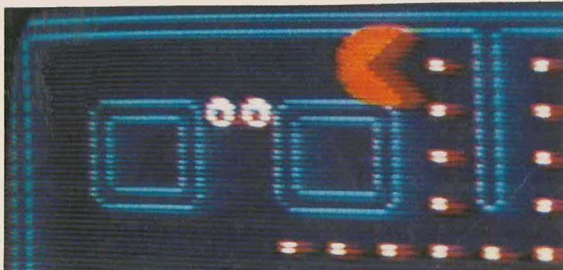
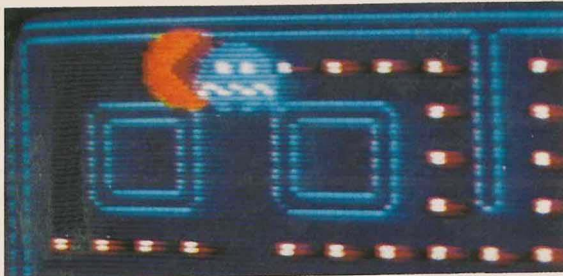
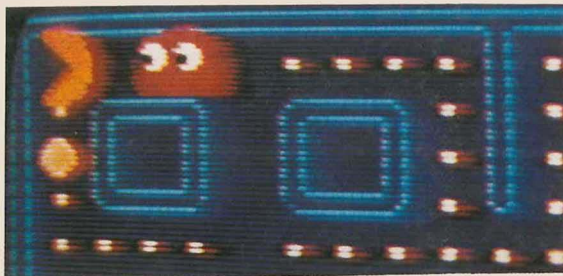


El CAPITALISMO *al* DESNUDO

FRANZ HINKELAMMERT



FRANZ HINKELAMMERT

**EL
CAPITALISMO
AL DESNUDO**



EDITORIAL
EL BUHO

1a. edición: 1991

Diseño de carátula: Luis Javier González Fernández

© EDITORIAL EL BUHO LTDA.

Calle 54A No. 14-13, Of. 104

Apartado Aéreo 75935

Tels.: 2354585, 2491083

Bogotá.

Impreso en:

EDITORIAL CODICE LTDA.

Calle 54A No. 14-59

Tels.: 2494992, 2494973

Bogotá.

CONTENIDO

| | Pág. |
|--|-----------|
| Presentación | 9 |
| DEMOCRACIA, ESTRUCTURA ECONOMICO-SOCIAL Y FORMACION DEL SENTIDO COMUN LEGITIMADOR . . . | 15 |
| 1. La afirmación de los derechos humanos y su violación legítima | 18 |
| 2. La formación de un conjunto de los derechos humanos a través de su jerarquización. | 21 |
| 3. Estado y suspensión de los derechos humanos | 26 |
| 4. La inversión ideológica de los derechos humanos: el esquema de agresión | 30 |
| 5. La jerarquización de los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata. | 45 |
| 6. La lógica de las mayorías como principio de jerarquización de los derechos humanos. | 49 |
| 7. La formación del sentido común legitimador | 56 |
| 8. La afirmación de la vida y el sacrificio humano. | 68 |

| | |
|--|------------|
| DEL MERCADO TOTAL AL IMPERIO TOTALITARIO | 77 |
| 1. El mercado total como técnica social | 79 |
| 2. La demonología social y la conspiración mundial. | 86 |
| 3. La antiutopía secularizada y la apocalíp- tica | 91 |
| 4. Cirugía social: extirpar un cáncer | 102 |
| | |
| FRENTE A LA CULTURA DE LA POSMODERNIDAD: PROYECTO POLITICO Y UTOPIA | 119 |
| 1. El liberalismo | 120 |
| 2. Anarquismo y comunismo. | 122 |
| 3. El antirracionalismo del fascismo-nazismo. . . | 124 |
| 4. La superación de la modernidad: algunas tesis. | 147 |
| | |
| LA CRISIS DEL SOCIALISMO Y EL TERCER MUNDO. | 152 |
| 1. Primera tesis: Debilitamiento del Tercer Mundo por el fortalecimiento del capita- lismo | 152 |
| 2. Segunda tesis: La población del Tercer Mundo no se necesita | 158 |
| 3. Tercera tesis: El desarrollo del Tercer Mun- do está bloqueado | 161 |
| 4. Algunas reflexiones sobre la solidaridad . . . | 165 |

| | |
|---|------------|
| ¿DE LA DOCTRINA SOCIAL A LA DOCTRINA SOCIAL? | 174 |
| 1. Problemática de la doctrina social | 174 |
| 2. La doctrina social preconiliar. | 179 |
| 3. La doctrina social posconiliar | 188 |
| 4. El impacto político de la doctrina poscon- ciliar | 202 |

NOTA DEL EDITOR:

Estos artículos han aparecido publicados en la revista *Pasos*, publicación del DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), San José, Costa Rica, en los números 3, 6, 12, 30 y 9 respectivamente.

PRESENTACION

Con el desmoronamiento del sistema comunista en Europa y el término de la guerra fría entre el bloque capitalista y el bloque comunista, nos aproximamos al fin del siglo XX aliviados por la sensación de haber hallado el camino para la armonía universal. Sin embargo, el peligro de la guerra no ha desaparecido, como nos lo acaba de demostrar la desastrosa guerra contra Irak; la inversión en armamento no ha disminuido, ni en los países ricos, como productores, ni en los pobres, como consumidores; la miseria que afecta al 50% de la población mundial no se ha reducido; el deterioro ecológico que padece el planeta Tierra no ha sido frenado. ¿Qué es entonces lo que ha cambiado? El cambio para nuestros países tercermundistas no es otro que el desvanecimiento del fantasma del comunismo. El sistema capitalista había venido justificando sus prácticas neocolonizadoras durante este siglo en el combate contra el gran peligro del comunismo. Ahora que este peligro ha desaparecido, el sistema propaga una sensación de bienestar universal que a todos nos seduce.

De la noche a la mañana hemos olvidado las denuncias que desde la conciencia de la dignidad humana se

han venido haciendo durante más de un siglo al sistema capitalista por su inversión de valores al supeditar el bien de la persona y de la sociedad al cumplimiento de las leyes del capital. Para los ideólogos del sistema estas denuncias fueron obra e inspiración del comunismo; al sucumbir éste, las críticas al capitalismo han perdido toda validez. Para el sistema capitalista la filosofía y la teología de la liberación, por ejemplo, son un engendro del comunismo y han entrado en agonía con el fracaso de ese mismo sistema.

Pero olvidan los ideólogos del capitalismo que las críticas más radicales al sistema capitalista no vienen del comunismo como sistema, sino de la conciencia de la dignidad y de los derechos humanos, que antecede y trasciende a toda ideología, incluso a las liberacionistas. Esta conciencia había distinguido e identificado con toda claridad los fantasmas creados por el sistema para ocultar los verdaderos intereses del capital. Por eso, ahora que el gran fantasma ha desaparecido, los intereses del capitalismo han quedado al desnudo.

Esta es precisamente la denuncia que Franz Hinkelammert ha venido haciendo en los últimos años a través de varios libros y artículos. *Las armas ideológicas de la muerte*, *Crítica de la razón utópica*, *Democracia y totalitarismo*, *La deuda externa de América Latina*, son las principales obras de este autor que lo acreditan como uno de los críticos más lúcidos del sistema capitalista en defensa de una verdadera democracia edificada a partir del derecho a la vida. Los artículos recogidos en el libro que estamos presentando

han sido publicados en la revista *Pasos*, del Departamento Ecuménico de Investigaciones —DEI—, de San José (Costa Rica), entre 1985 y 1990. La mayoría de ellos fueron incluidos en el libro *Democracia y totalitarismo*, publicado en 1987.

En el primero de los artículos, “Democracia, estructura económico-social y formación del sentido común legitimador”, Hinkelammert analiza la forma como las democracias de nuestros países justifican la permanente y masiva violación de los derechos humanos, entendidos éstos en el sentido amplio y fundamental a partir del derecho a la vida y el derecho al trabajo y a los bienes necesarios para garantizar una vida digna. Las democracias del mundo capitalista subordinan los derechos humanos a la propiedad privada, produciendo así una inversión que termina por negar a millones de personas el derecho a una vida digna y por legitimar el sacrificio de las vidas concretas en aras de la afirmación de la vida en abstracto.

En el artículo titulado “Del mercado total al imperio totalitario”, el autor explica cómo opera la concepción neoliberal del mercado total para desconocer en la práctica las necesidades reales de los pobres y marginados con el argumento de que sólo en la medida en que se observen con mayor rigor las leyes impuestas por el mercado total, las necesidades insatisfechas de grandes sectores sociales irán disminuyendo. De este modo, en forma paradójica, los problemas que crea el mercado total se solucionan, según sus ideólogos, sometiéndose totalmente y sin titubeos a las exigencias inhumanas de dicho mercado. Hinkelammert

lammert sostiene, por el contrario, como solución a las injusticias sociales consecuentes al automatismo del mercado, "un intervencionismo planificado, que puede dar a todos los hombres la posibilidad de la integración económica para poder llegar a ser sujetos concretos" (p. 118).

El tercer artículo, "Frente a la cultura de la posmodernidad: proyecto político y utopía", nos orienta en la tarea de desenmascarar la metafísica del progreso que opera como ideología al servicio de los totalitarismos contemporáneos. Sólo destruyendo esta metafísica es posible superar la modernidad sin caer en el anti-racionalismo de los sistemas totalitarios que impiden lograr el equilibrio entre sociedad civil y Estado, entre planificación y mercado, requisito de una sociedad democrática y pluralista que conjugue el juego de las libertades individuales con la satisfacción de las necesidades de todos los miembros de la sociedad.

La crisis del socialismo en la Unión Soviética y los países de Europa oriental ha fortalecido al sistema capitalista, por cuanto lo ha dejado como única vía, sin alternativas. Esto ha debilitado aún más la posición del Tercer Mundo frente al Primer Mundo. Aunque éste sigue necesitando a aquél (sus mares, su aire, sus recursos), no tiene necesidad de la mayor parte de su población, que constituye más bien un estorbo. Por eso el desarrollo integral que beneficie a toda la población tercermundista está bloqueado por el mismo proyecto de desarrollo de los países industrializados. Estas son las tesis con que Hinkelammert sintetiza la problemática que caracteriza la situación de nuestros

países a partir de la caída del sistema comunista, expuestas en el cuarto artículo bajo el título "La crisis del socialismo y el Tercer Mundo".

Por último, en el artículo "¿De la doctrina social a la doctrina social?" el autor, partiendo de las críticas que se han hecho desde la teología de la liberación a la doctrina social de la Iglesia, distingue en ésta dos etapas, antes y después del Concilio Vaticano II. La doctrina social preconiliar, con la disculpa de defender a la persona y su autonomía, lo que hace es defender dos estructuras sociales incuestionables para el sistema capitalista que operan como valores absolutos en él: la propiedad privada y la economía capitalista de mercado. La doctrina social posconiliar comienza a preocuparse por el sujeto humano concreto y hace ver, sobre todo a partir de la *Laborem exercens*, que el valor de cualquier estructura social está supeditado al hecho de que asegure, junto con las demás estructuras, la satisfacción de las necesidades vitales de todos los sujetos, porque sólo de este modo se garantiza la autonomía y la dignidad de la persona humana. Esta última es la doctrina social que puede poner freno a la voracidad del sistema capitalista en los países del Tercer Mundo.

La recopilación y difusión de estos artículos responden a un doble propósito. En primer lugar, propiciar la toma de conciencia del poder omnímodo acumulado por el capitalismo al declararse vencedor sobre el comunismo: "El mundo que ahora aparece y se anuncia, es un mundo en el cual ya no hay sino un solo señor y amo, y en el cual no hay sino un solo sistema. Tenemos un mundo con un solo imperio (. . .) El im-

perio está en todas partes. Llega a tener el poder total (. . .) La autoproclamada 'sociedad abierta' constituyó la primera sociedad cerrada, de la que no existe ningún escape hacia fuera" (p. 155-6). En segundo lugar, invitar a seguir trabajando en la construcción de una alternativa: "Lo que tenemos que mostrar es que no habrá sobrevivencia humana, si no se encuentra una alternativa al sistema que tan estrepitosamente parece estar ganando" (p. 172). Hinkelammert no es un ilusionista; es consciente de que no existe una alternativa ya elaborada; pero nos brinda los elementos para elaborarla y nos convoca a trabajar en su diseño.

Luis José González Álvarez

DEMOCRACIA, ESTRUCTURA ECONOMICO-SOCIAL Y FORMACION DEL SENTIDO COMUN LEGITIMADOR

Introducción

Voy a iniciar con la tesis básica de que toda democracia actual parte 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 aparente, sosteniendo cada una ser la verdadera 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 teoretizaciones y en sus declaraciones se guían por un universalismo de los 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 lo tanto, todos los poderes. En esta

percepción amplia, incluimos en el conjunto de las democracias actuales tanto las sociedades socialistas de hoy 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 ser ni es democrática y que no se inspira, desde 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 humanos universales 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 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 acerca de 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 descartables¹. Para hacer eso, parten de una declara-

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 cam-

ción 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

biantes? 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 EE. UU. 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 agudo conflicto por las relaciones sociales de producción, se imponen éstas como criterio último de legitimidad de la decisión mayoritaria. Por lo tanto, vuelve la referencia a las teorías clásicas —sustanciales— de la democracia.

de la 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 con aquel que la violó. Que la norma sea violable frente a aquel 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, cualesquiera 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 apa-

rece, 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 violadores².

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

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 dio de nuevo vida al pecado, y a mí, en cambio, me produjo la muerte; y se vio que el mandamiento, dado para la vida, me había traído la muerte". (Rom. 7:9-10). Ver HINKELAMMERT, Franz J., *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, 1981, p. 171 siguientes.

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. Cuando 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 pueda ser cumplido a cabalidad y nítidamente. Describen un horizonte utópico de la convivencia humana en relación con el cual sólo permiten aproximaciones³.

3 Ver LECHNER, Norbert, *El consenso como estrategia y como utopía*, Programa Flacso, No. 189, septiembre 1983. También HINKELAMMERT, Franz J., *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, en especial pp. 19-30.

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 humanos 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 incluso 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 producción⁴. 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 simplemente estipulaciones valóricas que se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material.

De esta manera se puede explicar por qué en la tradición burguesa la producción privada aparece como principio de jerarquización de los derechos humanos, y en la tradición socialista la satisfacción de necesidades como referencia de la determinación de los sistemas de propiedad. En los dos casos el acceso a la producción y distribución de los bienes es considerado como derecho fundamental, pero resultan sistemas radicalmente diferentes en cuanto se trata de formas de acceso —y por tanto de relaciones sociales de producción— diferentes.

Por ello, las teorías de la democracia tienen en común el hecho de destacar las relaciones de producción como principio de jerarquización de los derechos hu-

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.

manos, pero se distinguen en el grado en el cual se basan en relaciones sociales de producción diferentes o contrarias. Las relaciones sociales de producción no contienen solamente el elemento del sistema de propiedad y su determinación y reproducción, sino también un ordenamiento que jerarquiza todo el mundo de los valores éticos. Visto solamente en términos de las relaciones de producción, el valor es una expresión cuantitativa de la hora de trabajo que se manifiesta en los precios. Vistas las relaciones sociales de producción como principio de jerarquización de todos los derechos humanos, la teoría del valor se transforma en una teoría de todos los valores éticos.

3. Estado y suspensión de los derechos humanos

Las teorías de la democracia se centran todas en la legitimación de este principio de jerarquización, derivado de las relaciones sociales de producción. No se interesan mayormente ni en el mecanismo de las elecciones ni en completar algún listado de derechos humanos, aunque todas tengan la soberanía electoral y los derechos humanos como su punto de partida. Por eso no declaran jamás ningún 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, las teorías de la democracia constituyen un núcleo de poder político

que garantiza las relaciones sociales de producción y que, al garantizarlas, garantiza la vigencia de todos los derechos humanos y un marco de legitimidad para el voto mayoritario. Al respetar estos mecanismos electorales el marco de legitimidad, respetan también el interés general y aseguran así que la legitimidad de la mayoría no pueda ser interpretada como represión de la minoría.

De esta manera se introduce en la sociedad actual una polarización, que normalmente no coincide con las confrontaciones políticas entre partidos o grupos que podrían competir en elecciones o en otros mecanismos del poder. La polarización tiene lugar entre la afirmación política del interés general objetivo, enraizado en las relaciones de producción, y una oposición a la vigencia de este mismo interés general en su forma específica, que es oposición al principio de jerarquización y, por lo tanto, a las relaciones sociales de producción. Esta polarización subyace a los conflictos políticos y a toda competencia por el poder. Recibe nombres diversos. En la tradición burguesa se la sintetiza hoy muchas veces por el título de un libro de Karl Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, que retoma una formulación jacobina del tiempo de la revolución francesa: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad" (Saint Just). En la tradición marxista se habla sobre esta misma polarización más bien en términos de lucha de clases.

Esta polarización subyacente penetra toda competencia política por el poder. Lleva al enjuiciamiento *a priori* de los posibles competidores por el poder político y los encauza en el marco de la legitimidad del

sistema. Por medio de esta polarización básica entre interés general y sus opositores, el sistema social elige conforme a un principio *a priori* sus electores. Por derivación del interés general específico del sistema en cuestión, se puede ahora distinguir no solamente entre mayorías legítimas e ilegítimas, sino también entre partidos o grupos 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, explican 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. En este campo existe la tendencia hacia una situación que no conoce adversarios, sino solamente enemigos. La polarización social lleva, pues, a la polarización ideológica que determina al opositor como enemigo. La relación amigo-enemigo es vista ahora como relación de Dios y el Diablo, como bien y mal, como ángel y demonio.

Esto tiene como trasfondo un esquema formalmente racional. La teoría de la democracia, al usar las relaciones sociales de producción como principio de jerarquización, sostiene que determinadas relaciones sociales de producción son garantía y aval de la vigencia de todos los derechos humanos. Por lo tanto, garantizan la dignidad humana en toda su dimensión. Toda esperanza humana está implicada desde ya en estas relaciones sociales de producción y en la forma de acceso a los bienes que ellas permiten. Cuanto más se ensalza esta dimensión de dignidad humana conte-

nida en la sociedad democrática, más se crea por simple implicación una imagen del mal que significa ser opositor a las relaciones sociales de producción. El opositor es visto ahora como alguien que se levanta en contra de toda dignidad humana, un destructor de todo lo humanamente bueno y un enemigo objetivo de la humanidad. Aparece entonces una oposición que es considerada como enemiga de la humanidad misma, y el acto de oposición como un crimen de *lesa humanidad*. En el caso extremo, esta oposición se transforma en Reino del Mal.

Aparece así el crimen ideológico como crimen objetivo, que se vincula con la imagen del opositor como enemigo. Se trata de un crimen que existe independientemente de las intenciones y de las acciones del actor. A partir de este crimen ideológico se opera ahora la inversión de los derechos humanos. El lema "ninguna libertad para los enemigos de la libertad" declara, de hecho: "ningún respeto de los derechos humanos para aquellos que sean enemigos de los derechos humanos". De nuevo la suspensión de los derechos humanos, pero ahora frente a los opositores a las relaciones de producción.

Esta inversión ideológica de los derechos humanos es diferente del tipo de inversión analizada anteriormente. 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 esos 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 fortuna y del despotismo ilimitado para los opositores, a los cuales imputa

querer restablecer 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"⁵.

Un tipo de inversión ideológica análoga aparece también en la sociedad socialista estaliniana en un de-

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 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: MO-

terminado momento extremo de su desarrollo. El trabajo forzoso es legitimado en términos análogos a

RALES PADRON, Francisco, *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 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), despotismo absoluto (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 invirtiera una parte de su fortuna en el negocio de esclavos. (Según CRANSTON, Maurice, *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 con 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 "extravagancia 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 esclavitud cuando un hombre había 'perdido su propia vida 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 proble-

aquellos de John Locke, y el fiscal general de las purgas estalinianas pide al final del juicio en contra del

ma, como en general ocurre con la literatura sobre Locke.

