por el orden como consecuencia de la inevitable inversión de los derechos humanos en la nueva sociedad. Este dualismo es insuperable, y condiciona<sup>rá</sup> la historia futura de la nueva sociedad.

Por la continuidad de la inversión de los derechos humanos y los consiguientes sacrificios por el orden, también para la sociedad socialista sigue existiendo algo que ya los analistas más lúcidos de la sociedad burguesa destacaron para esta sociedad: el pacto mefistofélico como lo formula Goethe, y como lo vuelve a retomar Max Weber. Si no se puede separar, en términos maniqueos, vida y muerte, tampoco se puede separar tan olímpicamente a Dios y el Diablo. Goethe lo resume así: nemo contra deum nisi deus ipse. (Nadie en contra de Dios sino Dios mismo). (Dichtung und Wahrheit, Inicio del capítulo 4).



## NOTAS

- 1.- Se trata de las teorías clásicas de la democracia mencionadas. Las teorías actuales, en especial desde Schumpeter, J.A. *Capitalism, Socialism and Democracy*, 1943, parten de la discusión de los mecanismos electorales con sufragio universal, pero desembocan igualmente en la discusión central de los límites de estas decisiones mayoritarias. La pregunta es: ¿Cómo asegurar la autoridad frente a las mayorías cambiantes?. Es la crisis de la gobernabilidad. La vinculación de esta pregunta por la autoridad con la estabilización de relaciones de producción determinadas no es siempre evidente, por lo menos a nivel teórico. A nivel político, en la aplicación de la teoría a procesos políticos concretos, es siempre evidente. Hace falta ver solamente, lo que pasó con la Unidad Popular en Chile, cuyo gobierno fue derrocado en nombre de esta democracia, siendo mayoritariamente elegido y conformado, para sustituirlo por una dictadura de Seguridad Nacional, que se declara como democracia en estado de excepción. Algo parecido ocurre en Nicaragua, cuyas elecciones de 1984 son a priori descartadas y el gobierno de EEUU está ahora llevando una guerra en contra de Nicaragua para volver a constituir una dictadura militar en este país, que sería tan democrática como el actual gobierno de Chile.  
Se diga lo que se diga sobre la legitimidad de la decisión mayoritaria, en el momento del conflicto agudo por las relaciones sociales de producción se imponen éstas como criterio último de legitimidad de la decisión mayoritaria. Por tanto, vuelve la referencia a las teorías clásicas —sustanciales— de la democracia.
- 2.- En la tradición paulina se interpreta esta inversión en los términos: la ley a través del pecado lleva a la muerte. "...cuando llegó el mandamiento le dió de nuevo vida al pecado, y a mí, en cambio, me produjo la muerte; y se vió que el mandamiento, dado para la vida, me había traído la muerte". (Rom 7:9-10)  
Ver Franz J. Hinkelammert,  
*Las Armas Ideológicas de la Muerte*, DEI, San José, 1981, p. 171 siguientes.
- 3.- Ver Norbert Lechner, *El consenso como estrategia y como Utopía*, Programa FLACSO, Nr. 189, setiembre 1983, También Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica*, DEI, San José, 1984, en especial p. 19-30.
- 4.- Las formas de acceso a la producción y distribución de bienes incluyen las formas de marginación de tal acceso. El acceso es solamente posible en el marco de estas formas —las relaciones sociales de producción— y quien no encuentra una manera de acceder en este marco, es marginado.
- 5.- Locke pone la propiedad privada y las relaciones capitalistas de producción como un velo imaginario encima del mundo entero. De esta manera y considerando la propiedad privada como ley natural, ley de Dios y del género humano, transforma imaginariamente toda resistencia en contra de tales relaciones de producción en un acto de agresión en contra del género humano y de Dios mismo. Crea una imaginación tal, que cualquier acto de conquista, de expansión o colonización se transforma en un acto de legítima defensa del género humano, representado por el propietario privado. Toda agresión burguesa aparece ahora como acto de defensa legítima frente a agresores, que ni tienen la más mínima intención de agredir a nadie. La conquista de todo el mundo se transforma en



un acto de defensa propia, guerra justa. Todo el mundo, hasta en el caso de ni conocer la propiedad privada, es transformado en agresor.