Pero no es nada obvio 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 obvio, que hay en EE. UU. en 1776 una declaración de derechos humanos en este mismo sentido, cuyos autores ni siquiera percibieron que la igualdad humana declarada puede estar en conflicto con el trabajo forzoso por esclavitud que existía en la sociedad de Estados Unidos. Continuó 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 por 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 ésta. No se trata de un residuo de tiempos anteriores, sino de un aporte específico, que transforma 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 también 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,

grupo Sinowjew, que sean "fusilados como perros con rabia"⁶.

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

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 del despotismo absoluto. Según conveniencia, puede ser reivindicado o abandonado. Lo mismo vale para la legitimación de la tortura.

- 6 Ver PIRKER, Theo (ed.) *Die Moskauer Schauprozesse 1936-1938*. DTV, München, 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 HINKELAMMERT, Franz J., *Ideologías de desarrollo y dialéctica de la historia*, Paidós, Buenos Aires, 1970, pp. 90-120. También, *Crítica a la razón utópica*, op. cit., pp. 123-156. Esta maximización del crecimiento de las fuerzas productivas también está presente en Locke y da otra pauta para su agresividad.

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, irremediablemente, 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 período estaliniano.

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 lo 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 autodenominan 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 el 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 hiciere. 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 radicará 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 burgués— 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 parece 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 jerarquiza-

ción 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 con 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 posible⁷.

7 Se puede vincular este tipo de pensamiento con Carl Schmitt, un autor que hoy recibe una nueva atención en América La-

Existen pocas dudas de que la democracia burguesa esté hoy a punto de buscar una solución análoga. Efec-

tina (ver SCHMITT, Carl, *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 de 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 por el 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 el regreso a la legitimación del despotismo absoluto 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

tivamente, 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

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.

humano; y el poder que determina esta línea de demarcación, se deriva del mercado⁸. Esta demarcación no será exclusivamente racista, sino multicolor. El que pierde en el mercado total, lo pierde todo, inclu-

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. Pensando en toda su radicalidad, el excluido ya no puede reivindicar su inclusión, si no es transformado en basura humana. La exclusión deja de ser justificada por la inversión ideológica de derechos humanos, y por la culpabilidad del excluido, sino que se asemeja a un proceso natural, en el cual seres humanos son eliminados por la simple razón de que no sirven al proceso y por ello sobran.

Una buena presentación de estos pensamientos desde el punto de vista de un partidario de ellos la da Henri Lepage, en: *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: HINKELAMMERT, Franz J., *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 Müller-Plantenberg, *Menrheiten und Minderhaiten zwischen Macht und Markt (zum Verhältnis zwischen Neoliberalismus und Demokratie)*, Berlín, Mimeo, 1983. HINKELAMMERT, Franz J., "La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta". *Pasos*, No. 1, DEI, junio 1985.

so 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 de derechos cívicos en los Estados Unidos y los movimientos de disidentes 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 mo-

vimientos declaran los derechos de la vida inmediata como inviolables, más tienen que declarar los derechos vinculados con las relaciones sociales de producción como relativas. 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 es-

tatales 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 por la que 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 lógi-

ca 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, 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 producción⁹. 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

9 Ver GOROSTIAGA, Xabier, *Geopolítica de la crisis regional. Hipótesis de trabajo sobre el marco estratégico de la alternativa regional para Centroamérica y el Caribe*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales. Managua, 1983.

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 mayorías o minorías. 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 económico-social. Esta estructura es vista como un *hábitat*, 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 incluso destructores y con-

traproducentes, transformando las intenciones de la acción precisamente en su contrario. Por lo 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 contrarrestadas¹⁰. Pero solamente una adecuada planificación económica es capaz de ejercer este control. Por lo tanto, para que las relaciones so-

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 que 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 estructural. Ver HINKELAMMERT, Franz J., "Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortung". In: Venetz / Vorgrimmler (ed.). *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Freiburg (schweiz) Münster 1985, p. 6076. Ver también ALVAREZ, Carmelo E., *Santidad y compromiso*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1985, que enfoca la santificación en este mismo sentido.

ciales 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 hu-

mana, 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 antivalor, 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 antivalor.

Sin embargo, el criterio de la lógica de las mayorías con su reconocimiento de la satisfacción de las necesi-

dades 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 bienes¹¹. 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 dere-

11 La importancia que tiene el criterio de transformación de las 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 la Unidad Popular se hablaba de "pan y techo" como principio de transformación. Posteriormente, se empezó a hablar de 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 "fríjoles, 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 incluyen 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.

chos 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 minimizados¹².

7. La formación del sentido común legitimador

Hemos visto cómo, según las teorías de la democracia, el mundo de los derechos humanos es jerarquiza-

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 en la desaparición del Estado y de las relaciones mercantiles. En ese sentido, su esperanza es utópica. Ver HINKELAMMERT, Franz J., *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 so-

do 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 esos 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.

cialismo 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.

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 inte-

rés 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 inclusive 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 empírico puro puede decidir la cuestión.

La posición nicaragüense, 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 nicaragüense tiene la razón en este conflicto con los Estados Unidos¹³.

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 mismo— puede sustituir esta exigencia básica. Ver HABERMAS y LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1979.

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 el cual 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 transmite 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 nacientes 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 producción¹⁴. En el siglo XIX europeo los

14 Ver WEBER, Max, *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, es algo análogo a lo que la ética protestante fue 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 HINKELAMMERT, Franz, "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, septiembre 1979, pp. 98-128.

Algo parecido ocurre hoy con la profundización de los análisis de los mitos de las sociedades primitivas, tanto en Levy-

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 mayorías¹⁵. Si bien en estos casos apare-

Strauss como en Mircea Eliade. Ver p.e. ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México, 1981. No se descifran 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 HINKELAMMERT, Franz J., *Crítica a la razón utópica*, op. cit., pp. 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

cen 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

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 posible recién 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 incluso el mismo concepto de las necesidades para sustituirlo por simples preferencias. Ver HINKELAMMERT, Franz J., *Las armas ideológicas de la muerte*, op. cit., capítulos sobre Max Weber y Milton Friedman, pp. 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.

a las cuales corresponde, 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 sobre 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. La 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 mejor 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 humanos¹⁶. Pero, hasta el sacrificio huma-

16 Este sacrificio para que no haya sacrificios, se ha vinculado muy tempranamente con la tradición cristiana. Se nota eso ya en la Epístola a los Hebreos. El resultado general del aná-

no ritual sigue, aunque parezca otra cosa, y Auschwitz es hasta ahora el peor sacrificio humano ritual que conocemos en toda la historia humana.

lisis 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. Se regresa, por tanto al sacrificio, sin ser salvífico. Pero aquellos que vuelven a sacrificar al Hijo de Dios, son ahora sacrificados de nuevo: "Cuánto 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 majorem 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 HINKELAM-MERT, Franz J., *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. Esclavi-

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 mismo¹⁷. La otra di-

tud para los esclavizadores, dice John Locke. Despotismo absoluto para los déspotas. Y hoy el gobierno de Reagan dice: Terrorismo para los terroristas. Lo que se hace es sacrificar, crucificar, esclavizar, someter al despotismo y terrorismo a los seres humanos. Se lo hace, para que no haya más sacrificio, crucifixión, esclavitud, despotismo absoluto y terrorismo. Pero todo eso que se pretende abolir, se lleva a su culminación e infaliblemente *ad majorem Dei gloriam* o *ad majorem humanitatis gloriam*.

Lo que se trata de disolver, y eso es el sentido del sacrificio de Cristo, es este sacrificio *ad majorem 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

mención está dada directamente por la inversión, sea de normas, sea ideológica, de los derechos humanos,

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" (MONTANER, Carlos Alberto, *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" (MORANDE, Pedro, *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.

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 aquel 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 sig-

nificarla. 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 efectúan 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 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 auto-sacrificio ni autoinmolación en sentido estricto. Por lo tanto, no tiene la 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 inversión¹⁸ ideológica.

18 Ver sobre esta interpretación a Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*, ediciones CRT, México, 1976. También HINKELAMMERT, Franz J., "El dios mortal: Lucifer y la Bestia, La legitimación de la dominación en la tradición cristiana". En: Tamez/Trinidad, ed., *Capitalismo: Violencia*

Este sacrificio de la vida por la vida inmediata contiene en la resurrección su plenitud, y por tanto, es a través de la resurrección que se da la 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

y *antivida*, DEI-EDUCA, San José, 1978, pp. 199-314, especialmente pp. 213-216.

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 un 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 condicionará 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 retoma Max Weber. Si no se puede separar, en términos maniqueos, vida y muerte, tampoco se puede separar tan olímpicamente a Dios y al 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).

DEL MERCADO TOTAL AL IMPERIO TOTALITARIO*

Quisiera aprovechar esta ocasión para destacar algunos rasgos característicos del sistema imperial actual en el cual vivimos. Se trata de rasgos característicos que llevaron sobre todo en los años setenta a un nuevo movimiento político de masas en Estados Unidos —“conservatismo de masas”— y que llegó en ese país en 1980 con el presidente Reagan al gobierno; desde ese momento este movimiento se extendió rápidamente a grandes partes del mundo occidental.

Este ascenso se acompaña por un chauvinismo ilimitado y por una nueva mística de la violencia y de la guerra como no se había conocido desde los años veinte y treinta de este siglo y que aparece como consecuencia de un resentimiento surgido de una guerra perdida. Se juntan con un neoliberalismo antiintervencionista extremo, que necesita para su política del mercado total precisamente, la aplicación arbitraria de la violencia sin la cual no es posible imponerlo. Los intereses económicos junto con la situación de resen-

* Conferencia pronunciada en marzo de 1986.

timiento conducen a una mística armamentista que une el liberalismo económico y el armamentismo ilimitados con una nueva utopía de la sociedad y de la paz y con un nuevo mesianismo de un reino milenarista. Esta mística milenarista la aporta el fundamentalismo cristiano como se formó en los Estados Unidos desde el siglo pasado. En este proceso Estados Unidos se transforma en un centro de poder imperial que logra dividir el mundo entero en términos de amigos y enemigos para tratarlo correspondientemente.

Aparece un poder que se deriva en un sentido nuevo de la disposición sobre armas atómicas. Las armas atómicas dejan de causar un empate atómico en el grado en el cual uno de los poderes atómicos puede hacer creíble su disposición a usar las armas atómicas y consecuentemente al suicidio colectivo de la humanidad. En cuanto que el resto de la humanidad no tiene la misma disposición, cae en dependencia completa. Quien en la situación del empate atómico puede hacer creíble su disposición al suicidio colectivo de la humanidad, se hace en cierto sentido todopoderoso. Unos se someten para participar en este poder total y los otros ceden para no transformarse ellos en motivo de la catástrofe.

La racionalidad política —como cualquier racionalidad social— se basa en la negación del suicidio colectivo. Quien llama al suicidio colectivo o a un nuevo crepúsculo de los dioses —lo que hoy aparece en EE.UU. bajo el nombre de Armagedón— destruye las bases de la racionalidad política, transforma el empate atómico en una ruleta atómica y basa su poder en la irracionalidad y arbitrariedad.

Quisiera analizar esta situación nueva a partir de la ideología económica del neoliberalismo.

1. El mercado total como técnica social

Al entender el neoliberalismo al mercado como mercado total, desata una dinámica que está presente de alguna manera en cualquier liberalismo, aunque en forma no explícita. En el liberalismo del siglo XIX realidad y mercado son relacionados de una manera tal, que las crisis económicas que destruyen o desordenan el mundo de la satisfacción de necesidades tienen que ser corregidas por reformas consiguientes del mercado y por intervenciones estatales eventuales. Las crisis económicas que se repiten constantemente, se transformaron por consiguiente en el punto de partida de una larga historia de intervenciones económicas que persiguieron la intención de corregir el mercado sin poner en duda la vigencia del automatismo del mercado. El keynesianismo llevó más lejos esta política de reforma.

El neoliberalismo actual, en cambio, toma en serio de una manera completamente nueva y dogmática la idea del automatismo del mercado. De esta manera cambia el punto de partida de la ideología del mercado. De repente declara que las crisis económicas no son consecuencia del automatismo del mercado, las que hay que enfrentar por correcciones del mercado e intervenciones, sino que son consecuencias de una implantación insuficiente de ese mismo automatismo del mercado. Ya no se debe corregir el mercado en nombre de la realidad y del

mundo de la satisfacción de necesidades, sino que se debe ahora adaptar la realidad a las necesidades del mercado. Si se quiere perfeccionar la realidad hay que reforzar el automatismo del mercado. El mercado es considerado como una institución perfecta. Lo que hace falta es solamente imponerlo en términos totales y perfectos. La realidad (pobreza, desempleo, subdesarrollo, destrucción del medio ambiente) no se arregla por la solución concreta de estos problemas, sino por la extensión de los mecanismos del mercado sacrificando esta solución. Las necesidades tienen que adaptarse al mercado y no el mercado a la satisfacción de las necesidades. Lo que hay que corregir no es el mercado, sino la realidad. Del carácter perfecto del mercado sigue un: 'Ay de la realidad'.

En la ideología del mercado el llamado por más mercado se transforma en la promesa vacía de la solución a los problemas de pobreza, desempleo y la destrucción del medio ambiente. A los problemas concretos que aparecen se da una sola respuesta que se repite monótonamente: más mercado.

Pero la realidad no se adapta simplemente al automatismo del mercado y su ideología. Más mercado significa más crisis económicas de mayor profundidad. Únicamente sometidas a las reglas del mercado las crisis se refuerzan y aparece la resistencia.

Pero la ideología del automatismo del mercado reacciona agresivamente y se encierra en sí misma. De las crisis y de la resistencia no puede sino concluir que no hay suficiente mercado, para llamar a la radicalización de la política del mercado. Al fin, el automatis-

mo del mercado es completamente tautologizado. De las crisis que el mercado origina se concluye que hace falta más mercado. Al profundizarse las crisis se concluye la necesidad de más mercado todavía y así se profundizan más las crisis. Pero el dogmatismo del automatismo del mercado tautologizado es absoluto, y prosigue, por tanto, este camino agresivo de manera más radical aún. Aparece la resistencia. Pero esta resistencia, sea resistencia de sindicatos, de organizaciones, de protección del medio ambiente, o de grupos políticos, se puede considerar solamente como irracional y mal intencionada. Para el ideólogo del mercado, no puede haber ninguna duda de que el mercado es una institución perfecta cuyo potencial escondido se puede liberar solamente a través de una política de más mercado. La resistencia aparece por tanto como pura arbitrariedad, como una actitud sin ninguna racionalidad propia, como obsesión del poder o como utopía dirigida en contra del realismo pretendido del mercado. Milton Friedman expresa eso de la manera siguiente:

En realidad la causa principal de las objeciones a la economía libre es precisamente el hecho de que realiza tan bien sus funciones. Da a la gente lo que realmente quiere, y no lo que un grupo determinado piensa que debiera querer. En el fondo de casi todas las objeciones contra el mercado libre hay una falta de fe en la libertad misma. (M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, Madrid 1966, pág. 30).

Pero lo que lleva a la resistencia es precisamente la pobreza, el desempleo y la destrucción de la naturaleza. En este campo el mercado no cumple su función

de ninguna manera. Sin embargo, el neoliberal no puede constatar sino una falta de fe en el mercado y la irracionalidad de la resistencia. El neoliberal cree de una manera verdaderamente religiosa que solamente más mercado puede solucionar estos problemas. De esta manera se hace tanto más agresivo, cuanto menos encuentra esta fe.

Sin embargo, esta agresividad no termina aquí. De hecho no se puede transformar el mercado en mecanismo exclusivo de socialización porque siempre restan actividades no sometidas al mercado. Siempre se puede responsabilizar a estos elementos distraídos del mercado por el hecho de que el automatismo del mercado todavía no logra funcionar. Como no funcionará jamás y como jamás toda sociedad le puede ser sometida, el lema agresivo de más mercado se transforma en un principio de movimiento infinito de la sociedad capitalista. Siempre de nuevo este lema explica todas las crisis por el hecho pretendido de que no hay suficiente capitalismo y orienta por tanto toda acción referente a las crisis, a la expansión del capitalismo. El mecanismo se hace inatacable.

De esta manera surge la ideología del antiintervencionismo. Este antiintervencionismo es un proceso sin fin, una dinámica sin límites. La meta no es nada, el proceso es todo. Se trata de una política del mercado total que hace el intento de extender el mercado ilimitadamente a todos los ámbitos de la vida. Se reduce el sujeto a sus funciones mercantiles solamente, reduciendo todas las relaciones sociales a las relaciones del mercado.

Ahora bien, se puede negar la realidad, pero eso no significa que la realidad deje de existir como consecuencia de esta negación. Se puede estar en contra de las intervenciones en el mercado, pero eso no significa necesariamente que las intervenciones en el automatismo del mercado desaparezcan como consecuencia de la política antiintervencionista. Más bien, parece ocurrir que se imponen otras líneas de intervenciones como consecuencia de la negativa a la intervención. A causa del antiintervencionismo las intervenciones no disminuyen, sino cambian solamente su estructura y probablemente aumentan. En Chile, por ejemplo, el antiintervencionismo llevó a una situación en la cual el gobierno militar intervino en una parte mayor del sistema bancario de lo que ocurrió bajo el gobierno de la Unidad Popular. El antiintervencionismo produce crisis tales que el grado de intervenciones no-intencionales aumenta precisamente como resultado de la política antiintervencionista. No se sustituye el intervencionismo por una ausencia de intervenciones. Al contrario, se sustituye el intervencionismo sistemático del capitalismo organizado por el intervencionismo no intencional de un capitalismo ahora conscientemente desorganizado.

Este nuevo intervencionismo, por lo tanto, es anti-social, antisistemático y arbitrario, y depende, en un grado mayor que antes, de la existencia de un estado policíaco. El intento de encontrar una solución definitiva por una política de choque crea solamente un desorden mayor de lo que ha existido antes. En vez de hacer consistente el intervencionismo sistemático del capitalismo organizado por un plan global, el antiintervencionismo transforma al intervencionismo sis-

temático en un intervencionismo sin sistema. El intervencionismo mismo, en cambio, no muestra la mínima tendencia a desaparecer.

La crisis actual de la tal llamada política económica orientada por la oferta, que salió a la luz por la renuncia del jefe de la oficina del presupuesto de EE:UU., David Stockman, atestigua este hecho.

Stockman fracasó por su convicción completamente errónea, según la cual el antiintervencionismo lleva a una disminución de las intervenciones. Al contrario, la política antiintervencionista provoca un aumento de las intervenciones. Su libro publicado posteriormente a su renuncia bajo el título *El triunfo de la política* demuestra, sin embargo, que no se dio cuenta de estos hechos. Como demuestra el título, él considera el monstruo de la "política" como culpable, dejando flotar el automatismo del mercado como *societas* perfecta por encima de una realidad que no tiene nada que ver con la catástrofe que este mismo mercado origina¹.

1 Muchos neoliberales notan frecuentemente esta contradicción interna del antiintervencionismo, sin sacar, sin embargo, conclusiones. Así dice Popper, que él cree insostenible un "antiintervencionismo universal" aunque sea "por razones puramente lógicas, ya que sus partidarios no tendrán más remedio que recomendar una intervención política encaminada a impedir la intervención" (POPPER, Karl, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, págs. 74-75).

Sin embargo, él declara a la vez que "el antiintervencionismo puede calificarse como una doctrina típicamente tecnológica" (pág. 75). Popper no explica cómo algo puede ser

De esta manera el mercado adquiere su imagen de perfección. Sus imperfecciones son solamente aparentes y producto de fuerzas que distorsionan el automatismo del mercado. Por tanto en última instancia se explica las imperfecciones del mercado por la resistencia mal intencionada en contra del mercado. El mercado es bueno y es vivido como *societas* perfecta, que no puede mostrar toda su perfección por el hecho de

una doctrina típicamente tecnológica que según su propia opinión es hasta lógicamente imposible, David Stockman expresa esta misma contradicción de la siguiente manera: "En el sentido racional (la revolución de Reagan) era factible. Ofreció un programa ampliamente antibienestar para asegurar a la economía americana más dinámica y crecimiento sano. Pero eso implicaba cambios tan radicales en la estructura de gastos e ingresos del país, que la revolución en general no era políticamente posible" (*Spiegel*, 16/1986, pág. 203). Ahora tenemos la contradicción entre lo que es factible en sentido racional y lo políticamente factible. ¿Hay dos diferentes factibilidades; una racional y otra política? En otro lugar dice que solamente un canciller de hierro podría haber transformado en políticamente factible, lo que en términos racionales lo era. ¿Cuánto hierro habría necesitado este canciller? ¿Hay tanto hierro en el mundo? Aquí se hace obvia la lógica inherente hacia el estado absoluto de la política económica orientada por la oferta. Lo que aparece detrás de esta tendencia, en cambio, es el hecho de que tampoco ningún estado absoluto es capaz de hacer factible este antiintervencionismo. La factibilidad racional pretendida no es más que la construcción teórica de una institución perfecta que conlleva obviamente una tendencia totalitaria. Ella no termina con la renuncia de Stockman. En cambio, se sustituye el intento de una política de choque por un proceso ilimitado e irracional. Bismarck, el canciller de hierro, en cambio, no intentó realizar nada imposible, sino que impuso lo posible: una política intervencionista sistemática.

que la resistencia irracional y mal intencionada lo obstaculiza.

Como tal, esta idea del automatismo del mercado es la utopía de una institución perfecta. Por eso la teoría económica neoclásica puede llamar el modelo teórico de este automatismo del mercado modelo de la competencia perfecta. Es la expresión teórica de la utopía de una institución perfecta.

Sin embargo, los neoliberales no sienten el carácter utópico de esta utopía. Cuanto más la ideología del mercado ideologiza y tautologiza el automatismo del mercado, tanto más se siente como realista y considera a todos los que tengan otra opinión como utopistas. El mercado parece ser el principio fundamental de todo realismo y cuanto más incondicionalmente se cree en él, con más evidencia parece ser cierto el resultado de la ideología del mercado. De esta manera el mercado llega a ser la presencia de una perfección que hace falta imponer. Esta perfección está presente en el mercado como potencia y debe ser actualizada quebrando cualquier resistencia en contra del automatismo del mercado. La extensión agresiva del mercado y la destrucción o debilitamiento decisivo de todos los grupos que podrían ejercer resistencia, se transforma en el objeto de una técnica social. Esta tiene la doble dimensión de una política estructural y de la represión policíaca.

2. La demonología social y la conspiración mundial

La tautologización del automatismo del mercado y su transformación en un proceso de extensión de las

relaciones mercantiles como única respuesta a las crisis y a la resistencia, da al mercado el carácter de un mercado total. Este mercado total representa efectivamente un mundo ficticio derivado del automatismo del mercado real. Al hacer esta ficción, el punto de partida de una técnica social, ella es transformada en una realidad yuxtapuesta al mundo de la satisfacción de las necesidades.

Al aparecer la resistencia en contra del mercado total como causa de todos los problemas de la realidad concreta, surge un principio sectarista que lleva a una dualización maniquea del mundo entero. La institución mercado llega a ser la sede de la perfección, en un mundo que no se puede actualizar, porque la resistencia de los malvados lo impiden. Por tanto, en nombre de su perfección absoluta la institución tiene que ser impuesta sin piedad. Aparece el pensamiento: o ellos, o nosotros, caos u orden, el diablo o Dios. Hay fuerzas del mal que están obrando para destruir la perfección absoluta potencialmente presente en el mercado. Fuerzas del mal originan las imperfecciones de las *societas* perfecta del automatismo del mercado. No hay ninguna razón racional para la existencia de crisis y resistencia porque el mercado jamás puede ser su causa. La pura maldad explica su existencia. Por tanto, las fuerzas del mal se muestran tanto más poderosas cuanto menos perfecto sea el mercado.

Siendo el mercado, el mercado mundial, esta visión del mundo lleva a la tesis de la conspiración mundial en contra de la *societas* perfecta del mercado. Esta conspiración mundial es vista como reino del mal o reino del terror, que tiene un centro mundano que se

llama *Kremlin*. Detrás de este centro visible de la conspiración mundial aparece el demonio que se llama Lucifer, un aparente portador de luz que distribuye las tinieblas detrás de la apariencia de la luz. La ideología del mercado se transforma por tanto en teología política, que parte de esta demonología.

La ideología neoliberal del mercado se emancipa completamente de la realidad, con el resultado de poder reaccionar solamente de manera agresiva en contra de todo lo que haga presente el mundo de la satisfacción de necesidades frente al mercado. Ella es por esencia y sobre todo, antiintervencionista. Habla en nombre de fuerzas de mercado automáticas y mágicas para enfrentarse a cualquier proyecto concreto de solución de las crisis. En nombre de un realismo pretendido ella se presenta como antiutópica y denuncia cualquier solución concreta de problemas como utópica o inspirada en utopías. Ella es antiterrorista, porque presenta cualquier terrorismo como resultado del intervencionismo o utopismo. Como consecuencia de tales antis ella es anticomunista, porque interpreta en último término el intervencionismo, el utopismo y el terrorismo como resultado del comunismo. Este por su parte, se considera como centro de la conspiración mundial en contra de las *societas* perfecta del automatismo del mercado. Por tanto, la ideología del mercado ya no tiene ningún contenido concreto. Al emanciparse de la realidad, ya no tiene nada qué decir sobre la realidad. Para todos los problemas urgentes solamente tiene una respuesta deducida de principios y completamente dogmática: más mercado. Por tanto, ni puede decir lo que es. Como nombre para esta nada, usa la palabra libertad. Pero el contenido de esta

palabra no es más que la suma de los antis pronunciados en nombre del mercado. Libertad está allí, donde el comunismo no está. No es más que la suma de condiciones para la totalización del mercado, que por su parte no es más que la emancipación de la realidad².

El hecho de que la realidad se siga haciendo presente como mundo de la satisfacción de necesidades, es sentido como presencia continua del reino del mal y por tanto, de la conspiración mundial en contra del automatismo del mercado como presencia de la perfección en el mundo. Por tanto, toda la sociedad tiene que ser movilizada en contra del reino del mal, a pesar de que sea imposible de extirparlo por completo. Así la conspiración mundial da el común denominador mítico para esta lucha en contra del reino del mal. Este está involucrado en todo, y todo lo negativo de este mundo adquiere ahora un centro detrás del cual existe el demonio. En su discurso frente al Congreso, en el cual Reagan pide cien millones de dólares para la contra en Nicaragua, dice:

No, parece que no hay crimen alguno en que no están metidos los sandinistas; este es un régimen fuera de la ley. (Barricada 19 de marzo de 1986).

2 Esta emancipación de la realidad ya se anuncia en general en el lenguaje de Reagan. Reagan ni siquiera tiene en cuenta el hecho de que existe una Unión Soviética. Para él existen solamente "los rusos". Para él EE. UU. son "América" y los ciudadanos de EE. UU. son los "americanos". Cuando aparece un conflicto entre EE. UU. y la Unión Soviética, para él se trata de un conflicto entre América y los Rusos. Este lenguaje del presidente de EE. UU. no expresa de ninguna manera los hechos políticos. Por eso existe también la sospecha de que la frase: "América para los americanos" no significa sino: toda América para los EE. UU.

El mismo adversario se transforma en maldad; en la presencia del mal en este mundo. Como es la maldad absoluta, ya no hace falta comprobarle nada. También sin pruebas él es culpable. Si resulta, que este adversario no ha cometido crimen determinado, de todas maneras consta que podría haberlo cometido. Si hubiera sido consecuente, hasta tendría que haberlo cometido. Si a pesar de esto no lo cometió, el hecho de que no lo haya cometido es una prueba de que se trata de un hipócrita o de un cobarde. Por tanto, no se comete ninguna injusticia contra él si se le imputa un crimen con el cual no tiene nada que ver. Por tanto se puede sostener, tener pruebas o se pueden fabricar pruebas. Eso no es ninguna falsificación, porque se imputa al adversario solamente aquello que tendría que haber cometido según su maldad esencial. El adversario llega a ser un enemigo objetivo frente al cual los argumentos no cuentan. Llega a ser un no-valor³.

3 En noviembre de 1985 se publicó en Costa Rica la copia de una carta, de la cual se decía que la había escrito el ex presidente José Figueres a la embajadora de Nicaragua. La carta resultó una falsificación con la intención de denunciar a Figueres como traidor a la patria. Un columnista del diario *La Nación* escribió: "Si la carta realmente no fue enviada, debió haberlo sido. . . la carta está bien concebida, responde a hechos de dominio público. . . era una carta necesaria" (*La Nación*, San José, 3 de diciembre de 1985). Una situación similar se reflejó en la prensa de EE.UU. después del ataque a Libia. Después del bombardeo, en el cual fueron heridos dos de sus hijos y escaparon por casualidad de la muerte, la señora Kadhafy juró en público matar al piloto con sus propias manos. Se trata de una reacción completamente comprensible de parte de una madre cuyos hijos inocentes son amenazados de muerte. El periodista, en cambio, concluyó que ella era una terrorista y que por lo tanto, la violencia

3. La antiutopía secularizada y la apocalíptica

El mercado total en su representación del automatismo del mercado es como tal, utópico en el sentido de una *societas* perfecta y de una institución perfecta. Pero se trata de una utopía, que no es percibida como tal, sino que es identificada con la realidad. Reconocerla es considerado como realismo o pragmatismo. Acto seguido, se enfrenta este realismo aparente a todas las utopías, con el resultado de que todas las imaginaciones de libertad o solidaridad, que cuestionan el mercado, parecen ser utopías. Por lo tanto, la ideología del mercado total se hace pasar como antiutópica. En verdad lo es solamente en referencia a todas las utopías u horizontes utópicos, que hacen presente una libertad o solidaridad concretas. Al hacer eso, especialmente con las utopías socialistas, la ideología

ejercida en contra de ella y sus hijos había sido justificada: ". . . esta terrible escena fue otro recordatorio de que a pesar de las precauciones de la semana pasada, la locura del terrorismo no está superada" (*Time* No. 18, 5 de mayo de 1986, pág. 13). En ambos casos, la realidad es completamente tautologizada. Cuanto más aumenten los actos de terrorismo antiterrorista de parte del gobierno de EE. UU., tanto más confirmación habrá de su necesidad inevitable. Cuanto más falsificaciones se descubren, tanto más hay que falsificar, para que alguien diga lo que los malos quieren decir en realidad, pero que en su hipocresía no dicen. El enemigo es enemigo objetivo, porque todas sus reacciones posibles se transforman en confirmación de las tesis de aquel que lo enfrenta como enemigo. No se debe olvidar, que el terror totalitario ha sido presentado siempre como terror antiterrorista, de lo cual derivó su buena conciencia. De ahí es terrorismo, entendido como humanismo, como imperativo categórico y como moral.

del mercado total es antiutópica en relación con ellas. Por esto, antiutopía y antimesianismo son sus rasgos fundamentales, en cuanto que se trata de proyecciones utópicas de la solución de problemas concretos.

Sin embargo, de ésta su antiutopía, la ideología del mercado deriva consecuencias utópicas. Desarrolla por tanto, una utopía cuya realización la promete como resultado de la destrucción de todas las utopías. Destruir movimientos utópicos e imágenes utópicas aparece ahora como el camino de la realización de la utopía. De su antiutopismo frenético esta ideología deriva la promesa utópica de un mundo nuevo. La tesis básica es: quien destruye la utopía, él la realiza. Ya el hecho de que se ofrece al mercado total como *societas* perfecta y como competencia perfecta, hace visible este horizonte utópico de la antiutopía. Las denominaciones, que se escogen para nombrar esta sociedad de mercado, revelan ya que el realismo de mercado pretendido no es más que un utopismo ilusorio. Reagan se refiere a esta sociedad del mercado total y agresiva como "ciudad que brilla en las colinas", lo que significa en el lenguaje esotérico de EE. UU. nada menos que un nuevo Jerusalén o un reino milenario. Igualmente Reagan anuncia la sociedad de EE. UU. como "luz eterna" como "catedral de la libertad", y como "guía iluminador de siempre para la humanidad". Así la *societas* perfecta del automatismo del mercado recibe su brillo utópico que luce tanto más cuanto más tenebrosa es la conspiración mundial del reino del mal. Para que esta utopía brille con mayor luz hace falta solamente destruir a los utopistas que constituyen el reino del mal. Se trata de una utopía

antiutópica agresiva, cuya realización es el resultado de la destrucción de todos los utopistas del mundo.

El camino hacia esta utopía no es asegurar la paz y un desarrollo humano solidario. Al contrario, los que quieren eso son precisamente los utopistas. Para que la humanidad se encuentre a sí misma, hay que asegurar la lucha y destruir la solidaridad. Querer la paz y el desarrollo solidario de la humanidad, es signo del reino del mal. La vida es lucha y la libertad consiste en tener la libertad para luchar. La lucha es el principio de vida de la sociedad. Por tanto, quien está en contra de la lucha, está en contra del principio de vida de la humanidad. Por tanto, hace falta llevar una lucha, que asegure este principio de vida de la sociedad, que es precisamente la lucha. La utopía amenaza la existencia de esta lucha y por tanto, hace falta hacer la guerra total en contra de la utopía. Al ganar esta guerra, se crea un mundo nuevo que puede ser celebrado ahora utópicamente. Que la lucha se imponga definitivamente como principio de vida de la humanidad, aparece como mundo nuevo utópico.

La ideología del mercado total no es más que la forma liberal del desarrollo de esta ideología de lucha. Se trata de la ideología de una lucha, que se lleva a cabo en el mercado y que es el principio de vida del mercado y de toda la sociedad. Hace falta proteger esta lucha en contra de los intervencionistas, para que pueda dar sus frutos. El lema designado a extender y asegurar esta lucha de mercados se llama: más mercado. La lucha en contra de la utopía, también aquí es una lucha que se lleva a cabo para poder luchar libremente. Junto con la utopía aparece por tanto como

adversario cualquier humanismo. Su destrucción se celebra de nuevo como recuperación de lo humano, que no es sino el respeto para esta lucha⁴.

Destruir la utopía, para que el hombre pueda ser verdaderamente humano, abolir el humanismo, para

4 Esta mística de la lucha se puede encontrar igualmente en Paul A. Samuelson, el premio Nobel de economía: "Independientemente de que la madre naturaleza quiera o no la diferenciación, está claro, que ella apoya siempre a aquel género que recibe su mayor gracia: y ese es aquel que sobrevive en la lucha darwiniana de existencia. . . ya el hecho de ser capaz de llegar boxeando y usando los codos hasta el último helicóptero que parte o de sobrevivir el viaje oceánico feroz en el vientre de un barco de esclavos, da garantía para energía y habilidad" (*Newsweek*, 26 de mayo de 1975). La madre naturaleza es la lucha y la competencia. Quien quiera limitarlos o abolirlos, ofende a la naturaleza. Por tanto, pacifismo y socialismo son antinaturaleza, en contra de la cual hace falta imponer la naturaleza verdadera, que es guerra y lucha. Por eso Reagan habla del comunismo como "una especie de locura que va en contra de la naturaleza humana" (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20 de noviembre de 1975). Por tanto, pacifismo, socialismo, intervencionismo y reformismo son levantamientos en contra de la naturaleza, son antinaturaleza.

Esta mística de lucha, presentada como mística de la naturaleza, está también detrás de la vuelta de la geopolítica, que llegó a ser la ideología dominante en el sistema militar occidental. (Ver HINKELAMMERT, Franz J., *Die Radikalisierung der Christdemokraten*, Berlín, 1976, pág. 53 ff.). La misma mística de lucha apareció de nuevo en la declaración de Santa Fe, que es una declaración programática para el primer período de gobierno de Reagan. (Ver HINKELAMMERT, Franz J., "La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta". *Pasos* No. 1, 1985, DEI, San José).

que se recupere lo humano, ese es ahora el camino para ofrecer una utopía en la antiutopía.

Sin embargo, esta utopía antiutópica no celebra únicamente lo que hay. Fundamenta un proceso de mercado total que tiene una dimensión infinita hacia el futuro y al cual se imputa una perspectiva. Esta sociedad de mercado no es solamente una "ciudad que brilla en las colinas". Se encuentra a la vez en un proceso para llegar a serlo. A través de un proceso infinito de totalización del mercado llega a tener una perspectiva infinita. No es solamente la presencia de un principio utópico, sino a la vez futuro utópico.

Por un lado se fabrica esta utopía por una manipulación de la utopía socialista tradicional que se junta ahora con relaciones de producción capitalistas. Eso implica algunas reformulaciones, pero se asume, en esta manipulación de la utopía, imágenes centrales de esperanza surgidas en la tradición socialista.

Eso se puede demostrar con el ejemplo de un discurso de Reagan dirigido a la juventud alemana en Hambach (Frankfurter Rundschau, 7 de mayo de 1985). Refiriéndose a las relaciones de producción capitalistas llama a hacerse:

Parte de un nuevo gran movimiento del progreso —la época del empresario. Pequeñas empresas tendrían que crear los nuevos puestos de trabajo para el futuro.

Esta referencia la junta con el anuncio de un futuro brillante erigido en contra de la tiranía:

Ustedes pueden seguir sus sueños hasta las estrellas. . . y nosotros, que vivimos en esta gran catedral de la libertad, no debemos olvidar nunca: vamos a ver delante de nosotros un futuro brillante; vamos a ver surgir las cúpulas de la libertad y —también eso podemos prever, el final de la tiranía, si creemos en nuestras fuerzas mayores— nuestra valentía, nuestro valor, nuestra capacidad infinita de amor.

Sigue la descripción del futuro brillante que desemboca en frases, que casi textualmente podrían ser de Bebel o Trotzki:

Vamos a transformar lo extraordinario en cotidiano —así obra la libertad—. Y los misterios de nuestro futuro no pertenecen sólo a nosotros aquí en Europa y América, sino a todos los hombres en todos los lugares para todos los tiempos. . . El futuro está esperando su espíritu creativo. De sus filas puede crecer para el futuro de Alemania un nuevo Bach, un nuevo Beethoven, un nuevo Goethe y un nuevo Otto Hahn.

Bebel había dicho:

Las generaciones futuras. . . realizarán sin mayor esfuerzo tareas, en las cuales en el pasado cabezas extraordinarias han pensado mucho e intentado encontrar soluciones, sin haberlas podido encontrar.

Y Trotzki decía:

El promedio humano se va a erigir hasta el nivel de un Aristóteles, Goethe, Marx. Por encima de esta cima se van a erigir nuevas cúpulas.

Reagan une esta utopía que él llama “la verdadera revolución de la paz en libertad” con utopías de pro-

greso técnico y con la utopía de una paz considerada como resultado de un armamentismo desatado y sin límites.

Todo eso lo presenta como la ley de la historia:

La historia no está al lado de aquellos que manipulan el significado de palabras como revolución, libertad y paz. En cambio, la historia está al lado de aquellos, que luchan en todo el mundo para una verdadera revolución de la paz en libertad.

Esta manipulación de la utopía socialista, para adaptarla a relaciones de producción capitalistas y usarla para la legitimación del actual sistema de EE. UU., tiene ya una historia un poco más larga. Ya Zbigniew Brzezinski en su libro *Ideology and Power in Soviet Politics*, (New York 1962), elabora el significado de la imagen del comunismo para la estabilidad del sistema soviético y deja ver la ausencia de una perspectiva ideológica del futuro parecida en los EE. UU. Más tarde en otro libro, *Between Two Ages. Americas Role in the technetronic Era*, (1970), Brzezinski intenta construir una utopía análoga para el sistema estadounidense. Sin embargo, la solución de Brzezinski resultó muy mecánica y artificial. El discurso de Reagan demuestra cómo se prefiere al fin reformular directamente la utopía socialista para sus propios usos.

Se trata de una utopía secular, cuyo origen racionalista es innegable hasta en el caso en el cual es transformado en su contrario. Ella tiene su importancia en aquellos círculos de la nueva derecha de EE. UU., que

se derivan directamente del neoliberalismo. En cierto grado sirve también para contrarrestar aquel pesimismo cultural general, que se deriva del problema del medio ambiente y de la siguiente crítica del progreso técnico en general. Sin embargo, con toda seguridad, no se trata de aquella utopía, que asegura a la nueva derecha de EE.UU., cuyo presidente es Reagan, su base de masas —el “conservatismo de masas”.