De esta guerra justa Locke deriva la legitimación de poderes absolutos, arbitrarios y despóticos frente a cualquier grupo humano, que no tenga relaciones capitalistas de producción.

El enfoque viene del teólogo español Vitoria, que tiene ya una imaginación idéntica a la de Locke, con la única diferencia de que pone en el lugar de la propiedad privada de Locke al cristianismo. Locke da una secularización del pensamiento de Vitoria, sustituyendo el cristianismo por la propiedad privada. Sobre el pensamiento de Vitoria ver: Francisco Morales Padrón, Teoría y Leyes de la Conquista, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1979.

De esta guerra justa Locke deriva su legitimación de la esclavitud, del poder absoluto y del despotismo. Se trata de la legitimación más descarada del trabajo forzoso por esclavitud y del despotismo que existe en el pensamiento humano. Al lado de la legitimación de la esclavitud y del despotismo hecha por Locke, la legitimación de la esclavitud hecha por Aristóteles parece paternal. Locke declara la arbitrariedad absoluta frente a aquellos que pierden esta guerra justa de los vencedores. Trabajo forzoso por esclavitud (Secc. 22), arbitraria mutilación (Secc. 23), despótica absoluta (Secc. 178, 180). Los que pierden esta guerra son como "lobos" o "leones", como "fieras", "criaturas peligrosas y dañinas". (Secc. 16) son "enemigo común y la peste del género humano, y como tal tratado". (Secc 230) Al amo del esclavo le concede la propiedad absoluta sobre la vida del esclavo, la que puede terminar en cuanto le plazca (Secc 22).

Tiene su lógica, que el mismo Locke invirtió una parte de su fortuna en el negocio de esclavos. (Según Maurice Cranston, John Locke, a Biography. 1957, citado por C.B. Macpherson, The Political Theory of possessive Individualism. Oxford University Press, 1983, (p.253, nota 5). Sin embargo, el análisis de Macpherson, que en otros aspectos es sumamente lúcido, es perfectamente ciego en relación a la apologética del trabajo forzoso por esclavitud de parte de Locke, y a toda la problemática de la inversión ideológica de los derechos humanos. Habla más bien de "extrabagancia de su lenguaje" (p. 240). Sobre la apologética de la esclavitud dice: "Locke, obviamente (of course) justificaba también la esclavitud, pero no lo hizo sobre la base de una racionalidad inherentemente diferente. Solamente justificaba la esclavización cuando un hombre había 'perdido su vida propia por faltas propias, por algún acto que merece la muerte' (Secc. 23). Parece que Locke pensaba de ella como un castigo adecuado para sus criminales naturales." (p. 246, nota 1). El libro no tiene ninguna referencia más al problema, como en general ocurre con la literatura sobre Locke. Pero no es nada de obvio, de que el fundador del pensamiento democrático, que declaró "que todos los hombres son iguales por naturaleza" (Secc 54), sea un partidario ferviente de la esclavitud. Igualmente no es nada de obvio, de que hay en EEUU en 1776 una declaración de derechos humanos en este mismo sentido, cuyos autores ni siquiera percibieron, que la igualdad humana declarada pueda estar en conflicto con el trabajo forzoso por esclavitud existiendo en la sociedad de Estados Unidos. Seguía todavía casi cien años. Tampoco es obvio que la Inglaterra liberal conquistó a comienzos del siglo XVIII el monopolio del mercado de esclavos y lo mantuvo para 100 años, el peor período de esclavitud de la historia humana.



El liberalismo nació como una ideología que legitimaba de una manera completamente nueva el trabajo forzoso por esclavitud y que tiene por tanto como elemento inherente la justificación de la esclavitud. No se trata de un residuo de tiempos anteriores, sino de un aporte específico, que transformaba otro aporte específico a la legitimación de la esclavitud, que había dado en los siglos anteriores el cristianismo. También en este caso hay una legitimación específicamente cristiana de la esclavitud, que deja atrás la legitimación dada por Aristóteles, que Tomás de Aquino todavía había compartido.