Estas bases de masas provienen de una oscura tradición del fundamentalismo cristiano, en especial protestante, en los EE. UU. Esta recuerda muchas veces la literatura antisemita de la primera mitad de este siglo en Europa, tanto en su primitivismo como también en su antisemitismo pronunciado. Aunque sea pro Israel, esta tradición es antisemita. Los elementos con los cuales se presenta hoy en los EE. UU. la conspiración mundial del reino del mal, provienen de esta tradición fundamentalista, a pesar de que encajan muy bien en la ideología del mercado total proveniente del neoliberalismo.

Esta tradición fundamentalista surgió desde el siglo pasado unida a una religiosidad que se entendía en un sentido puramente privado. Recién en los años setenta llegó a ser una teología política explícita, bajo la influencia, en especial, de Jerry Falwell y George Otis, que hoy son una especie de rasputines de la corte del presidente Reagan.

De la unión entre este movimiento fundamentalista y el neoliberalismo surge la nueva derecha actual en los EE. UU. El puente entre ambos es el antiintervencionismo extremo, que ambos comparten sobre la ba-

se de tradiciones distintas. Un rol parecido juega en ambos el antiutopismo. Todos los elementos que el neoliberalismo combate en nombre de su antiintervencionismo, son considerados en el fundamentalismo como obras del anticristo y por tanto interpretados en términos metafísicos y religiosos. El socialismo y la social democracia, pero también todo reformismo, la unificación de Europa, las Naciones Unidas, cualquier pacifismo y todas las actividades sindicales, son desde el punto de vista fundamentalista anuncios u obras del anticristo, que suben del reino de la bestia. A diferencia de los restos racionalistas de la utopía secular, esta visión fundamentalista de la historia es, sin embargo, sumamente pesimista. Según ella, el reino del mal tiene demasiadas fuerzas y lleva con seguridad a la catástrofe absoluta de la humanidad. Aunque los buenos se defiendan, la actividad del mal desemboca en una batalla final llamada Armagedón —una especie de crepúsculo de los Dioses⁵.

5 En su libro *El triunfo de la política*, David Stockman atestigua esta cercanía de fundamentalismo y neoliberalismo. El llama monstruo y bestia a todo lo que no sea mercado. De un profesor liberal suyo dice que “dentro de tres meses destruyó todo en lo cual yo había creído, desde el buen Dios hasta la bandera de las estrellas” (según publicación de capítulos del libro en el *Spiegel* No. 16, pág. 201). Considera la política como tal, como intervencionismo “Los políticos están arruinando al capitalismo americano” (No. 16, pág. 210). Como el intervencionismo crea dependencias, Stockman quiere cortar el cordón umbilical de la dependencia. “Mi plan confiaba en un dolor breve y agudo, en favor de una recuperación de la salud a largo plazo” (No. 16, pág. 219). “Eso significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo. . . solamente un canciller de hierro lo podría haber impuesto

Para el fundamentalista, sin embargo, la esperanza está precisamente en la llegada de esta catástrofe. Cuanto peor, mucho mejor. Porque en la batalla final

(No. 16, pág. 219); un "matador de dragones" (No. 16, pág. 222).

Cuenta cómo cayó en las manos de los utopistas. Fue "secuestrado por una horda de amigos de la paz izquierdista hacia dos gigantescos babeles pecaminosos". Uno era un seminario con pensamientos liberales: "desarme atómico, integración de razas" y otras utopías. Al otro se refiere cuando cuenta "con qué temor me encontraba en el hall del edificio de la ONU, aquel bastión de los defensores de la distensión, de los comunistas y de los herejes izquierdistas. Yo temblaba pensando en la ira de Dios sobre mi estada en este mercado de maldad. . ." (No. 17, pág. 177). Lo que no menciona, teniéndolo obviamente presente: era la sede del anticristo.

Se salvó leyendo Niebuhr. "Niebuhr era un crítico sin piedad del utopismo" (No. 17, pág. 177). El mismo ahora se transformó en un matador de dragones. Sobre la "propensión hacia la economía estatal" habla como de un "monstruo" y dice: ". . . yo lo combatí con una espada de la herrería del economista del mercado F. A. Hayek".

Sin embargo, en su lucha contra la utopía se le retornó la utopía, aunque ahora en forma antiutópica: "En un sentido más profundo, sin embargo, la doctrina nueva de la oferta no era sino una reedición de mi viejo idealismo social en forma nueva y, como yo creía, madurada. El mundo podía empezar *de nuevo desde los comienzos*."

Las crisis económicas y sociales, que están aumentando, podrían ser superadas. Los malos heredados más viejos de racismo y de la pauperización podrían ser superados por reformas profundas que partían de las causas políticas. Pero sobre todo, la doctrina de la oferta ofreció una alternativa idealista para el sentido del tiempo cínico, y pesimista" (No. 17, pág. 185). Las reformas fundamentales, que parten de las causas políticas, son acciones en contra de cualquier intervencionismo y de cualquier influencia política en el mercado. El idealismo social notable de Stockman ayuda al

vuelve Cristo. "Cristo viene" es una esperanza, que se hace tanto más grande, cuanto peor están las cosas. En la catástrofe final viene Cristo para iniciar el reino milenarista destinado para los buenos, que se han defendido del anticristo. Los intervencionistas en cambio, van al infierno para toda la eternidad. Los buenos, sin embargo, ya aquí son los portadores de este reino milenarista. Y cuanto más esta esperanza de la catástrofe se hace política, tanto más se empieza a hablar del "Armagedón atómico". Aceptar eso, se declara "el rol sacrificial" que EE. UU. tiene que jugar. De esta manera hasta la guerra atómica se transforma en esperanza verdadera, en paso necesario para la llegada del reino milenarista. Tanto Reagan como también Weinberger hacen suyas visiones de este tipo. (Ver *Le Monde Diplomatique*, en español, Art. de Konrad Ege, dic. 1985, págs. 20-21).

La ley de la historia subyacente aquí, llega a ser absolutamente metafísica y determinista. Este futuro

desempleado quitándole su subsidio de desempleo y celebra esta medida como paso en el camino realista hacia la eliminación de la pobreza y del desempleo.

Todo eso tiene un trasfondo religioso, que coincide nítidamente con el fundamentalismo cristiano. Stockman habla totalmente en serio del "evangelio de la oferta" (No. 17, pág. 185) y dice de Reagan que se ha "convertido a la religión de la oferta" (No. 17, pág. 192). Se trata de una biografía que explicita bien el surgimiento de la utopía anti-utópica.

Sobre esta ideología del neoliberalismo, ver HINKELAMMERT, Franz J., *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, págs. 53-94).

de catástrofe se considera algo absolutamente fatal; como consejo eterno de Dios, escrito de una vez por todas en las profecías bíblicas.

Las descripciones del reino milenarismo que se dan en este contexto no son más que las imaginaciones de un mercado total, que ha sido realizado totalmente para estos mil años.

De esta manera se completa el mundo utópico de la nueva derecha de EE. UU. Para muchos tiene algo. Pero siempre tiene como su elemento central la destrucción de lo utópico como paso de tránsito hacia la utopía realizada.

De esta manera, la utopía socialista manipulada y la igualmente manipulada esperanza del reino milenarismo, dan a la nueva derecha de EE. UU. el contraste brillante al reino del mal. Cuando Reagan hoy llama a EE. UU. la "ciudad que brilla en las colinas" y, por lo tanto, reino de los mil años, entonces eso tiene un sentido diferente de lo que podría haber tenido una denominación idéntica en el siglo XIX.

4. Cirugía social: extirpar un cáncer

La técnica social de la *societas* perfecta del mercado total, la fabricación de una conspiración mundial por el reino del mal y el brillo consiguiente de la anti-utopía del reino milenarismo, transforman a cualquier adversario en pura irracionalidad y le niegan cualquier

valor propio. Por tanto se le diagnostica como suciedad o enfermedad.

Este proceso de la destrucción moral del adversario sigue a un esquematismo determinado, que resulta de la postura negativa en general del pensamiento burgués actual. Cualquier afirmación de un valor propio se deriva de la negación del valor del adversario. Cuanto más se valoriza uno mismo, más bajo se valoriza al adversario. Imputándose a sí mismo un valor absoluto se declara al adversario como no-valor.

Se trata en especial de tres grandes negaciones en las cuales se fundamenta este esquema. Estas son la negación de utopismo y mesianismo, la negación de estatismo e intervencionismo y la negación del terrorismo. Problemas reales o aparentes, que de hecho existen en estos terrenos, se pretende solucionarlos actuando en el sentido estrictamente contrario a estas negaciones. Pero cuanto más radical se realiza este contrario, tanto más se reproducen estos mismos problemas a un nivel sumamente radicalizado. Por tanto, no se ofrece ninguna solución, sino un reforzamiento de los problemas enfocados. Al querer solucionar los problemas de la acción utópicamente inspirada, se crea una utopía antiutópica completamente irracional, que amenaza todas las seguridades que quedan y que obstaculiza todos los caminos para la solución racional de problemas. Se quiere combatir el terrorismo, pero para hacerlo se crea un terrorismo que supera cuantitativa y cualitativamente todo terrorismo, que realmente habría que combatir. Así, se declara querer destruir el terrorismo de una vez por todas. Sobre los asesinatos de rehenes en Beirut, después de los ataques aéreos contra Libia, dice Reagan:

Esto vuelve a demostrar que debemos hacer algo para detener el terrorismo de una vez por todas y conjuntamente (*El País*, 18 de abril de 1986).

Y cuanto más decididamente se quiere superar el terrorismo de una vez por todas, más terroristas tienen que hacerse los antiterroristas. De la misma manera como surgió la utopía antiutópica, aparece ahora el terrorismo antiterrorista, que supera todo lo que el terrorismo podría haber hecho.

El tercer anti, se dirige en contra del Estado y del intervencionismo. Para evitar el intervencionismo, el Estado tiene que volverse estado absoluto. De esta manera el antiestatismo se vuelve estado absoluto. En este sentido dice por ejemplo, F. A. Hayek:

Cuando un gobierno está en quiebra y no hay reglas conocidas es necesario crear las reglas para decir lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. Y en estas circunstancias es prácticamente *inevitable que alguien tenga poderes absolutos*. Poderes absolutos que deberían usar justamente para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro. (Entrevista *El Mercurio*, Santiago, Chile, 14 de abril de 1981).

El utopismo absoluto para superar la utopía, el terrorismo absoluto para detener el terrorismo de una vez por todas, el estado absoluto para que nunca jamás pueda haber un estado absoluto, el armamentismo absolutamente ilimitado para que todas las armas pierdan su peligrosidad.

Esa es la dialéctica totalitaria como ya se conoce. No se soluciona ningún problema, sino que se radicali-

zan todos los problemas, desembocando en el nihilismo. De esta manera, se crea una dinámica ilimitada, que no tiene fin, porque estas negaciones activas reproducen constantemente la razón de su propia existencia. Esta dinámica totalitaria del poder puede al fin relativizar su propio punto de partida, que es el mercado total, de manera igual como la revolución devora a sus hijos. La dinámica pierde el pragmatismo aparente, con el cual comienza y deja de considerar los intereses propios, con lo cual se hace capaz para la radicalización ilimitada⁶.

Este proceso que crea a través de negaciones activas la radicalización absoluta, lleva a su vez hacia la desvalorización absoluta del adversario. La técnica social

6 El movimiento totalitario tiene que controlar los medios de comunicación, pero la censura de prensa no es ninguna parte esencial del totalitarismo. No hace falta que el control de los medios de comunicación se haga por parte del Estado. Puede ser realizada igualmente mediante la propiedad privada y el mundo de los negocios. Esta última es la forma actual. Este control se realiza principalmente por medio del financiamiento de la propaganda comercial por el mundo de los negocios. Al polarizarse la sociedad, el mundo de los negocios no se divide, sino que forma uno de los polos. Cuando más progresa la polarización, tanto más se transforma la propaganda comercial en una instancia homogénea de control, para la cual no existe ningún contrapeso. Un medio adicional de control ha sido siempre el asesinato. En el grado en que el control de la prensa por el mundo de los negocios no resultaba suficiente, los regímenes de la seguridad en América Latina, usaron frecuentemente el asesinato de periodistas, especialmente en El Salvador, Guatemala, Chile, Argentina, Uruguay y Brasil. Una censura de prensa estatal se utilizó muy escasas veces.

del mercado total se transforma en acción de limpieza y cirugía social. La afirmación del valor absoluto de la vida no desemboca en la afirmación del valor absoluto de la vida de todos los hombres, sino en la afirmación del no-valor absoluto de la vida de los otros.

La campaña del no-valor de todos los adversarios, se dirige en Centroamérica en especial en contra de Nicaragua, utilizando como puente la campaña en contra de Libia.

Eso comenzó en los años 1984-1985, con la propaganda en contra del tráfico de drogas. Se sostenía constantemente que el gobierno sandinista de Nicaragua era el centro del tráfico de drogas en América Latina. Emisoras de radio y televisión repitieron diariamente el texto siguiente: "El comerciante de drogas es basura humana —denúncialo"⁷.

7 Después del accidente en la central atómica de Chernobyl, la UPI habló de más de dos mil muertos y añadía que "la gente no es enterrada en cementerios ordinarios, sino en la población de Pirogoy, donde habitualmente son sepultados los desechos radiactivos" (*La Nación*, San José, 30 de abril de 1986). Esta noticia falsa solamente revela que aquel que la transmite, considera a estos muertos como basura. Son basura y por lo tanto, se tratan como basura.

Esta consideración del hombre marginado como basura se hace siempre más frecuente en el mundo occidental. Después de anunciar que va a "aterrorizar a los terroristas", el ministro del interior de Francia, Charles Pasqua, promete procurar que "Francia deje de ser un basurero" —de extranjeros y asilados. Promete terminar con el "humanismo gritón de la izquierda" (*Spiegel*, No. 19, 5 de mayo de 1986, págs. 140-141).

En el curso del año 1985, esta referencia al adversario como basura humana pasó a un segundo plano, y desde septiembre de 1985 fue progresivamente sustituida por la referencia al cáncer. Esto, todavía hoy es la referencia más frecuente. Así George Shultz llamó frente a la comisión de relaciones exteriores de EE. UU. a Nicaragua:

. . . un cáncer aquí en nuestra masa continental que intenta extenderse por varios medios (*La Nación*, San José, 28 de febrero de 1986).

Después declaró en la Universidad de Kansas:

Nicaragua es el cáncer y nosotros debemos extirparlo. (*La Nación*, San José, 15 de abril de 1986).

A él se juntó Flaminio Piccoli, el presidente del partido Demócrata Cristiano Italiano:

El régimen sandinista es un cáncer inicuo, que tiene la fatal necesidad de exportar su revolución. (*La Nación*, San José, 22 de marzo de 1986).

Elliot Abrams, secretario del estado adjunto para asuntos interamericanos sugirió, que es peor ser comunista que “bandido o malhechor” (*La Nación*, San José, 20 de diciembre de 1985). El vicepresidente George Bush llamaba a Khadafy un “perro rabioso” cuando visitaba el portaaviones Enterprise en el mar Mediterráneo. Reagan usó la misma expresión⁸. (*La*

8 El “perro con rabia” tiene historia. Wischinski el fiscal superior en los procesos de las purgas estalinianas, terminó su dis-

Nación, San José, 10 de abril de 1986). Algunos días antes de los ataques aéreos a Libia Bush anunció "Operaciones quirúrgicas" contra el terrorismo libio (*La Nación*, San José, 14 de abril de 1986). En su discurso frente al Congreso en ocasión de la votación sobre una ayuda de cien millones de dólares para la contra de Nicaragua, Reagan se presentó también como cancerólogo. Hablaba del peligro de que "el cáncer maligno en Managua. . . se convierte en una amenaza mortal al nuevo mundo entero". Igualmente habló de la "tragedia" que puede significar permitir que "este cáncer se extienda, dejando a mi sucesor en frente de decisiones mucho más agonizantes en los años venideros"⁹. Llamó a "llevar la democracia a su país y eliminar esta amenaza comunista desde la raíz". Como contrapunto utiliza de nuevo el brillo utópico, que surge de la exterminación de los adversarios:

curso de acusación en el proceso contra Zinoviev y Kamev, etc. con la frase: "Fusílenlos como perros con rabia". Igualmente los declaró terroristas, dando a los procesos de las purgas el carácter de procesos antiterroristas. Ver Theo Pirker (ed.) *Die Moskauer Schauprozesse 1936-1938*, DTV München, 1963, pág. 141.

- 9 Este tipo de referencia al adversario en realidad es muy vieja. Ya Cicerón llama a los partidarios de Catilina "basura" y su movimiento una "enfermedad de la república (que) se aliviará matando a éste, pero mientras sigan vivos los demás contagiarán el peligro" ". . . no hay nada suficientemente cruel sino que cualquier decisión que tomemos, es humanitaria y compasiva" y concluye con una oración a Júpiter: "Castígalos, vivos y muertos, con los suplicios eternos". Catilina habla igual como Reagan de los sandinistas: "¿Hay algún crimen o maldad, que él no haya tramado durante los últimos años?". El imperio romano se refirió de esta misma manera a los cristianos de su tiempo. Posteriormente los

Dejaremos una América segura, dejaremos una América libre, la dejaremos como el guía iluminador de siempre para la humanidad, como la luz eterna ante todas las naciones. (*Barricada*, Managua, 19 de marzo de 1986).

Después de los ataques aéreos a Libia, Reagan acusó a Nicaragua de “tratar de construir otra Libia” en las puertas de EE. UU. No tolerará “lo que equivale a actos de guerra contra el pueblo norteamericano” (*La Nación*, San José, 23 de abril de 1986).

Esto significa en el lenguaje totalitario, nada más que el anuncio de tratar a Nicaragua como se lo ha hecho a Libia. Detrás de todas estas amenazas, sin embargo, brilla la utopía antiutópica de una luz que procede de la destrucción de las tinieblas.

cristianos por su parte se refirieron, según este mismo esquema, a sus propios adversarios. También la inquisición llamaba a los movimientos herejes “úlceras”. John Locke pidió tratar a los adversarios como “bestias salvajes”. En el siglo XIX y XX los papas llamaron a los movimientos marxistas “pestilentes” y “esencialmente perversos”.

En todos estos casos se trata de quitar al adversario su dignidad moral, antes de actuar en contra de él. Lo nuevo de hoy es que eso se deriva de una interpretación de la sociedad como *societas* perfecta, interpretada en términos de una tecnología social, que lleva a niveles desconocidos de terror. (Ver ARENDT, Hannah, *The origins of totalitarianism*, New York, 1951). El precursor más importante es la inquisición de la Edad Media, que usa por vez primera la *societas* perfecta —referida a la Iglesia— como punto de partida del terror. (Ver HINKELAMMERT, Franz J., “El dios mortal: Lucifer y la Bestia: la legitimación de la dominación en la tradición cristiana”, en Tamez/Trinidad (ed.) *Capitalismo: violencia y antivida*. Tomo I, págs. 200-313. Ver igualmente Cohn Norman, *Europe's inner demons*, 1975). San José.

Pero el reino del mal está en todas partes. Libia está en todas partes, también lo está Nicaragua y en todas partes está Cuba. Todos tienen un señor, que dirige esta conspiración mundial. Esta tiene lugar en el mundo entero en contra de la "ciudad que brilla en las colinas", en contra del "guía iluminador de siempre para la humanidad", en contra de "la luz eterna ante todas las naciones". Pero dado el hecho de que todas estas expresiones utópicas se refieren a EE.UU., los intereses nacionales de EE.UU. se encuentran amenazados en todas partes. Puntos del globo en los cuales según el gobierno de EE.UU. se encuentran amenazados sus intereses, son por ejemplo: el canal de Panamá, el canal de Suez, el pasaje de Singapur, el cabo de La Buena Esperanza, el Belt, las Dardanellas, Gibraltar, las Filipinas y mucho más. De esta manera, la fabricación de la conspiración mundial, a la cual hay que combatir por negación activa, no es más que una proyección que sirve para erigir la dictadura de la Seguridad Nacional de EE.UU. sobre el mundo entero. Se tiende a esta dictadura y la conspiración mundial resulta como su fundamentación ficticia y mítica. Se realiza una lucha frente a espejos, en la cual el luchador, que se encuentra frente al espejo, es completamente real y lucha en nombre de su imagen en contra de otros, que también son completamente reales, pero que ahora son considerados como un cáncer en el cuerpo de la humanidad.