La especificidad está en el hecho, de que en el pensamiento cristiano de fines de la Edad Media europea y en el pensamiento liberal a partir de Locke, el trabajo forzoso por esclavitud es derivado de la inversión del amor al prójimo o de la inversión ideológica de los derechos humanos, y no de algo inherente al hombre esclavizado. Lo último lo destaca Macpherson, sin percibir siquiera la dimensión que esta nueva legitimación de la esclavitud tiene.

Siendo la legitimación por inversión de los derechos humanos, el trabajo forzoso por esclavitud puede ser abolido, en cuanto ya no promete provecho. Los centros de poder del mundo burgués se configuran por relaciones de producción, para las cuales la esclavitud no es necesaria. Es algo siempre disponible, pero para el sistema no es necesario en todos los lugares o momentos.

Algo parecido ocurre con la legitimación de la despotía absoluta. Según conveniencia, puede ser reivindicada o dejada. Lo mismo vale para la legitimación de la tortura.

- 6.- Ver Theo Pirker (ed.) Die Moskauer Schauprozesse 1936-1936. DTV, Munchen, 1963, p. 141. Discurso de A. J. Wyschinski, Fiscal de los Procesos. Proceso contra Sinowjew, Kamenew, etc.

La estructura del argumento es análoga a la de Locke. La destrucción del enemigo se argumenta por inversión ideológica de los derechos humanos. Lo que es diferente son las relaciones sociales de producción a partir de las cuales se efectúa la inversión. Wyschinski argumenta a partir de fuerzas productivas, cuyo crecimiento es maximizado, prometiendo un futuro absolutamente lúcido, que es atacado por los opositores, transformados en enemigos de este futuro de la humanidad. Ver Franz J. Hinkelammert, Ideologías de Desarrollo y Dialéctica de la Historia, Paidós, Buenos Aires 1970, p. 90-120. También, Crítica a la Razón Utópica, op. cit., p. 123-156. Esta maximización del crecimiento de las fuerzas productivas también está presente en Locke y da otra pauta para su agresividad.

- 7.- Se puede vincular este tipo de pensamiento con Carl Schmitt, un autor que hoy recibe una nueva atención en América Latina (ver Carl Schmitt, El Concepto de lo "político", Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984). Schmitt analiza muy lúcidamente los efectos desastrosos de la inversión ideológica de los derechos humanos.

"Maldecir la guerra como asesinato y después pretender a los hombres que hagan la guerra y que en la guerra maten y se hagan matar a fin de que 'no haya nunca más una guerra', es un engaño manifiesto". (p. 45). Se trata de un tipo de inversión ideológica de derechos humanos, que es frecuente también en el pensamiento actual. Schmitt piensa seguramente en



la legitimación de la primera guerra mundial de parte del presidente Wilson. Argumentaciones análogas las encontramos en Stalin, cuando sostiene que, para que el Estado pueda desaparecer, hace falta reforzarlo. En términos similares, Hayek se refiere al régimen de Pinochet en Chile, justificando sus poderes absolutos en los siguientes términos: "Poderes absolutos que deberían usar, justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro". (Friedrich A. Hayek, entrevista en El Mercurio, 12-4-81, Santiago de Chile) El argumento de Hayek es la vuelta de la legitimación de la depotía absoluta por Locke.

Frente a estas inversiones de los derechos humanos Schmitt declara la no existencia de tales derechos: "Si una destrucción física semejante de la vida humana no deriva de la afirmación existencial de la propia forma de existencia frente a una negación igualmente existencial de dicha forma, no puede tampoco encontrar legitimación... Que la justicia no esté incorporada en el concepto de guerra es ya ahora reconocido de manera general desde Crocio adelante" (p. 45.)

Schmitt contrapone tal concepto de guerra fuera de cualquier justicia a la hipocresía de la guerra derivada de la inversión ideológica, que, según él, crea la imagen del enemigo absoluto, que trae consigo la guerra absoluta. Pero este enemigo absoluto es producto de la referencia a la humanidad, en nombre de la cual se hace la guerra se refuerza el Estado, se reclama poder absoluto. Lo que Schmitt pretende, se puede resumir: Dejemos las referencias a la humanidad, para ser realmente humano. Que no haya derechos humanos para que el hombre sea respetado.

Sin embargo, esta es la perspectiva traicionera que Schmitt elabora en nombre del enemigo real, que sustituye al enemigo absoluto. Aparecen ahora como enemigos todos aquellos que siguen operando vía inversión ideológica de los derechos humanos. Liberales y socialistas aparecen como enemigos comunes de la postura de Schmitt. Fácilmente se vislumbra otra guerra última: la guerra para acabar con toda referencia a los derechos humanos y que va a abrir la perspectiva de enemigos reales, que sustituye la perspectiva del enemigo absoluto. Es la guerra de los Nazis, a los cuales Schmitt sirvió los primeros años del régimen como máxima autoridad en derecho público.

- 8.- Existe un evidente problema de reduccionismo de todos los derechos humanos, al ser transformado el principio de jerarquización en verdadera esencia de todos los derechos humanos. En este caso, el principio de jerarquización sustituye a los otros derechos humanos, que ya no son más que manifestaciones de las relaciones sociales de producción, sin ninguna vigencia propia. En su forma más nítida es hoy elaborada por la teoría del "Public Choice", que transforma todos los derechos humanos en manifestaciones de la propiedad privada y que visualiza al hombre mismo como el producto de las relaciones mercantiles. Pensa en toda su radicalidad, el excluido ya no puede reivindicar su inclusión, sino es transformado en basura humana. La exclusión deja de ser justificada ni por inversión ideológica de derechos humanos, ni por culpabilidad del excluido, sino se asemeja a un proceso natural, en el cual seres humanos son eliminados por la simple razón de que no sirven al proceso y de que sobran.



Una buena presentación de estos pensamientos desde el punto de vista de un partidario de ellos da: Henri Lepage, *Demain le Capitalism*, París, 1978. Lepage habla del "laissez-faire total" y de una "economía del mercado total" introduciendo así de hecho—sin darse cuenta— el tema del totalitarismo en la discusión sobre estas teorías y políticas del mercado total.

Para la crítica vea: Franz J. Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas...* op. cit. cap. sobre Milton Friedman, Norbert Lechner, *El Proyecto Neoconservador y la Democracia*, Revista de Política Comparada, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Nr. V, Verano 1981, Urs Muller-Plantenberg, *Mehrheiten und Minderheiten zwischen Macht und Markt (zum Verhältnis zwischen Neoliberalismus und Demokratie)*, Berlín, Mimeo 1983. Franz J. Hinkelammert, *La Política del mercado total, su Teologización y nuestra respuesta*. DEI PASOS No. 1, Junio 1985.

- 9.- Ver Xabier Gorostiaga, *Geopolítica de la Crisis Regional. Hipótesis de Trabajo sobre el marco estratégico de la Alternativa Regional para Centroamérica y el Caribe*. Managua 1983, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales.
- 10.- Por tanto, las estructuras llevan a efectos no-intencionales de la acción intencional. Pero la intencionalidad sigue siendo lo básico y punto de partida de todo. El cambio de estructuras de por sí no resuelve el problema, sino permite resolverlo. Puede asegurar, que las intenciones sean adecuadas para que los efectos se logren. El cambio de estructuras no resuelve el problema ético, sino lo presupone. Sin un ethos, que decida no excluir a ningún ser humano, las estructuras no pueden efectuar tal inclusión. Pero sin estructuras adecuadas, el ethos no puede realizarse y no puede llegar al efecto deseado. Por eso el ethos empuja al cambio de las estructuras, para usar las nuevas estructuras con las finalidades intencionadas. Ver Franz J. Hinkelammert, *Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortung*. In: Venetz/Vorgrimm (ed). *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Freiburg (schweiz) / Munster 1985, p. 6076. ver también Carmelo E. Alvarez, *Santidad y Compromiso*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1985, que enfoque la santificación en este mismo sentido.
- 11.- Esta importancia que tiene el criterio de transformación de relaciones sociales de producción lo demuestra la historia de un lema político, que expresa bien la meta de la satisfacción de necesidades básicas. En el Chile de Unidad Popular se hablaba de "pan y techo" como principio de transformación. Posteriormente, se empezó a hablar en Centroamérica en términos de este lema, cambiándolo a "trabajo, pan y techo" y postulando una transformación correspondiente de las relaciones de producción. Sin embargo, muy poco tiempo después de la victoria sandinista sobre la dictadura de Somoza, empezó una campaña ideológica en los otros países centroamericanos para recuperar en términos populistas un lema, que tan nítidamente expresa las necesidades populares. El populismo terrorista de Ríos Mont en Guatemala lo transformó en "frijoles, techo y trabajo" el actual presidente Febres de Ecuador hizo su campaña electoral con el lema "pan, techo y trabajo" y hoy uno de los candidatos del Partido Nacional en Honduras hace su campaña también con "pan, techo y trabajo". Estos populismos son demagógicos, porque no implican las relaciones de producción en la persecución de los fines anunciados. Por eso jamás cumplen y no pueden cumplir aunque quieran. El hecho de que no piensan incluir el cambio de las relaciones sociales de producción en la persecución de los fines anunciados, se revela en el hecho, que los populismos mencionados ponen la exigencia del trabajo al final, siendo el punto a partir del cual la necesidad del cambio de relaciones de producción es más evidente.