Esta dictadura mundial de Seguridad Nacional, que nos amenaza, se fundamenta de una manera sorprendentemente similar a lo que ocurrió con las anteriores dictaduras de Seguridad Nacional. Siempre el antiutopismo, el antiterrorismo y el antiestatismo fueron los

espejismos dominantes, que dieron la base para la aparición de la utopía antiutópica, del terror antiterrorista y del estado absoluto antiestatista. Igualmente la abolición de los derechos humanos y la negación del valor del hombre mismo, se basó en la analogía del cáncer. Indonesia 1965, China 1973, Argentina, Uruguay, Guatemala, siempre se trató del mismo método. Siempre se anunció la necesidad de extirpar un cáncer. Sin embargo, ahora se anuncia como política mundial, lo que antes era política nacional de algunos países¹⁰.

10 El totalitarismo, del cual estamos hablando, es una especie de espíritu de las instituciones. Sin embargo, no es institución. Por tanto, es imposible evitarlo a través de garantías institucionales y de derecho formal. Hoy ya no puede haber duda de que tampoco la democracia burguesa —entendida como institución— no forma de ninguna manera una garantía en contra del totalitarismo. Puede desarrollarse dentro de sus instituciones igualmente como lo puede hacer dentro de otros tipos institucionales. Entendemos aquí por totalitarismo un movimiento que polariza radicalmente el mundo a partir de la imaginación de una institucionalidad perfecta, pasando de la técnica social derivada de esta institucionalidad perfecta al terror social. El totalitarismo reduce el sujeto a una sola relación social y lo aísla, al hacer aparecer la institucionalidad perfecta como única necesaria. El concepto de esta institucionalidad perfecta se deriva de las relaciones sociales de producción dominantes en cada caso. En el interior de la sociedad socialista, el totalitarismo estaliniano apareció a partir del concepto de planificación perfecta, derivada de las relaciones socialistas de producción. Su institucionalidad perfecta por tanto era la planificación. En la sociedad capitalista se dio el primer movimiento totalitario en el nazismo alemán, que derivó su institucionalidad perfecta de la imaginación de una pureza racial constituyendo su sociedad totalitaria como sociedad de guerra. En el

Tratándose ahora de la dictadura mundial de Seguridad Nacional de EE.UU., aparecen especificidades vinculadas con el hecho de que EE.UU. es el primer

movimiento totalitario actual, la institucionalidad perfecta llegó a ser el mercado proyectado como mercado total, que aísla al sujeto reduciéndolo exclusivamente a relaciones del mercado.

Este concepto de totalitarismo se basa en la teoría de Hannah Arendt, *The Origins of the Totalitarianism*, New York, 1951. Es contrario al concepto de totalitarismo de Carl J. Friedrich y Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and autocracy*, Cambridge Mass. 1956.

Friedrich parte simplemente de criterios institucionales, lo que le impide pasar por encima de una simple descripción de sistemas políticos determinados. Se escogen arbitrariamente criterios, que aciertan para el adversario político y que por necesidad intrínseca jamás se pueden dar para el sistema social en el cual vive el autor. Por lo tanto, con necesidad deductiva puede denunciar al adversario político como totalitario, mientras por la misma razón deductiva el propio sistema jamás puede serlo. Friedrich soluciona el problema, haciéndolo desaparecer por vía de una definición arbitraria. De esta manera, el concepto del totalitarismo se transforma en un elemento de la polarización totalitaria del mundo. Por tanto, pierde el valor crítico, que tiene en el análisis de Hannah Arendt. Sobre la base de la teoría de Friedrich, por tanto, el totalitarismo actual puede presentarse como lucha total en contra del totalitarismo. De esta manera, se integra en el totalitarismo como uno de sus instrumentos ideológicos de lucha. Jeane Kirkpatrick popularizó este concepto de totalitarismo en América Latina con el resultado de que hoy regímenes totalitarios como las dictaduras militares de Chile, Argentina y Uruguay, pero también los regímenes de El Salvador y Guatemala, son llamados regímenes autoritarios y libertarios. En realidad, después del fascismo italiano, que se autodenominaba totalitario, aunque no lo era en los términos actuales del concepto, ningún régimen totalitario se dio este nombre. Ya los nazis rechazaron el nombre totalitario para su sistema y lo llamaron autoritario.

poder militar y atómico del mundo. Cuanto más EE. UU. interpreta su política a través de mitos y se emancipa de la realidad, tanto más se muestra dispuesto para el suicidio colectivo de la humanidad y puede hacer creíble este hecho. El intento de una dictadura mundial de parte de EE. UU. deriva su poder de esta disposición.

Este poder todopoderoso es igualmente negativo, en el mismo sentido en el cual todo este movimiento parte de simples negaciones. Si el poder todopoderoso del creador es el poder de crear el mundo, así el poder todopoderoso de estos mitólogos es poder destruir la creación. ¿Y no es aquel, quien destruye la creación, tan todopoderoso como lo es aquel, quien la creó?¹¹.

11 Precisamente la fe en Dios es la base para la credibilidad de la disposición al suicidio colectivo de la humanidad. Creer, que la fe en Dios y la moralidad tengan alguna correlación *a priori*, es una leyenda. También la inmoralidad absoluta presupone la fe en Dios. Parte de esta leyenda es la creencia frecuente en América Latina y en los EE. UU., según la cual el nazismo ha sido ateo. Jamás lo era. En la justificación de la injusticia más absoluta, que hicieron los nazis, jugaron un papel central el Dios Señor de la Historia, el Todopoderoso y la Providencia. La frase de Dostoyewski: "Si no hay Dios, todo es lícito", se puede igualmente invertir. Si hay Dios se hace posible la inmoralidad más absoluta.

Creer en Dios hace posible darle al suicidio colectivo de la humanidad una racionalidad aparente. Puede ser declarado como voluntad de Dios y ¿no puede Dios después de haber creado el mundo en siete días, repetir esta creación una segunda vez? De esta manera la creencia en Dios se transforma en la justificación de la irresponsabilidad más absoluta. El obispo Pablo Vega, presidente de la conferencia episcopal de Nicaragua, dice: "Hay agresión militar, pero hay tam-

Conclusión

De nuevo estamos enfrentados con un movimiento nihilista, motivado por una tradición apocalíptica,

bién agresión ideológica, y obviamente, es peor matar el alma, que matar el cuerpo" (*Amanecer*, Managua, Nos. 36-37. Pág. 36). Eso se repite constantemente; por ejemplo "...el hombre sin alma no vale nada y sin cuerpo vive" (*Nuevo Diario*, 13 de marzo de 1986). Quiere decir, que los contras matan sólo el cuerpo, sin el cual el hombre puede vivir, mientras los sandinistas matan el alma, lo que hace morir al hombre aunque viva. Esa es la apologética del genocidio desde la inquisición medieval. De esta propaganda del genocidio surge la imagen gloriosa de la perfección, que en esta teología de la contra, no es de la institución perfecta sino de la personalidad perfecta: "Caerán mil a su diestra y diez mil a su siniestra, pero a él (el cardenal) no lo tocarán los enemigos, porque es un escogido del Señor. . . La vida del cardenal Obando es un espejo, donde la gloria de Dios se refleja. . . no habla en nombre propio, sino que por su boca habla el Señor". (*La Prensa*, Managua, 14 de julio de 1985). Ver el análisis de Pablo Richard "La Iglesia de los pobres en Nicaragua", *Pasos* No. 5, abril de 1986. Las frases citadas del obispo Vega llevan al suicidio colectivo de la humanidad, si se le aplicó a esta humanidad.

La fe en Dios solamente puede ser liberadora, si arranca de la afirmación de la vida corporal presente. En caso contrario se dirige en contra de cualquier humanismo.

De esta manera, la relación entre teísmo y ateísmo se hace más compleja. Ciertamente, el ateísmo puede llevar al "todo es lícito", como lo afirma Dostoyewski. Sin embargo, por otro lado, precisamente, el ateísmo es incapaz de racionalizar el suicidio colectivo de la humanidad como realización del hombre verdadero. Ver HINKELAMMERT, Franz J., *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, 2a. ed., San José, 1981.

que tiene sus raíces en la disposición al suicidio colectivo de la humanidad.

Pero ya no hay solución militar. Ella sería la realización de la meta —posiblemente todavía inconsciente— de este movimiento, su Armagedón tan ansiado. Posiblemente ya ni queda la solución de guerras nacionales de liberación. Estas presuponen el reconocimiento por lo menos de hechos políticos. Cuando después de 1917 vencieron los bolcheviques en Rusia, esta victoria presuponía el reconocimiento de este hecho político de parte de los poderes occidentales. Ellos podrían haber fundado contras de igual manera que hoy lo hace EE. UU. en Nicaragua para desangrar la Unión Soviética sin dejar terminar jamás la guerra civil. Algo parecido ocurrió en Grecia después de la Segunda Guerra Mundial. Los partisanos perdieron y la Unión Soviética bajo Stalin reconoció este hecho político. También podría haber fundado contras para desangrar Grecia. Pero se reconoció un hecho político. Sin embargo, cuando el primer poder mundial deja de reconocer hechos políticos y disuelve la política en la idea de la realización de un mito, se disuelven los hechos mismos. Dejan de haber hechos políticos y todo se disuelve en un movimiento agresivo, una nada que grita y que puede hacer desaparecer el mundo en su abismo. Una solución, por tanto, tiene que ser sumamente elemental y tendrá como supuesto la actividad de oposición en los propios países centrales. Dado que las armas sirven poco, se debe tratar sobre todo de una resistencia civil. Eso muy bien puede significar que el mundo se vuelva diocesiano para aquellos que realizan resistencia.

Sin embargo, cualquier resistencia necesita una meta. Antes de poder hablar de derechos humanos o incluso de hechos reales hay que poder decir, qué hombre hace falta respetar a través de estos derechos. Hay que volver a constatar que ningún hombre es basura humana, que ninguno es perro rabioso o bestia con rostro humano, que nadie es parásito o se encuentra en el nivel de piojos o pulgas y que nadie es un cáncer del cuerpo de la humanidad, que hace falta extirpar. Todo eso es una novedad absoluta dentro de la civilización occidental. Si se habla apresuradamente de los derechos humanos, se deja de percibir que no se considera como seres humanos a una gran parte de la humanidad, que por lo tanto, no entra en consideración como sujeto de derechos algunos. ¿Qué sentido tiene hablar de derechos humanos, cuando el poder mayor y más importante de nuestro tiempo declara grupos humanos enteros como un cáncer en el cuerpo de pueblos o de la humanidad? No es obvio, y nunca lo ha sido, que el pobre, el marginado y también aquél que resiste, sea un hombre. Muchas declaraciones de derechos humanos incluyen de hecho solamente una parte de la humanidad, porque no incluyen a aquellos seres humanos que no son considerados como hombres. Quien señala a seres humanos como un cáncer, puede después fácilmente reconocer derechos humanos. Un cáncer no es un ser humano y, por lo tanto, no es válida para él la declaración de los derechos humanos. Es fácil —y además tradición centenaria europea y estadounidense— hacer declaraciones de derechos humanos bajo la condición de que no todos los seres humanos son realmente tales. Desde la consideración de que la población original de América se compone de seres sin almas, hasta la consideración de

seres humanos como infrahumanos o como basura o cáncer, hay una línea continua de nuestra tradición¹².

Hay un proceso de socavación interna de los derechos humanos, que parte de la consideración de grupos humanos enteros como no-humanos. Eso es específicamente notable en la limitación de los derechos humanos a los derechos humanos liberales, cuya tendencia es la de imponer el automatismo del mercado como base del orden social. Dado el hecho de que el mercado quita automáticamente a grupos humanos enteros las posibilidades concretas de vida, estos mar-

12 Esta situación dificulta la discusión sobre los derechos humanos. Eso se hace visible en el caso de los presos políticos. Donde avanza el totalitarismo en América Latina, casi no hay presos políticos. Tampoco juegan un papel importante campos de concentración o prisiones en el sentido clásico del siglo XIX. Los perseguidos desaparecen en el hoyo negro de los aparatos policíacos. Los lugares de tortura y de aniquilamiento forman el camino a la muerte excluido de cualquier publicidad.

La existencia de presos políticos presupone un reconocimiento de sujetos, cuyos derechos son violados. Aunque sean violados los derechos humanos, el sujeto mismo de tales derechos sigue existiendo. Por tanto, sigue habiendo una perspectiva de desarrollo futuro, que da sentido a la protesta en contra de las violaciones. En cambio, el totalitarismo de los regímenes de la seguridad nacional apaga al propio sujeto. Donde no existen derechos, no se violan derechos. Frente al totalitarismo no existe aquel sujeto presupuesto en la protesta por la violación de derechos humanos. Y en realidad no existe. El hombre no es sujeto por naturaleza, sino un ser que llega a ser sujeto en el caso en el cual es reconocido como tal en una relación social mutua. En la discusión sobre el totalitarismo solamente Hannah Arendt ha pronunciado esta perspectiva.

ginados aparecen como seres no completamente humanos. El mercado deja sólo a unos su posibilidad de realización humana quitándosela a otros.

Pero nadie puede ser hombre sin tener las posibilidades concretas para vivir. Eso implica inevitablemente las condiciones materiales de vida. Está en la esencia de la sociedad del mercado mismo hacer depender estas posibilidades concretas de vida, de los resultados del mercado y de quitar, por lo tanto, el acceso a ellas para grupos humanos determinados. Sólo hace falta desarrollar el mercado hacia el mercado total, para tener todas estas consecuencias.

Esto significa que solamente se pueden asegurar los derechos humanos, si se concede a todos los hombres ser legítimamente sujetos de posibilidades concretas de vida. Eso implica un conflicto con la sociedad de mercado, en la cual el automatismo del mercado es el mecanismo central de regulación. Por esta razón, la superación del automatismo del mercado es la condición para hacer la vida de manera que sea posible conceder a todos los seres humanos la dignidad humana y poderlos ver y tratar como sujetos de derechos humanos. Sin embargo, eso implica el control del mercado a través de un plan global, es decir, a través de un intervencionismo planificado, que puede dar a todos los hombres la posibilidad de la integración económica para poder llegar a ser sujetos concretos.

FRENTE A LA CULTURA DE LA POSMODERNIDAD: PROYECTO POLITICO Y UTOPIA

Cuando hoy discutimos sobre la posibilidad de una cultura de la posmodernidad, nos referimos a una profunda escisión aparecida en la cultura de la modernidad y que parece exigir un cambio de todo un proyecto de civilización. La cultura de la modernidad, como ha surgido desde el siglo XV, ha llevado a crisis y catástrofes sociales de tal magnitud, que todo el modelo de civilización occidental parece estar en crisis.

Los movimientos totalitarios del siglo XX, ya sea el movimiento nazi, el estalinismo o el terrorismo del Estado de Seguridad Nacional, parecen ser más bien civilización occidental *in extremis*, como lo dice Galtung. Parecen ser un resultado lógico de la propia cultura de la modernidad, estrechamente vinculado con el colonialismo centenario anterior, el racismo, la creciente miseria del Tercer Mundo, la crisis ambiental, y además, con los medios concebidos para salir de ello. Parece que hace falta buscar soluciones distintas, que rompan el propio marco de la cultura de la modernidad, basadas en una crítica profunda de ella.

No hay aún una cultura de la posmodernidad establecida. Lo que hay es una búsqueda a partir de la

constatación de una ruptura necesaria. Vivimos en plena cultura de la modernidad, pero ya no podemos creer en ella. Eso ya lo revela la propia palabra posmodernidad. Ninguna época nueva se llama post-época anterior. La sociedad burguesa no se llama posfeudal, ni la sociedad socialista posburguesa.

Al surgir el proyecto ya concreto de una nueva época, aparece también una designación positiva de ella. Evidentemente, no estamos todavía frente a tal proyecto, no tenemos ni siquiera un nombre para lo que estamos anunciando. La designación posmodernidad atestigua eso.

El Chile de la Unidad Popular tenía un problema parecido: al no visualizarse todavía un proyecto concreto del nuevo modelo de desarrollo que se buscaba, se hablaba de la vía no-capitalista de desarrollo. La misma expresión revela lo provisional del proyecto.

La exigencia de una cultura de la posmodernidad, es una respuesta todavía muy diluida a la percepción de la crisis de la modernidad. Por tanto, nuestro análisis tiene que empezar con una discusión de esta modernidad en sus líneas principales. Tomaremos las grandes ideologías del liberalismo, del socialismo y del fascismo-nazismo para enfocar esta crisis.

1. El liberalismo

La crisis de la modernidad parece estar muy estrechamente vinculada con su enfoque de la relación entre su utopía básica, que la inspira, y el proyecto po-

lítico, que pretende realizarla. En toda la modernidad se interpreta la utopía como una imagen de sociedad perfecta, que hace falta realizar.

Eso comienza con el liberalismo, que de hecho funda la gran utopía que subyace a toda la modernidad. Esta utopía liberal es una secularización —una expresión en términos seculares— de las utopías milenaristas del siglo XV y XVI. En toda su nitidez aparece en el siglo XVIII como utopía de la libre espontaneidad, que asume toda una visión libertina de la sociedad por hacer y cuya expresión más extrema llega a ser el Marqués de Sade. Libertinaje ya no como una vida libertina al margen de la sociedad, sino como transformación de la sociedad de una manera tal, que la libre espontaneidad con toda la dimensión libertina que tiene, pueda ser el rasgo fundamental de la vida social. Se exige una transformación de todas las estructuras, para que la libertad ilimitada del orden espontáneo sea visible para todos y a la luz del día¹.

Al momento que aparece esta utopía total, tiene que ser institucionalizada para poder ser enfocada en el contexto de un proyecto político. Hay que destacar las instituciones encargadas de la realización de la utopía. Eso es, precisamente, la importancia de Adam Smith. En su obra destaca la propiedad privada y las relaciones mercantiles como los portadores adecuados

1 Ver: HINKELAMMERT, Franz, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Ediciones Nueva Sociedad-Paidós, Buenos Aires, 1970. También: VELARDE FUENTES, Juan, *El libertino y el nacimiento del capitalismo*. Ediciones Pirámide, Madrid, 1981.

de esta gran utopía, el camino para su realización. Les asigna una mano invisible, que ordena espontáneamente las relaciones entre los individuos autónomos y promete como resultado la realización de la libertad natural; una libertad no restringida sino por las exigencias de la institucionalización de ella mediante el cumplimiento de contratos y la propiedad privada. La extrema utopía incluida en tal proyecto de sociedad la expresa al mismo tiempo Mandeville: los vicios privados son virtudes públicas. Los hombres gozan de libertad absoluta, al respetar los mecanismos estructurales que aseguran la transformación de sus vicios en virtudes, y que son los mecanismos del mercado. Ya no hay vicios, si el mercado se respeta. Se produce la identidad de todos los intereses. Las estructuras hacen libres: cuanto más ciegamente se adhiere a ellas, más segura es la libertad.

Lo contrario de esta libertad es el Estado. Por tanto, la ideología liberal es profundamente antiestatista. Al asegurar la libertad por el mercado, se busca esta misma libertad en la abolición del Estado. Al no ser posible esta abolición, se busca la marginación del Estado, transformándolo en un Estado-guardián, cuyo objeto se restringe a la implantación de las condiciones del mercado: cumplimiento de contratos y propiedad privada. Como tal, es un Estado que asegura la libertad.

2. Anarquismo y comunismo

La crítica al liberalismo que surge, no es crítica de su imagen subyacente de libertad y de la utopía de la

espontaneidad, sino del proyecto político para realizarlo. La utopía de la espontaneidad emigra del liberalismo al anarquismo, y son los anarquistas quienes crean la expresión "orden espontáneo". Su crítica será que la propia propiedad privada destruye la libertad y la transforma en explotación. Es libre explotación. Se dirige por tanto en contra de la sociedad burguesa, asumiendo la base utópica de la ideología burguesa. Lanza esta misma utopía en contra de la sociedad, que se estaba constituyendo en nombre de su realización. El anarquista, por tanto, percibe: la utopía es destructora al vincularse con la sociedad burguesa; hay que liberarla en contra de ella para realizarla por fin. Para que se realice, no hay que abolir o marginar solamente el Estado, sino la misma propiedad privada, que es el origen del Estado, y el propio matrimonio. Aparece la visión antiinstitucional de la utopía. Pero no hay proyecto político, porque cualquier proyecto tiene que basarse en una institución, que sea la encargada de realizar la utopía. El anarquismo puede solamente anunciar la destrucción como creadora, pero políticamente no puede crear nada².