12. Marx, en cambio, espera del socialismo la superación del propio mecanismo de inversión ideológica de los derechos humanos. Eso se vincula con su esperanza de la desaparición del Estado y de las relaciones mercantiles. En ese sentido, su esperanza es utópica. Ver Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica*, op. cit. Marx usa la palabra dictadura para sociedades que se sostienen por el poder político de la inversión ideológica de los derechos humanos. Por tanto, considera la democracia burguesa en este sentido como una dictadura de una minoría sobre una mayoría, y la democracia socialista orientada por necesidades básicas como una dictadura de una mayoría (el proletariado) sobre una minoría. Más allá de esta democracia socialista —dictadura de una mayoría— él espera la sociedad socialista que descansa directamente sobre el consenso de todos. Pero efectivamente, la sociedad socialista no puede ser más que una sociedad en la lógica de las mayorías. Sin embargo, de esta manera la palabra dictadura para toda sociedad, que se estabiliza por un poder político que efectúa la inversión ideológica de los derechos humanos, pierde todo su sentido.

Recién en las últimas dos décadas se ha llegado a entender definitivamente el socialismo en este sentido. Se trata de una formulación del socialismo, que libera de muchos dogmas y que permite una mayor flexibilidad en la conformación de la sociedad. Eso vale especialmente en cuanto a una mayor consideración de las relaciones mercantiles en el socialismo y una menor burocratización de la planificación. Pero igualmente permite un nuevo pluralismo de la sociedad socialista misma, y disuelve la identificación perfectamente innecesaria de socialismo y ateísmo.

13. Por tanto, no estamos desembocando en un relativismo de las diversas opciones. Una discusión científica puede decidir, si efectivamente cualquier formulación del interés general consistente pasa por la satisfacción de necesidades básicas o si el automatismo del mercado —una medida puramente estructural independiente de las intenciones humanas y de cualquier contenido ético fuera de la ética del mercado misma— puede sustituir esta exigencia básica. Ver Habermas y Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1979.
14. Ver Max Weber, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Editorial Diez, Buenos Aires, 1976.

El gran límite del enfoque de Max Weber está en el hecho de que jamás logra aplicar su método utilizado y los resultados de su análisis a su propio tiempo. La lucidez, con la cual Weber analiza el tema, desaparece completamente, cuando se dirige al análisis del movimiento socialista de su tiempo, que en cuanto a una nueva sociedad por venir, hace algo análogo a lo que la ética protestante llegó a ser para el capitalismo. Weber no logra descifrar sus propios análisis, para poder aplicarlos a su tiempo presente. Eso explica también, por qué Weber puede interpretar su análisis como refutación del materialismo histórico sin percibir y evaluar el hecho de que sus principales resultados ya están contenidos en los escritos tanto de Marx como de Engels. Pero los movimientos socialistas hacen de hecho un reordenamiento del mundo mítico-religioso, que prepara en esta dimensión nuevas relaciones sociales de producción. Ver Franz Hinkelammert, *La afirmación de las estructuras de valores en nombre de la ciencia en la metodología de Max Weber*, Revista Centroamericana de Economía, Tegucigalpa, Honduras, No. 1, setiembre 1979, p. 98-128.

Algo parecido ocurre hoy con la profundización de los análisis de los mitos de las sociedades primitivas, tanto en Levy-Strauss o en Mircea Eliade. Ver p.e. Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, Era, México



1981. No se descifra estos análisis en cuanto análisis a la luz de nuestra presente mitología. No se trata solamente de descifrar los mitos, sino también de descifrar nuestro marco mítico implicado en este análisis de los mitos. Tenemos nuestros mitos, que penetran como marco categorial nuestros análisis de los mitos de otros. Recién este conocimiento permite conocer nuestros mitos. Ver Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica*, op. cit., p. 203-220.

15. Se trata del punto en el cual se produce la coincidencia entre el pensamiento cristiano y el análisis marxista. Esta coincidencia no significa identidad. El cristianismo tiene una larga tradición que remonta a sus orígenes, de subordinación de toda institucionalidad a la satisfacción de necesidades concretas de todos los seres humanos, que se expresa por el derecho fundamental de todos al usufructo de la tierra. Desde los padres de la iglesia eso es elaborado como derecho natural. Pero el pensamiento cristiano no es ciencia social. Puede ordenar el mundo mítico-religioso en correspondencia con tal derecho fundamental y constituir así un sentido común correspondiente. Pero no puede suplantar en análisis correspondiente de la realidad, lo que ha originado en la historia del cristianismo una constante tendencia a marginar este derecho fundamental y subordinarlo a sistemas de dominación de tipo diverso. Transformar tal derecho fundamental en criterio de las relaciones sociales de producción, se hace recién posible con la aparición del movimiento socialista y de un análisis científico de las estructuras sociales en función de la satisfacción de las necesidades. Sin embargo, el análisis marxista es el único que efectivamente ha enfocado esta problemática y que es capaz de visualizarla y de guiar una acción política para darle contenido concreto. La ciencia económica burguesa ha disuelto hasta el mismo concepto de las necesidades para sustituirlo por simples preferencias. Ver Franz J. Hinkelammert, *Las Armas ideológicas de la muerte*, op. cit., capítulos sobre Max Weber y Milton Friedman, p. 66-100. Se burla de cualquier derecho fundamental de todos sobre los bienes de la tierra. Pero sobre la economía no se puede actuar solamente con buenas intenciones, hay que tener también criterios científicamente elaborados. La necesidad de estos criterios llevó a la recepción crítica del socialismo científico de parte de muchos teólogos de la teología de la liberación, que no puede ser eficaz sino sustituyendo los análisis de la ciencia burguesa. No hay praxis política sin ciencia social. Cuando la ciencia burguesa se autodeclara como la única ciencia o la verdadera ciencia, lo que quiere es confinar toda praxis política del presente y de todo futuro por venir, en los cauces de las relaciones capitalistas de producción. En este caso, la tesis de la verdadera científicidad se transforma en un dogma político de legitimación de la sociedad burguesa.
16. Este sacrificio para que no hayan sacrificios, se ha vinculado muy tempranamente con la tradición cristiana. Se nota eso ya en la Epístola a los Hebreos. El resultado general del análisis del sacerdocio de Cristo es: "Ahora bien, donde el perdón es un hecho, se acabaron las ofrendas por el pecado" (Hebreos 10,18). Se declara el fin de los sacrificios. Pero a la vez se dice: "Pues para los que fueron iluminados una vez, han saboreado el don celeste y participado del Espíritu Santo, han saboreado la palabra favorable de Dios y los dinamismos de la edad futura, si apostatan es imposible otra renovación, volviendo a crucificar, para que se arrepientan ellos, al Hijo de Dios, es decir, exponiéndolo al escarnio" (Heb. 6,4-6). Se declara que los apóstatas vuelven a crucificar, es decir, a sacrificar al Hijo de Dios. Vuelve por tanto el sacrificio, sin ser



salvífico. Pero aquellos que vuelven a sacrificar al Hijo de Dios, son ahora sacrificados de nuevo: "Cuanto más castigo piensan ustedes merecerá uno que ha pisoteado al Hijo de Dios, que ha juzgado impura la sangre de la alianza que lo había consagrado y que ha ultrajado al Espíritu de la gracia. Sabemos muy bien quién dijo aquello: 'Mío es el desquite, yo daré a cada cual su merecido', y también: 'El Señor juzgará a su pueblo'. Es horrendo caer en manos del Dios vivo". (Hebreos 10,29-31).