Aparece, por tanto, la crítica anticapitalista referente al anarquismo, que sostiene la necesidad de la construcción del comunismo a través del socialismo. Sigue siendo antimercantil y antiestatista. Sin embargo, anuncia ahora la planificación como la institución eficaz para superar la propiedad privada y para abolir el Estado. La planificación económica es ahora la ins-

2 Ver: HINKELAMMERT, Franz, *Crítica a la razón utópica*. Editorial DEI, San José, 1984, cap. "El marco categorial del pensamiento anarquista", págs. 95-122.

titución encargada de realizar la utopía original del orden espontáneo y de su libertad. De nuevo la utopía emigra para buscar su camino de realización.

Friedrich Engels describe la imagen de realización institucional de la libertad espontánea, diciendo que el socialismo sustituirá la administración de los hombres por la administración de las cosas. Por tanto, la planificación, al administrar solamente las cosas, hace posible la liberación de la administración de los hombres, y por consiguiente, del Estado y de la explotación.

Esta concepción de la planificación es antiestatista, y revela así su vinculación con la idea originaria de la libre espontaneidad. Sin embargo, la concepción es tan contradictoria como la ideología liberal, en contra de la cual se dirige. Quien administra las cosas, administra a los hombres a través de las cosas. Eso tendría que ser claro precisamente en un pensamiento de materialismo histórico, que considera la reproducción de la vida concreta del hombre como la última instancia de la sociedad.

El liberalismo busca la abolición del Estado por la institución mercado; el comunismo la busca por la institución planificación, que sustituye al mercado. Ambos lo hacen en pos de la libre espontaneidad, que es vista en relación absolutamente negativa con el Estado.

3. El antirracionalismo del fascismo-nazismo

Esta ideología aparece ya en el romanticismo al comienzo del siglo XIX y está muy vinculada con el

conservatismo. Encuentra su formulación definitiva en Friedrich Nietzsche y es aplicada a la política por Carl Schmitt, entre otros. Se presenta como superación del racionalismo, en el cual se enraizan tanto el liberalismo como el socialismo científico marxista. Sin embargo, es la expresión más extremista de la modernidad.

Tanto el pensamiento liberal como el socialista de Marx son pensamientos de totalidad, derivados del racionalismo del siglo XVIII. En el liberalismo se trata de una totalidad ordenada por la mano invisible del mercado; en el socialismo por la planificación. La ideología fascista-nazista reacciona en contra de esta totalidad. Pero subyace la misma imagen de la libertad espontánea, que es invertida hacia una libertad de guerra. El hombre asume esta libertad, al asumir libremente la guerra en contra de los otros, para estructurar sus relaciones por los resultados de la guerra. Por tanto, la voluntad por el poder es su lema de orden espontáneo. La guerra ordena; ni el mercado ni la planificación lo hacen. Un eterno retorno por el cambio de los resultados de la voluntad por el poder. La libertad es voluntad por el poder a través de la guerra, de la lucha en todas sus formas.

Como pensamiento el antirracionalismo es pensamiento antitotalidad. Va en contra del liberalismo y del socialismo a la vez, al identificarlos con el pensamiento de la totalidad, y por tanto, pensamientos de derechos humanos y de ética universal, que son denunciados como moral de esclavos. Al vincular el surgimiento de estas éticas universales derivadas del pensamiento de totalidad con la tradición judeo-cristiana,

este pensamiento es muchas veces anticristiano y casi siempre antijudío, viendo esta raíz en última instancia en la tradición judía. Contrapone por tanto: Roma-Judea, guerra-paz, libertad-derechos humanos, parcialidad-totalidad.

También es un pensamiento antiestatista, sustituyendo el Estado por la identidad de líder y pueblo (Führer und Volk) en la guerra de la voluntad por el poder.

De esta manera, tenemos una gran utopía de la libre espontaneidad con su secuencia libertina, que subyace a todas las ideologías de la modernidad. Afirmaciones e inversiones hacen emigrar esta utopía de un lugar a otro, sin destruir su continuidad. Pero siempre el enfoque de la relación entre proyecto político y utopía es el de la realización empírica de la utopía. El camino indicado llevará a la realización de la utopía, que ya está presente a partir del momento en el cual se inicia la caminata.

A partir de esta interpretación empírica de la utopía, aparecen por tanto, las exigencias de las soluciones últimas, que pretenden realizar de una vez por todas la utopía. Aunque se empiece a interpretar la realización de la utopía por procesos largos hacia el futuro, las situaciones de crisis social vuelven a ser interpretadas en términos de la solución de una vez por todas. A través de la aspiración de tales soluciones, la utopía se transforma en destructiva. Hace aparecer el proceso de destrucción como la verdad de una construcción y motiva la profundización de la destrucción como un aceleramiento de la construcción.

En nombre de esta utopía la burguesía ya no hace sino "últimas guerras", y una última guerra sigue a la otra. La canción de la Internacional anuncia en nombre de esta misma utopía la batalla final, que instaura para siempre el derecho del hombre. Pero en nombre de la misma utopía, interpretada como antitotalidad y antirracionalismo, aparece la solución final (Endlösung).

Precisamente el pensamiento socialista y el pensamiento liberal producen una especial variante de la última batalla, que se vincula con la interpretación del hecho de que el antiestatismo de las ideologías modernas lleva a la constitución de Estados absolutos, que posteriormente recibieron el nombre de Estados totalitarios. Es la extraña dialéctica según la cual solamente el Estado puede hacer desaparecer o marginar el Estado, y que, por tanto, la abolición antiestatista de éste presupone una concentración de todos los poderes en el Estado.

La interpretación que da Stalin de esta relación entre abolición del Estado y la constitución de un Estado absoluto ilimitado, es bien conocida:

Nos declaramos en favor de la muerte del Estado y al mismo tiempo nos alzamos en pro del fortalecimiento de la dictadura del proletariado, que representa la más poderosa y potente autoridad de todas las formas del Estado que han existido hasta el día de hoy. El más elevado desarrollo posible del poder del Estado con objeto de preparar las condiciones para la muerte del Estado: esta es la fórmula marxista³.

3 Citado según ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1974, págs. 443-444.

Menos conocido es el retorno de este enfoque del Estado, hoy abandonado en la Unión Soviética, en la interpretación de las dictaduras de la Seguridad Nacional en América Latina por parte del neoliberalismo. Hayek dice lo siguiente:

Quando un gobierno está en quiebra, y no hay reglas conocidas, es necesario crear las reglas para decir lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. Y en estas circunstancias es *prácticamente inevitable que alguien tenga poderes absolutos*. Poderes absolutos que deberían usar justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro⁴.

Los enfoques coinciden; uno podría haber copiado al otro. Sin embargo, seguramente ambos son originales. Esto coincide también con el enfoque que Reagan tiene del Estado: "No tenemos problemas con el Estado; el Estado es el problema". Toda una escuela de "anarcocapitalismo" ha surgido en las sociedades burguesas, para destacar este enfoque antiestatista del Estado, que no es más que una ideología del Estado totalitario. Con esto retorna el jacobinismo, que de hecho subyace a muchas de las dictaduras de la Seguridad Nacional. Cuando Popper dice: "Ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia", él retoma simplemente el lema de St. Just en la revolución francesa: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad". Por ello, las dictaduras de Seguridad Nacional, especialmente en Uruguay y Chile, se podían referir a Popper como su filósofo inspirador. Todo esto es

4 HAYEK, F. A., Entrevista con *El Mercurio*, Santiago de Chile, 12-4-81. Subrayado nuestro.

acompañado por la reducción de la sociedad al mercado total, que sustituye todas las otras relaciones sociales, siendo el verdadero soporte institucional de este totalitarismo.

El nazismo no tiene tal dialéctica, por la simple razón de que se basa en un pensamiento antirracionalista. Salta directamente de su identidad de líder y pueblo al Estado como soporte de su poder, para llevar a la solución final. Al negar cualquier utopía racional, su utopía llega a ser la desaparición completa de toda dimensión utópica de la vida, la sociedad sin utopías, en la cual las utopías racionalistas ya no pueden producir sus propias catástrofes sociales. Por tanto, su solución final es la eliminación de cualquier utopía racionalista, y con ella, de cualquier utopía. Su perspectiva, aparentemente humana, descansa precisamente en el hecho de que los pensadores precursores del nazismo son los primeros que destacan el efecto destructor que pueden tener las utopías racionalistas, algo que es muy evidente en Carl Schmitt. Pero sin referencia racional a la sociedad, su crítica desemboca precisamente en la peor forma de batalla final, su solución final. Su antirracionalismo no es posmoderno, sino la peor forma de la modernidad.

De esta manera, de la concepción de batallas finales y Estados absolutos, para que nunca más haya Estados absolutos, surgen los diversos totalitarismos. Ningún Estado totalitario es de ideología estatista, ni su política es jamás estatista. El totalitarismo es un fenómeno de Estados virulentos e irracionales, de un poder de terror sin límite. Ofrecen una sociedad idealizada sin Estado, con referencia a la cual transforman

el Estado en un aparato de terror. Libertad como libre espontaneidad, sociedad idealizada y perfecta, y Estado totalitario, forman una unidad eruptiva. Por eso, un autoritarismo del tipo del fascismo italiano, tremendamente estatista, nunca ha sido considerado como un totalitarismo.

El Estado totalitario es utopista al tratar la utopía, expresada en términos de una sociedad perfecta, como algo que es instrumentalmente realizable. Por ello se vincula tan estrechamente con el concepto de técnica o ingeniería social. Stalin empezó a llamar a los cuadros del partido comunista ingenieros sociales. En seguida Popper asumió la expresión, para introducirla en las sociedades burguesas, donde empezó a hablar de ingeniería social. En su afán de realizar la utopía por esta ingeniería social, empezaron a considerar al hombre primero como material humano, después como capital humano⁵.

5 La moral de esta ingeniería social, al ver al hombre como material o capital humano, la expresa Hayek: "Una sociedad libre requiere ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario *sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas*. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato".

HAYEK, F. A., Entrevista en *El Mercurio*, 19-4-81, Santiago de Chile. Subrayado nuestro. Resulta una moral del sacrificio humano, mucho más sofisticada que la que tuvieron los aztecas.

En Chile se construyó un "altar de la patria" con una "llama eterna" frente al Palacio de la Moneda, porque la Iglesia Católica se negó a ofrecer a los militares los altares de sus catedrales para la celebración de estos sacrificios. En Argen-

El concepto de totalitarismo que estamos usando proviene de Hannah Arendt. Ella lo concibió para interpretar el totalitarismo nazi primero, y el totalitarismo estaliniano después. La extensión de este análisis al imperio de EE. UU. y a su política deliberada de desatar procesos de terror del Estado en las regiones consideradas críticas, es algo obvio. Por supuesto, esta teoría del totalitarismo es bien diferente de la fundada por Friedrich y seguida después por Brzezinski y toda la opinión mundial occidental. Esta última es una teoría que no sirve sino para el camuflaje de los procesos totalitarios desatados actualmente en el imperio de Estados Unidos.

Este paso hacia movimientos totalitarios en el mundo liberal-occidental tiene un intermedio interesante. Se trata de los movimientos de protesta, especialmente estudiantiles, de los años sesenta de este siglo. Estos movimientos tienen mucho parecido con los movimientos anarquistas del siglo XIX, aunque no sean sino excepcionalmente movimientos obreros. Se trata de una protesta antisistema, *antiestablishment*, que tiende a chocar con toda la institucionalidad, sea

tina se los prestó, y por tanto, sobraba la construcción de un altar de la patria.

Es notable la profundidad del arraigo de toda una imaginación sacrificial en la ideología de la Seguridad Nacional, que coincide perfectamente con la imaginación sacrificial de Hayek. Sin embargo, los militares transforman esta su idea de sacrificio humano en un autosacrificio: siempre insisten en que se sacrificaron a sí mismos al hacer su guerra sucia. Se sacrificaron al sacrificar a otros. El famoso discurso de Himmler en Posen (1943), interpreta así también la moral sacrificial de los SS.

la del Estado, la del mercado o la del matrimonio, para fundirla en su concepto de sistema, que sería algo por superar. Hay evidentemente un destacado antiestatismo, que lleva al distanciamiento de los partidos comunistas, que se han alejado del antiestatismo estaliniano para formular el Estado como lo que llamaron la instancia política relativamente autónoma de la infraestructura. Se trataba de una solución muy provisional del problema del antiestatismo, teóricamente dudosa. Sin embargo, expresó el hecho de que no iban a participar en el movimiento de protesta. Se formaron, por tanto, nuevos partidos de izquierda, que se autoproclamaron maoístas y que recuperaron el viejo antiestatismo en toda su nitidez. Eran partidos antiestatistas de izquierda enfrentados con partidos comunistas, que desarrollaron ahora más bien ideologías estatistas o semiestatistas. No obstante, el movimiento de protesta de los años sesenta mostró muy rápidamente la misma incapacidad de los movimientos anarquistas del siglo XIX. Aquellos partidos no eran capaces de proponer ningún proyecto político, porque su antiinstitucionalismo se lo impedía. Por lo tanto, necesitaban una reformulación para salir del *impasse*. Por un lado, aparecieron los desenlaces terroristas, que vuelven a creer en la vieja tesis según la cual la destrucción es una pasión creadora, defendida por Bakunin. Por otro lado, no se encontró ninguna salida hacia el socialismo. Los partidos maoístas por tanto rápidamente se desmoronaron, y sus abolidores del Estado ya no tuvieron nada que hacer. Sin embargo, precisamente el antiestatismo permite una gran movilidad ideológica. Al no encontrar una vía para abolir el Estado por la izquierda, se orientaron entonces por la derecha. El neoliberalismo ofreció una nue-

va perspectiva de abolición, y por fin se creyó tener ahora el camino "realista" para hacerlo.

Un buen número de maoístas, por tanto, aterrizaron en el neoliberalismo emergente, decididos siempre a seguir aboliendo el Estado. Y, por supuesto, lo seguirán haciendo en una última batalla, con un despotismo inevitable, para que nunca más haya despotismo. Neoliberales y maoístas, y muchos otros salidos de los movimientos de protesta, inclusive *hippies*, pasaron a integrar este nuevo realismo de abolición del Estado. Del feliz encuentro nace el anarcocapitalismo, fundado por David Friedman, hijo de Milton Friedman. Pero también salen muchos de los predicadores de la religión del mercado, que aparecen en los años setenta, entre ellos Nozick y Glucksman. La ideología ya no importaba nada; de lo que se trataba era de abolir el Estado. Con quién, daba lo mismo⁶.

6 Hans Albert se encarga de describir este proceso en términos teóricos:

"Pero el sueño de la abolición del poder estatal ya no funciona exclusivamente como una parte de la visión socialista del futuro. Por otra parte apareció por el lado derecho del espectro político una conceptualización radical del capitalismo, que sostiene a este respecto conceptos similares. Esta *unión de anarquismo y capitalismo* es más plausible que el anarquismo romántico de observancia socialista. . .

. . . evidentemente se puede hacer plausible que por la privatización de las hasta ahora funciones del Estado, una meta tal (la anarquía) es por lo menos en principio alcanzable".

HANS, Albert, *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, 1978, págs. 97-98. Traducción nuestra.

Todo eso se presenta como un nuevo realismo. El realismo de pedir un Estado absoluto para que nunca más haya Estado absoluto. El realismo de sacrificios humanos, para que

Por supuesto, no se trata de una influencia del maoísmo sobre el neoliberalismo. Se trata más bien de un encuentro de iguales, que descubren que en relación con la cuestión de la abolición del Estado, están en un frente común. A esta misma comunidad pertenece también la recuperación maoísta del estalinismo. Todos, Reagan, Margaret Thatcher, Hayek, Mao y Stalin, en un gran frente de abolición del Estado, buscando la manera más realista para efectuarla.

Hasta Vargas Llosa y Octavio Paz se incluyeron en esta falange poderosa. Hoy con capitalismo, ayer y quizás mañana nuevamente, con socialismo, y si es necesario con fascismo y nazismo, pero siempre aboliendo el Estado. Todos unidos, jamás serán vencidos.

Existe una evidente crisis de la modernidad, que amenaza con llevar a la humanidad al abismo del

más hombres puedan vivir en el futuro; el realismo de sacrificar la generación presente en pos de la generación futura. Y el realismo de la abolición del Estado, que ahora por fin se hace como se debe hacer: por un capitalismo radical, y ya no románticamente con el anarquismo de Bakunin.

El nuevo realismo no es más que un viejo ilusionismo, y quizás más peligroso. Es modernidad *in extremis*, ideología, totalitaria. Abolir el Estado por la totalización del mercado, aceptando el sacrificio humano en función de más vida humana después. Del mercado total a la guerra antisubversiva total. El esquema es completo. Subyace, sin duda, a la mayor parte de los pensamientos sobre la posmodernidad. Detrás del pensamiento débil se esconde un pensamiento extremadamente duro, que propugna otra batalla final.

Sobre el mecanismo estructurante de este proceso totalitario, ver el artículo anterior: "Del mercado total al imperio totalitario".

nihilismo. Pero existe también un intento fatal de solución, que muchos hoy presentan como la superación de la modernidad, o como cultura de la posmodernidad. Se trata del intento de solucionar el problema de manera totalitaria, de una vez por todas.

Es el retorno del antirracionalismo y de la antiiluminación (*Antiaufklärung*). Todos los movimientos totalitarios se derivan del racionalismo del siglo XVIII. Algunos —liberalismo y comunismo— de una manera positiva, otros, sobre todo el nazismo, de una manera negativa. Para salir del problema, por tanto, hay que superar el racionalismo mismo, porque sin él, el problema dejaría de existir. Ninguna utopía más, ninguna referencia a la sociedad como totalidad, ninguna ética universal derivada de la racionalidad de las relaciones sociales entre los hombres, ningún derecho humano como fueron derivados del pensamiento racionalista. Hay que solucionar el problema en su raíz, hay que erradicarlo.

Así, la posmodernidad pretendida se transforma en una repetición de la peor forma de la modernidad, la de la *Endlösung*. Posmodernidad llega a ser una nueva batalla final para erradicar el racionalismo y sus consecuencias, para tener por fin libertad de lucha entre amigos y enemigos reales, sin inmiscuir valores de ningún tipo. Es el regreso a las fuentes del nazismo, y es notable hasta qué grado la discusión sobre la posmodernidad está influenciada por la filosofía de Nietzsche y las teorías de Carl Schmitt⁷, que formaron pre-

7 HINKELAMMERT, Franz J., "El concepto de lo político según Carl Schmitt". En: HINKELAMMERT, Franz J., *De-*

cisamente el ambiente cultural prenazi en Alemania. Se sigue con la idea de la abolición del Estado, pero se la basa ahora en la abolición del racionalismo mismo. Pero siempre abolir. Parafraseando la expresión citada de Reagan, podríamos decir: No hay problemas con el racionalismo, el racionalismo *es* el problema. No hay problemas con la concepción de la sociedad como totalidad, esta concepción *es* el problema. No hay problemas con los derechos humanos, los derechos humanos mismos *son* el problema. Se trata de un camuflaje del retorno a la peor forma de modernidad bajo el nombre de posmodernidad. Todo hay que abolirlo. ¿Problemas con la dialéctica? Hay que abolirla. ¿Problemas con el racionalismo? Hay que abolirlo. ¿Problemas con el Estado? Hay que abolirlo. ¿Problemas con los derechos humanos? Hay que abolirlos. Derechos humanos que no existen, tampoco se violan. Y nuevamente las últimas batallas y los despotismos para abolir los despotismos.