Es la crucifixión de los crucificadores, ahora presentada como el sacrificio de los que sacrifican al Hijo de Dios. Es la raíz cristiana de la inversión del amor al prójimo. Es terrorífica la historia de estos textos, que culminó en las llamas de los herejes quemados por la inquisición, que ni hoy se han apagado. Se trata de sacrificios humanos rituales, pero no aparecen así. Pero seres humanos son sacrificados ad maiorem Dei gloriam.

Lo verdaderamente horrendo es que se sostenga, que sea horrendo, caer en las manos del Dios vivo.

Sobre la crucifixión de los crucificadores, ver Franz J. Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, op. cit., III Parte.

La inversión ideológica de los derechos humanos no hace sino una secularización de este arquetipo agresivo. Esclavitud para los esclavizadores, dice John Locke. Despotia absoluta para los déspotas. Y hoy el gobierno de Reagan dice: Terrorismo para los terroristas. Lo que se hace es sacrificar, crucificar, esclavizar, someter a despotia y terrorismo a seres humanos. Se lo hace, para que no haya más sacrificio, crucifixión, esclavitud, despotia absoluta y terrorismo. Pero todo eso que se pretende abolir, se lleva a su culminación e infaliblemente ad maiorem Dei gloriam o ad maiorem humanitatis gloriam.

Lo que se trata de disolver, y eso es el sentido del sacrificio de Cristo, es este sacrificio ad maiorem dei gloriam, aunque solamente sea posible en un marco aproximativo. La inversión ideológica es precisamente la ley, que según San Pablo, da muerte.

17. Este autosacrificio del dominador elegido lo describe muy bien un comentarista de la prensa conservadora, cuando se refiere al "contraterror" que hoy declara el gobierno de Reagan: "Si se pretende ser la 'cabeza del mundo libre', el centro de la civilización occidental y la espina dorsal de una alianza internacional de pueblos que comparten ideales y objetivos, no queda más remedio que pagar el alto precio que esas responsabilidades conllevan. Inglaterra, Francia y España, en algún momento de su historia han pechado con las consecuencias del liderazgo... Es doloroso, es terrible, pagan justos por pecadores, pero esas parecen ser las leyes de la guerra terrorista". (Carlos Alberto Montaner, *La Nación* 25.7.85, p. 15A, San José, Costa Rica). El alto precio que hay que pagar es el autosacrificio del dominador autoelegido, que es doloroso, terrible, no para los sacrificados, sino para aquel que se sacrifica al sacrificar a otros. Sobre esta transformación del sacrificador en verdadero sacrificado, se puede citar en los mismos términos el discurso de Himmler, jefe de los SS Nazi, en Posen 1943. Sobre este discurso dice otro autor: "La verdadera víctima es ahora el verdugo que, como lo señalara Himmler a sus hombres, debe cumplir por amor a su causa una tarea desagradable, echándose sobre sí mismo la angustia originada en su inevitable oficio; pero sentirse elegido por el destino redime toda culpa". (Pedro Morandé, *Cultura y*



Modernización en América Latina, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984, p. 71). Morandé toma muy en serio la presencia del sacrificio humano en nuestra cultura actual.

Precisamente esta mística del autosacrificio demuestra cómo a través de la inversión ideológica de los derechos humanos, los reclamos de los explotados son transformados en el resentimiento de los dominadores. El dolor sufrido por los explotados es transformado en el dolor sufrido por el explotador a causa de su acción de explotar. Llevar la grave carga de efectuar la explotación, es ahora su legitimación frente al explotado. Sin embargo, este su resentimiento lo vuelve a proyectar en el explotado, reprochándole a él este resentimiento en forma de envidia. En este último sentido el resentimiento es interpretado por Nietzsche.

18. Ver sobre esta interpretación a Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*, ediciones CRT, México, 1976. También Franz J. Hinkelammert, *El Dios Mortal: Lucifer y la Bestia, La Legitimación de la Dominación en la Tradición Cristiana*. En: Tamez/Trinidad, ed., *Capitalismo: Violencia y Anti-Vida*, DEI-EDUCA, San José, 1978, p. 199-314, especialmente p. 213-216.