Precisamente en esta línea de la discusión sobre la posmodernidad hay una nueva vinculación entre liberalismo y antirracionalismo. Por tanto, el antirracionalismo hoy deja de ser antiliberal. Pero eso se debe al hecho de que el propio liberalismo ha pasado por un cambio. Efectivamente, este empezó por un pensamiento de la sociedad como totalidad, del cual derivaba un universalismo ético, expresado por su declaración de la igualdad de los hombres. En este sentido, el liberalismo es el inicio del propio racionalismo y surge

mocracia y totalitarismo, DEI, San José, 1987, págs. 113-132.

con él. Obviamente, este liberalismo y el antirraciona-
lismo tienen que chocar frontalmente. Sin embargo,
la transformación del liberalismo llevó progresivamen-
te a su acercamiento. Hoy el liberalismo, en su forma
neoliberal, es antirracionalista y se niega al reconoci-
miento de una ética universal de derechos humanos
derivada de la razón.

Este cambio ocurrido en el propio liberalismo se
puede entender mejor a partir de sus limitaciones ini-
ciales. La declaración universal de la igualdad humana
jamás ha significado un universalismo nítido. Desde el
comienzo se excluye a grupos humanos enteros de la
igualdad. Todos los hombres son iguales, pero algunos
hombres no son plenamente hombres. Por tanto, la
igualdad no se refiere a ellos. Hay varias formas de
efectuar esta exclusión. Su peor y más importante
forma ha sido el racismo. Razas humanas enteras son
excluidas de la declaración de la igualdad. En cierto
sentido, el propio racismo es una consecuencia de la
declaración de la igualdad de los hombres. Una vez
declarada la igualdad, la desigualdad —aún en su senti-
do burgués y formal— ya no puede ser negada sino
por la expulsión de algunos hombres de la humanidad.

Dentro de una sociedad con una declaración de
igualdad, el hacer esclavos es más fácilmente legitima-
ble por el racismo. Son esclavos, porque no son verda-
deramente hombres. Por tanto, la declaración de la
igualdad no se refiere a ellos. Esto explica por qué el
racismo ideológico aparece en relación muy estrecha
con la declaración liberal de la igualdad. Antes de la
declaración de la igualdad no existía racismo ideoló-
gico, pero posteriormente éste es necesario para que

haya desigualdad abierta, la que no se percibe como contradictoria con la declaración de la igualdad misma⁸.

Explicaciones semejantes impiden la aplicación de la igualdad declarada a otros grupos sociales: obreros, mujeres, otras naciones. Siempre la igualdad es interpretada del mismo modo, esto es, que valga solamente para el grupo de los dominantes, en cuanto a raza, clase, sexo, nacionalidad. Por tanto, no aparece la contradicción entre igualdad y esclavitud, explotación y dominación. Sin embargo, la contradicción existe y es percibida especialmente por los grupos excluidos.

Durante el siglo XIX se reivindica crecientemente una igualdad más allá de estas limitaciones, y constantemente se lo hace en referencia a la misma declaración liberal de la igualdad. La igualdad es transformada en la fuente racional del conjunto de los derechos humanos. En nombre de esta igualdad aparecen las resistencias al racismo, al colonialismo, al trabajo forzado de la esclavitud, a la opresión clasista y a la opresión de las mujeres. La igualdad pasa a ser el punto de partida de movimientos emancipatorios, que amenazan a la propia sociedad burguesa, en cuyo origen está la declaración de la igualdad de los hombres. Siendo ésta, al comienzo, la afirmación de la burguesía frente a la aristocracia feudal, ahora es la afirmación de los oprimidos y marginados frente a la burguesía.

8 Ver: RUIZ, María Teresa, "Racismo algo más que discriminación", en: *Pasos*, (DEI, San José, Costa Rica), No. 7 (agosto de 1986), págs. 14-18.

Por tanto, se empieza a ver a la igualdad con otros ojos de parte de la burguesía. Esto se hace notar primero en la reacción antiliberal y antisocialista, a la vez, de parte del antirracionalismo que ahora aparece. Esta reacción produce aquel ambiente en el cual surge, al comienzo de este siglo, el movimiento fascista y nazista. Es una reacción contra la propia vigencia de los derechos humanos en nombre de la libertad a la guerra. Esencialmente la vida es vista como guerra, no como paz. Hay que defender la guerra en contra de la paz, porque la guerra es vida verdadera. Vivir peligrosamente, *gefährlich leben*. Esta reacción en contra de los derechos humanos, va consecuentemente en contra del enfoque de sociedad que sustenta esos derechos. Por tanto, se vuelve antirracionalista.

Un decisivo impacto tiene en Europa la liberación de los esclavos en EE. UU. después de la guerra civil. Nietzsche se enfrenta con la tradición racionalista para denunciar toda ética universalista y sus consiguientes derechos humanos como una "moral de esclavos". Se trata de una protesta en contra de la abolición de la esclavitud. Esta protesta la extiende a todas las posibles emancipaciones. "Si vas a la mujer, no olvides el látigo", sueña Nietzsche. Detrás de todas las emancipaciones no descubre más que una moral de aquellos que salieron mal en la vida: "Moral der Schlechtweggekommenen". Los derechos humanos y la ética universalista aparecen ahora como un levantamiento en contra de la dignidad humana, y en contra de Dios; como una falta de humildad, producto del orgullo de los oprimidos. Cuando Nietzsche habla de la muerte de Dios, considera que son los pobres los que lo mataron al lograr la aceptación social de la vigencia de

los derechos humanos. Al derrotar a los pobres, Dios volverá.

Efectivamente, la ética universal es la ética de los débiles por excelencia. Los poderosos no la necesitan, sin embargo, los débiles sí. Por ello, la ética universalista lleva con necesidad implícita a lo que los teólogos de la liberación hoy llaman la opción preferencial por los pobres⁹. Siendo universal, y precisamente por el hecho de serlo, tiene un efecto particular en favor de los débiles. Por lo tanto, al salir a la luz este hecho aparece la ideología antirracionalista, que es necesariamente antiuniversalista.

Este levantamiento de la burguesía en contra de los derechos humanos lleva pronto a la subversión del liberalismo. Este entra en quiebra. Por un lado, aparece un liberalismo que efectivamente asume esta transformación del concepto de la igualdad en argumento de los débiles. Se trata de un liberalismo que se debilita él mismo progresivamente, pero que mantiene hasta hoy su importancia. Sin embargo, al lado de él, y con una fuerza mucho mayor, aparece un liberalismo reformulado, que hoy se hace presente como neoliberalismo. En términos explícitos éste renuncia a la tradición racionalista del liberalismo y pasa a las posiciones antirracionalistas.

El propio neoliberalismo descubre ahora lo que las ideologías fascistas ya habían descubierto antes: la

9 Ver PIXLEY, Jorge - Clodovis Boff, *Opción por los pobres*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1986.

vida es guerra, la paz es la muerte. Incluye en esta guerra todo enfrentamiento mercantil. El mercado mismo aparece como ámbito de guerra. Eso significa que, en relación con los resultados de la lucha de mercados, no hay derechos humanos. Hay un solo derecho humano, que es el derecho a vivir en economías de mercado. Y este derecho es el derecho de vivir la guerra, sea guerra de mercados o no. Los débiles perdieron esta lucha. El mercado y el resultado de cualquier lucha comprueba que con razón cae sobre ellos la suerte que les toca. Vivir peligrosamente.

El neoliberalismo efectúa este cambio hacia las filas del antirracionalismo por el ataque a la interpretación de la sociedad como totalidad. Su posición antirracionalista es, por tanto, principalmente una postura anti-totalidad. Hablando de ideologías totalizantes, identifica la interpretación de la sociedad como totalidad con pensamiento totalitario. Sin embargo, el interpretar la sociedad como totalidad lo hace, según este neoliberalismo, únicamente el marxismo como teoría del socialismo. Por tanto, ideología totalizante es marxismo y socialismo, enemigos de la libertad. Siendo la interpretación de la sociedad como totalidad el principio básico del racionalismo con su ética universalista, todos ellos se transforman también en enemigos de la libertad y de la propia humanidad. Al afirmar la interpretación de la sociedad como totalidad, se transforman en enemigos absolutos para nosotros. De nuevo se necesita una última batalla, verdadera batalla final, para erradicarlos. Sobre esta base, Ronald Reagan empieza a pensar el Armagedón, un nuevo Crepúsculo de los Dioses. Hay que eliminar de una

vez por todas a este enemigo, para que la guerra nos haga libres.

Las teorías burguesas del último siglo se desarrollan todas en la dirección de este argumento. Eso empieza con la metodología de las ciencias sociales de Max Weber. Esta establece la negativa a la interpretación de la sociedad como totalidad en nombre de la cientificidad, y reivindica un proceder científico basado exclusivamente en el análisis de fenómenos parciales. Popper simplifica y vulgariza este argumento, exigiendo de la ciencia empírica un método que no reconoce sino enunciados falsables como referencias admitidas de la realidad. Metodológicamente se enfrentan entonces teorías falsables burguesas con teorías no-falsables marxistas referidas a la totalidad, y por tanto, ciencia e ideología. La ciencia promueve la libertad, la ideología, el totalitarismo. La ciencia burguesa reivindica ser *la* ciencia enfrentada a otros pensamientos, que científicamente no tienen ninguna relevancia. La ciencia *es* burguesa, y por tanto, no se debe hablar de una ciencia burguesa.

Esta teoría de las ciencias lleva rápidamente a un distanciamiento completo entre metodología y ciencias. También las teorías burguesas se refieren a la sociedad como totalidad, pero dejan de reflexionar este hecho. No hay ciencia sin referir los enunciados falsables a marcos teóricos no-falsables, que siempre se derivan de la concepción de la sociedad como totalidad. Lo que se pretende criticar en las teorías marxistas —su referencia a la sociedad como totalidad— desemboca en la negación de la cientificidad de toda ciencia social, inclusive de las propias teorías burgue-

sas. Ninguna de estas teorías resulta ser científica frente al criterio de cientificidad de esta teoría de las ciencias. Todas —la teoría general del equilibrio de Walras-Pareto, la teoría keynesiana, la teoría de insumo-producto, la teoría del crecimiento, hasta la regla de oro de Milton Friedman— se constituyen por su referencia a la totalidad de los fenómenos sociales y económicos. Un representante tan destacado de esta teoría de las ciencias como es Hans Albert¹⁰, tiende ya a declarar a todas ellas fuera de la ciencia empírica. Otros, como Bunge, aceptan la no-falsabilidad de las teorías generales de las ciencias empíricas, pero se niegan a la reflexión de este hecho, construyendo una solución *ad hoc* para el problema al sustituir la falsabilidad por la contrastabilidad. Esta solución es tan magnánima, que las matemáticas resultan contraestables¹¹.

10 Ver: HANS, Albert (ed.), *Theorie und Realität*, Tübingen, 1964, Introducción de Hans Albert, págs. 3-72.

11 Ver: BUNGE, Mario, *Filosofía de la ciencia*, Ariel, Barcelona, 1978. Dice: "... estrictamente hablando, las teorías generales son incontrastables. En efecto, por sí mismas no pueden resolver ningún problema particular, por lo que no pueden generar predicciones específicas". (Pág. 62). Tendría que haber dicho que, estrictamente hablando, estas teorías no son falsables. Por eso recurre a la contrastabilidad. Pero ésta produce la noche, en la cual todos los gatos son grises. Hasta la matemática resulta contrastable, aunque jamás falsable. Ver: HINKELAMMERT, Franz J., "El criterio de la falsabilidad en las ciencias sociales". En: *El sujeto como objeto de las ciencias sociales*, Serie Teoría y Sociedad, No. 8. CINEP, Bogotá, 1982.

En la prueba de la no-cientificidad de las teorías de Marx hay, por tanto, dos alternativas: o toda la ciencia social es

El afán de demostrar la no-cientificidad del pensamiento marxista transformó la teoría de las ciencias en un gran monstruo, que finalmente se devora a sí mismo, al no dejar ya en el interior de las ciencias empíricas a ninguna ciencia empírica realmente existente. El afán ideológico de la teoría de las ciencias reprime completamente la capacidad de reflexionar seriamente los problemas metodológicos de las ciencias empíricas.

Esta escisión entre la teoría de la ciencia y el proceder científico mismo es fácilmente demostrable en los principales autores de metodología. Max Weber no respeta su propia metodología cuando hace análisis de la realidad social. La metodología aplicada implícitamente en estos análisis tiene muy poco que ver con la metodología expuesta en sus trabajos sobre este tema¹². Algo muy parecido vale para Popper, que en sus análisis usa constantemente métodos que en su metodología condena como no-científicos¹³. El afán

declarada no científica, para que la teoría de Marx no lo sea (Hans Albert), o crear una arbitrariedad completa en cuanto al juicio sobre la cientificidad de teorías, que permite declarar cualquier teoría no-científica en nombre de su no-falsabilidad (Mario Bunge). Ahorcado o fusilado: esa es la alternativa. Que la prueba de la no-cientificidad de la teoría de Marx haya desembocado en estas alternativas, comprueba precisamente —*por reductio ad absurdum*— su cientificidad.

12 Ver: HINKELAMMERT, Franz J., "La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia". En: HINKELAMMERT, Franz J., *Democracia y totalitarismo*, op. cit.

13 Ver: HINKELAMMERT, Franz J., *Crítica a la razón utópica*, op. cit., Cap. V. págs. 157-228.

ideológico de la demostración de la no-cientificidad del pensamiento marxista, destruye constantemente la coherencia del pensamiento de aquellos que pretenden efectuar tal prueba.

Sin embargo, para la transformación del liberalismo en un pensamiento antirracionalista esta prueba es de importancia clave. Esta es la razón por la cual se mantiene esta teoría de las ciencias a pesar de su fracaso completo. No obstante, asumiendo estas posiciones metodológicas el encuentro del antirracionalismo con el liberalismo es posible, y prácticamente ambos se identifican. El antirracionalismo deja de confrontarse con el liberalismo y el socialismo a la vez, asumiendo ahora las posiciones neoliberales para enfrentarse exclusivamente con el socialismo y con el marxismo. El enfrentamiento con los liberales se mantiene solamente en relación con aquella corriente liberal, que no ha efectuado su transformación en neoliberalismo.

En buena parte, el anuncio de una cultura de la posmodernidad no es más que el anuncio de esta fusión del antirracionalismo con el liberalismo transformado en neoliberalismo. Ciertamente no se trata de ninguna posmodernidad. Es el retorno de la modernidad en su forma más extrema; civilización occidental *in extremis*, como Galtung lo llama. Este retorno recupera precisamente un movimiento totalitario —el del nazismo— que surgió no de la interpretación de la sociedad como totalidad, sino de la negativa a esta interpretación, junto con la negativa al racionalismo, a la ética universal y a los derechos humanos. Se trata de un totalitarismo que totaliza la sociedad por la ne-

gativa de la totalidad¹⁴. En la tradición de este totalitarismo surgen precisamente los movimientos milenaristas. El nazismo es milenarista y promete el milenio como resultado de la erradicación del racionalismo. El actual conservadurismo de masas de EE. UU. es también milenarista, y promete de nuevo el milenio de la erradicación del mismo racionalismo¹⁵. El socialismo, en cambio, ni en su período de totalitarismo estaliniano, es milenarista, a no ser en un sentido meramente analógico.

14 En estas reflexiones se constituye un pensamiento pretendidamente exento del concepto de la totalidad por la negación de la totalidad. Este juicio constituyente aparece siempre en tres etapas: 1. Qué bueno sería poder acceder a la totalidad, 2. Pero la condición humana no lo permite, por tanto, es imposible, 3. Tenemos que pensar sin referencia a la totalidad.

El argumento es inconsciente, porque constituye precisamente un argumento con referencia a la totalidad. En el grado en el cual una reflexión se constituye por la referencia a la totalidad, esta reflexión totaliza el conjunto de los hechos por el concepto de la totalidad. Que el acceso a la totalidad sea imposible, no cambia para nada este hecho.

Toda la filosofía analítica se mueve dentro de esta inconsistencia. Eso vale igualmente para el pensamiento político de Carl Schmitt. Todas sus denuncias de la totalidad, no pueden esconder el hecho de que la tesis de la imposibilidad de ésta es constituyente para toda su teoría. Si lo es, el concepto de totalidad también lo es. Si se quita a estos pensamientos, pretendidamente sin concepto de totalidad, la referencia a la imposibilidad de la totalidad, lo que queda es un puro balbuceo.

15 Ver: HINKELAMMERT, Franz J., "La historia del cielo: Problemas del fundamentalismo cristiano". En: HINKELAMMERT, Franz J., *Democracia y totalitarismo*, op. cit., págs. 241-256.

Por eso, no hay siquiera tres totalitarismos enfrentados. De hecho, se trata de dos. Por un lado, el mundo socialista con el período estaliniano totalitario. Por el otro, el antisocialismo y anticomunismo burgués, con su totalitarismo nazi, primero, y el totalitarismo de la Seguridad Nacional, hoy. Se interrelacionan en términos de racionalismo y antirracionalismo. El socialismo es abiertamente racionalista, la sociedad burguesa abiertamente antirracionalista. Solamente esta sociedad burguesa antirracionalista y anticomunista es abiertamente milenarista.

Sin embargo, la referencia a la posmodernidad se inscribe hoy la mayoría de las veces en este antirracionalismo —con su secuela milenarista— como la posmodernidad. La pretensión de ser posracionalista es transformada en la pretensión de ser posmoderna.

4. La superación de la modernidad: algunas tesis

Necesitamos superar la modernidad. Pero eso no puede jamás implicar superar el racionalismo mismo. Es necesario un reenfoque de la tradición racionalista a la luz de las grandes catástrofes sociales que se han originado en ella. Pero la vuelta actual del totalitarismo antirracionalista comprueba, precisamente, que la superación de la modernidad no se puede encontrar fuera y en contra del racionalismo. Debe ocurrir un cambio en su interior. Este cambio tiene que enfocar el totalitarismo en sus dos formas contrarias: por un lado, el totalitarismo inspirado en la totalidad social, y por tanto, de tipo racionalista; por el otro, el totalitarismo inspirado en la negativa a la totalidad social,

y por tanto, de tipo antirracionalista. Luego, el totalitarismo estaliniano, por un lado; el totalitarismo nazi y el de Seguridad Nacional, por el otro. Quiero resumir algunos puntos de vista en forma de tesis:

- *Primera tesis*

La superación de la modernidad está estrechamente vinculada con la superación de la metafísica del progreso subyacente: No hay un progreso acumulativo infinito, que se puede encargar de la solución de problemas humanos por su propia inercia. Hay desarrollo técnico y crecimiento económico acumulativo. El significado que tendrá, depende enteramente del uso que en cada momento dado se hace de él. Por tanto, desde el punto de vista cualitativo, el progreso es inexistente. Lo que existe en cada momento del proceso es la tarea de hacer la sociedad y las relaciones humanas lo más humanas posible. Eso implica también la negativa al progreso cualitativo negativo, que inspira los movimientos antirracionalistas. Se trata hoy de la idea del inevitable deterioro que predicen los fundamentalistas cristianos. Según ellos, existe una ley histórica absoluta que lleva a la pronta catástrofe del Armagedón, de la cual surgirá el milenio por la vuelta de Cristo. La metafísica del progreso hay que superarla en sus dos sentidos: progreso inevitable ascendente y descendente, hacia la felicidad absoluta y hacia la destrucción absoluta, progreso de la metafísica racionalista tanto como de la metafísica antirracionalista.

- *Segunda tesis*

La superación de la metafísica del progreso implica la necesaria superación de soluciones finales. La meta-

física del progreso empuja hacia la búsqueda de tales soluciones. En realidad, es el espejismo de la solución total. Cuanto más promete o amenaza, más violenta es la determinación ideológica buscada.

- *Tercera tesis*

La libertad como libre espontaneidad sigue siendo la utopía, más allá de la cual tampoco podemos hoy pensar siquiera la libertad. Solamente la superación de la metafísica del progreso, sin embargo, permite evitar el volver a prometer la realización de esta libertad absoluta por instrumentos humanos. Ninguna sociedad tiende a su realización. Hay que reenfocar la utopía como lo absolutamente imposible, que por su imposibilidad puede inspirar todas las posibilidades. La promesa de la factibilidad de la libertad absoluta destruye las posibilidades de la libertad, que llegan a ser visibles solamente por la misma inspiración utópica. Pero los límites de la libertad son resultado de la experiencia, no de una reflexión *a priori*.

En este sentido, la utopía de la libre espontaneidad es trascendental y no inmanente, aunque surja desde la inmanencia.

- *Cuarta tesis*

La superación de la metafísica del progreso exige la renuncia al antiestatismo, que no es más que la otra cara de la factibilidad de la utopía. Al ser factible, tiene que llevar a la abolición del Estado. Sin embargo,

el antiestatismo es la raíz ideológica del totalitarismo de cualquier índole.

Sociedad civil y Estado no son polos excluyentes, sino complementarios. El desarrollo de la sociedad civil presupone el desarrollo correspondiente del Estado, y el desarrollo del Estado supone, para que el Estado no se transforme en totalitario, el desarrollo de la sociedad civil. Lo mismo vale para la elección entre mercado y planificación. La relación es también de complementariedad. El desarrollo del mercado en contra de la planificación lleva a los grandes desequilibrios macroeconómicos del desempleo, de la pauperización y de la destrucción del medio ambiente. El desarrollo de la planificación en contra del mercado lleva a la burocratización excesiva y a la sobreplanificación, que ahogan la dinámica económica. Se necesita un pensamiento de equilibrio entre ambos, en el cual la planificación encuentre su legitimidad en la superación de los desequilibrios macroeconómicos mencionados, y el mercado como fuerza central dinamizadora.

Tanto en la relación entre sociedad civil y Estado como entre planificación y mercado, se trata de lograr tales equilibrios en función de la mayor libertad de los sujetos.

- *Quinta tesis*

La libertad posible es resultado de una interrelación entre las espontaneidades subjetivas y la autoridad, que intermedia entre tales espontaneidades en

función de la creación de un orden, aunque éste sea siempre provisorio sin acabar nunca su búsqueda. Esta relación entre espontaneidad y autoridad es condición humana, y se sigue de la crítica del antiestatismo. Se trata de una búsqueda, cuyo fracaso lleva al enfrentamiento de Lucifer y la Bestia, anarquía y totalitarismo¹⁶. El racionalismo nunca ha podido establecer la razón de la autoridad, porque la socava siempre por la promesa de su abolición, derivada de la propia metafísica del progreso.

Estas tesis demuestran el lugar central de la metafísica del progreso en toda la modernidad. Pero muestran, igualmente, que la superación de esta metafísica es la médula del problema de la superación de la modernidad. Se trata efectivamente de un problema que no es solucionable sino en el interior del racionalismo, transformándolo. Se trata de una transformación profunda, aunque ésta guarde la continuidad. Recién a partir de esta transformación el racionalismo se puede abrir más allá de los límites estrechos que la metafísica del progreso le impone. Esto es de una importancia primordial. Solamente en esta forma puede llegar a interpretar niveles míticos e inclusive religiosos, cuya falta es una de las razones principales del gran atractivo que pueden sustentar los movimientos antirracionalistas. Estos no son solamente clasistas, sino también una protesta en contra de la estrechez de un racionalismo metafísicamente restringido.

16 Ver: HINKELAMMERT Franz J., "El dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la tradición cristiana". En: TAMEZ, Elsa, TRINIDAD, Saúl, *Capitalismo: Violencia y antividia*, Editorial DEI, San José, 1978, págs. 199-313.

LA CRISIS DEL SOCIALISMO Y EL TERCER MUNDO

Quisiera desarrollar algunas tesis sobre el cambio de la relación entre los países del Tercer Mundo y del Primer Mundo, el cual ha sido fuertemente impregnado por la crisis del socialismo en la Unión Soviética y los países de Europa oriental. Se trata de un cambio profundo, ocurrido en la década de los ochenta, pero que había ya ido preparándose en las décadas anteriores.

1. PRIMERA TESIS: Debilitamiento del Tercer Mundo por el fortalecimiento del capitalismo

Creo —y esa será la primera tesis—, que en los últimos años ha acontecido una transformación del capitalismo mundial, que salió a la luz en el momento más dramático de la crisis del socialismo, es decir, con la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989. Yo estaba en este momento en la República Federal de Alemania, y para mí hubo una conexión simbólica fuerte entre esta caída del muro y la masacre de la comunidad jesuítica de San Salvador, que ocurrió solamente una semana después. Lo que me llamó especialmente la atención, fue que los medios de comunicación de Europa se concentraron casi exclusivamente

en la caída del muro, mientras que el otro acontecimiento, que mostraba tan abiertamente lo que ahora había llegado a ser el Tercer Mundo, quedó reducido a algunas noticias marginales en la radio y algunos diarios. Se trató de una "liquidación" en el clásico estilo del totalitarismo de los años treinta, en la cual se "eliminó" uno de los centros de la teología de liberación del mundo occidental, y ante la cual los medios de comunicación occidentales reaccionaron como habían reaccionado los medios de comunicación de los totalitarismos en los años treinta, en tanto los gobiernos occidentales, conducidos por el gobierno de EE. UU. (Este a través del FBI, secuestró a la más importante testigo y la obligó, mediante amenazas, a cambiar su testimonio) colaboraron para ocultar el hecho¹. Un mes después se lleva a cabo la interven-

1 Los medios de comunicación de las democracias occidentales, hablaron más bien del escritor Rushdie. Este había sido amenazado de muerte en Teherán. Viviendo Rushdie en Londres, la señora Thatcher lo protegió y él salió vivo. En el mismo tiempo, es decir, durante muchos meses del año 1989, ocurrió una campaña de prensa en El Salvador, que amenazaba la vida de los jesuitas. Estos, sin embargo, se encontraban en El Salvador, y, por tanto, bajo una amenaza mucho más seria. Las agencias de noticias de las democracias occidentales están tan representadas en San Salvador como en Teherán. Pero casi no hablaron. Tampoco lo hicieron después de la masacre, sino que siguieron hablando de Rushdie, quien estaba ya completamente seguro. Margaret Thatcher tampoco mostró el mínimo interés por los jesuitas. En América Latina hay muchos rushdies, no obstante, jamás tienen protección. Se los mata, y ninguna democracia occidental se molesta.

El conocido filósofo francés Glucksmann, quien recibió el premio de la paz de los libreros alemanes, en su *laudatio* pa-

ción militar en Panamá, que cuenta con el consenso de todas las sociedades occidentales. Noticias de esta intervención, tampoco casi llegaron. El control de los medios de comunicación, también se llevó a cabo con los métodos clásicos del totalitarismo de los años treinta: en la tarde del primer día de la intervención se mató a un periodista del diario español *El País*, lo que fue una señal eficiente para todos los medios de comunicación allí presentes.

No existe necesariamente una relación causal entre ambos hechos —la caída del muro de Berlín y la masacre de los jesuitas de San Salvador—, aunque el “timing” llama mucho la atención. Pocos momentos históricos de los últimos años fueron tan propicios para la

ra Havel, habló de *tres héroes* de la lucha en contra del totalitarismo en el año 1989: Solschenizyn, Rushdie y Havel. Ver: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1989. Václav Havel. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung*. Frankfurt a.M. 1989, págs. 35-36. Sin embargo, estos luchadores, a los que yo aprecio, todos están vivos. Los que luchan por la libertad en América Latina y el Tercer Mundo, en cambio, por donde se mire, son asesinados. Son muertos por las democracias occidentales. Democracias occidentales en El Salvador, Brasil, Colombia, Venezuela, Honduras, que pueden contar con el apoyo indiscriminado de las democracias occidentales de Europa y de EE. UU. La masacre de los jesuitas no es más que uno de los muchos casos. ¿No serán ellos los verdaderos héroes de la lucha en contra del totalitarismo en el año 1989? Las democracias occidentales disparan, a la vez que celebran sus premios de la paz, sin hablar siquiera de la guerra que ellas están llevando a cabo.

Glucksmann decía: “Fíjense bien: en el año 1989 se anuncia el fin de este siglo”, pág. 36. ¿No será más bien la masacre de San Salvador, la que nos anuncia lo que viene?

masacre que se realizó en San Salvador, como éste. Pero, por más que la relación no sea causal, sin duda hay una relación simbólica innegable. Esta nos demuestra que un capitalismo que trató de aparecer durante las décadas de los cincuenta hasta los setenta, como un capitalismo con rostro humano, ya no necesita hacerlo. Se puede ahora nuevamente presentar como un capitalismo sin rostro humano.

El capitalismo se siente hoy en la situación de: "Hemos ganado". Aparece una filosofía del Departamento de Estado del gobierno de EE. UU., que habla del fin de la historia (y, relacionándolo con Hegel, de la realidad de la idea absoluta), y que promete un futuro en el cual ya no hay historia ni conflictos esenciales, en el cual el Primer Mundo ha encontrado su paz, y en el cual el Tercer Mundo ya no cuenta².

El mundo que ahora aparece y se anuncia, es un mundo en el cual ya no hay sino un solo señor y amo, y en el cual no hay sino un solo sistema. Tenemos un mundo con un solo imperio, que llega a todas partes —este imperio cubre y engloba el mundo entero. De repente se hace claro que ya no queda ningún lugar de asilo. Frente a un único imperio, no puede haberlo. El imperio está en todas partes. Llega a tener el poder

2 Ver: FUKUYAMA, Francis: "¿The End of History?" *The National Interest*, Summer, october 1989. Ver: GALLARDO, Helio: "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?". En: *Pasos*, DEL, San José, 1990, No. 27. También: GALLARDO, Helio: "Francis Fukuyama: El final de la historia y el Tercer Mundo". *Pasos*, 1990, No. 28.

total, y sabe eso. En todas partes el imperio comunica que tiene todo el poder. La autoproclamada "sociedad abierta" constituyó la primera sociedad cerrada, de la que no existe ningún escape hacia fuera.

Eso significa: por primera vez el Tercer Mundo se encuentra completamente solo. En su conflicto con el Primer Mundo de los países capitalistas centrales, ya no puede contar con el apoyo de ningún otro país. Ya no puede recurrir a ningún Segundo Mundo, que podría ser de alguna manera solidario con él. En el grado en el cual este Segundo Mundo de los países socialistas sigue existiendo, se ha retirado de la solidaridad con el Tercer Mundo, para transformarse en parte del norte enfrentado con el sur. Como se ha dicho en muchas partes de América Latina: el Segundo Mundo no puede prosperar si no es admitido por el Primer Mundo a aquel banquete, en el cual se devora al Tercer Mundo.

Junto con esto aparece una convicción más profunda, cuya importancia es innegable: se pierde la conciencia de que existe una alternativa. Parece que ya no hay alternativas, y el Todo, la forma en la cual se autopresenta el Primer Mundo, es la expresión de este estado de conciencia: ¡Somos un mundo que es la Idea Absoluta! Cuando Kolakovski se enfrentó con el estalinismo de los años cincuenta, le reprochó ser un "chantaje con una sola alternativa"(!)³. Sin embargo,

3 Kolakovski: *El hombre sin alternativa*, 1956. Desgraciadamente, él no volvió a hablar del problema después de haberse trasladado a Inglaterra. Que hoy vive nuevamente en una sociedad que niega cualquier alternativa, Kolakovski ya no lo dice.

no se imaginaba lo que ocurre cuando este chantaje con una sola alternativa es realizado por un sistema mundial que tiene mundialmente el poder absoluto. Efectivamente, hasta ahora hemos llegado a esa situación en la cual el chantaje con una sola alternativa, puede llevarse a cabo sin restricciones. Hoy, este chantaje se ha impuesto al mundo entero.

La crisis del socialismo no le quitó al Tercer Mundo solamente la posibilidad de buscar solidaridades en su conflicto con el Primer Mundo. Ya tampoco puede recurrir al socialismo en ese campo imaginario de la concepción de alternativas. Ya no puede usar al socialismo para demostrar que efectivamente existe una alternativa, aunque ésta sea tan imperfecta como se quiera. Ya no puede decir que existe tal alternativa, que se puede mejorar y que tiene futuro; que comprueba que es posible tener otro futuro, tener en el futuro algo distinto de lo que es el presente.

El capitalismo de las décadas de los cincuenta y sesenta, fue un capitalismo de reformas económicas y sociales, que incluso se preocupó del desarrollo de los países del Tercer Mundo, para no dejar chance a posibles movimientos alternativos. Pero este capitalismo cree saber hoy que no existe ninguna alternativa, haga lo que hiciere. Por tanto, vuelve a constituirse en un capitalismo desenfrenado, en un capitalismo sin rostro humano.

Casi todos sabemos que estamos en un viaje desenfrenado a un abismo. No obstante, el capitalismo ni siquiera trata de frenar. Nos dice: ¿conoce usted una alternativa? A la vez, sigue haciendo todo lo que pue-

de para que no aparezca una alternativa a este viaje hacia la muerte.

Esta es nuestra primera tesis: la crisis del socialismo ha debilitado extremadamente al Tercer Mundo, pero a la vez, a las posibilidades de sobrevivencia de la propia humanidad.

2. SEGUNDA TESIS: La población del Tercer Mundo no se necesita

Este fenómeno del debilitamiento del Tercer Mundo es complementado por otro, que podríamos discutir a partir de la pregunta: ¿necesita todavía el Primer Mundo al Tercer Mundo?

Sabemos que las estructuras de producción del Tercer Mundo se han desarrollado sobre la base de su fuerza de trabajo, usada en la producción y exportación de sus materias primas. La importancia del Tercer Mundo ha consistido en el aprovechamiento de sus materias primas, producidas por la fuerza de trabajo existente. Donde no había suficiente fuerza de trabajo, el Primer Mundo consiguió ésta por el trabajo forzado de la esclavitud. Estas materias primas dieron la base para el desarrollo de los países actualmente desarrollados.

Sin duda, vivimos hoy ciertas tendencias hacia la pérdida de importancia de la producción de materias primas del Tercer Mundo. Muchas materias primas "naturales" son sustituidas por materias primas "sintéticas", lo que también hace superflua la fuerza de

trabajo que las producía. Muchas materias primas siguen produciéndose en el Tercer Mundo, pero cada vez resulta menos posible usar toda la fuerza de trabajo disponible para la producción de ellas.

Esto lleva a una reestructuración del Tercer Mundo: de un mundo en el cual se explotaba la materia prima explotando la fuerza de trabajo existente, se lo transforma en un mundo en el cual vive una población que ha sido hecha superflua. La esencia de la población del Tercer Mundo es hoy, a diferencia de lo que ocurrió hasta hace 100 años, que se trata, desde el punto de vista del Primer Mundo y de sus necesidades económicas, de una población sobrante. Se sigue necesitando del Tercer Mundo, sus mares, su aire, su naturaleza, aunque sea únicamente como basurero para sus basuras venenosas, y se siguen necesitando sus materias primas. Pese a que ciertas materias primas pierden relevancia, el Tercer Mundo sigue siendo de importancia clave para el desarrollo del Primer Mundo. Lo que ya no se necesita, es la mayor parte de la población del Tercer Mundo.

Por eso el Primer Mundo no se retira del Tercer Mundo, sino que desarrolla ahora una imagen de éste como un mundo en el que existe una población que sobra. Esta población sobrante, de la cual se habla en términos de una explosión poblacional, es vista crecientemente como un peligro —y ya no como algo que se puede explotar. En realidad, el desarrollo técnico actual tiene un carácter que no permite explotar a esta población. La estructura del capitalismo es tal, que ya no puede explotar a la población mundial. No obstante, a esa población que no puede explotar, la

considera superflua. Es una población vista como sobrepoblación, que no debería siquiera existir, pero que allí está. Este capitalismo no tiene nada que ver con el destino de esta población.

El concepto de explotación cambia ahora. Como se sabe, el concepto clásico de explotación se refiere a una fuerza de trabajo disponible, que es efectivamente usada en la producción, y a la cual se expropia el producto de sus manos. Se trata del concepto de explotación, tal como fue desarrollado en la tradición marxista. Sin embargo, ahora aparece una situación en que una población ya no puede ser usada para la producción capitalista, y donde no hay intención de usarla ni ninguna posibilidad de hacerlo en el futuro. Surge un mundo en el cual se convierte en un privilegio, el ser "explotado". Para precisar, este concepto de explotación apareció a principios del siglo XIX en Europa, es decir, en un mundo en el cual en períodos de alta coyuntura había pleno empleo de la fuerza de trabajo y donde, por tanto, el desempleo era un problema de la oscilación del empleo y de coyuntura. Pero, en el capitalismo tardío actual, esta situación ha cambiado. Hay una situación en la cual segmentos siempre más grandes de la población del Tercer Mundo, ya no son "explotados" en este sentido. Cuanto más la población parece ser sobrante, menos vigencia tiene este concepto de explotación. Por eso ha perdido en gran parte su importancia. Eso se ve también en la propia conciencia obrera. El obrero cada vez menos se siente un explotado, cuando se da cuenta que goza de un privilegio frente a todos aquellos que resultan superfluos. Cambia toda la relación con la explotación. Eso ocurre igualmente en el mundo in-

dustrializado, si bien alcanza extremos mucho más pronunciados en el Tercer Mundo.

Esto significa, también, que la población sobrante del Tercer Mundo carece completamente de poder. Quien sobra, no puede ir a la huelga, no tiene poder de negociación, no puede amenazar. El dicho orgulloso del obrero del siglo XIX: "Todas las ruedas se pararán, si tu mano firme lo quiere", no puede ya ser pronunciado por la población del Tercer Mundo, aunque lo parecía en el tiempo de la crisis del petróleo. No obstante, se trataba de países determinados muy contados, con condiciones excepcionales, en un momento también excepcional. Lo mismo vale para el lema: "Proletarios de todos los países, uníos". Esta fue la expresión de grupos que se sentían con poder de negociación, que nacía de la unidad. Hoy hay un colapso también de este lema. Los pueblos del Tercer Mundo tienen un poder de negociación tan mínimo, que no pueden imponer su participación. La situación de su población sobrante se ha transformado en una situación, en la cual están amenazados en su propia existencia.

Esto es la segunda tesis: los países centrales del Primer Mundo siguen necesitando a los países del Tercer Mundo, pero ya no necesitan de su población.

3. TERCERA TESIS: El desarrollo del Tercer Mundo está bloqueado

En esta situación, los países del Tercer Mundo pierden la capacidad para efectuar cualquier política de desarrollo.

En la situación actual, la única posibilidad de desarrollo de los países del Tercer Mundo está en un desarrollo relacionado con el mercado mundial, lo que significa, a la postre, con el mercado de los países centrales industrializados. Esta relación está restringida a la producción de materias primas. Y aunque éstas disminuyen en importancia, sin embargo, se desarrolla una competencia siempre más grande entre los países del Tercer Mundo por estos mercados cada vez más limitados. El resultado es la caída de los precios. Con exportaciones más grandes en términos físicos, la disposición de divisas se estanca o disminuye. Por eso, sobre la base de esta estructura tradicional de producción, un desarrollo de los países de América Latina, o del Tercer Mundo en general, cada día resulta menos posible. Para que fuera posible el desarrollo —con integración de la población existente—, éste tendría que basarse en un crecimiento rápido de una producción industrial, que se integre en la división mundial del trabajo.

Tenemos indicios claros de que los países centrales no aceptan ya este tipo de desarrollo. Vemos más bien una destrucción sistemática de todos los pasos que podrían llevar a él. Pese a que algún país pequeño todavía pueda escapar a este destino impuesto por los países del centro, la tendencia visible del Tercer Mundo es hacia la destrucción o estancamiento de las industrias surgidas en las décadas de los cincuenta hasta los setenta. Los países del centro no esperan ninguna ventaja de un desarrollo del Tercer Mundo, pero sí muchas desventajas.

Cuanto más entran hoy en este cálculo los problemas del ambiente mundial, peor resulta la situación.

Se sabe que un desarrollo sensato del Tercer Mundo, ya no puede ser una copia del desarrollo que han tenido los países actualmente desarrollados. El ambiente no podría resistir. Igualmente se sabe que un desarrollo sensato obligaría al propio Primer Mundo, a rehacer toda su estructura de producción y de sus decisiones tecnológicas, para someterlas a las condiciones de sobrevivencia de la humanidad entera en el marco de la naturaleza existente. Como no hay disposición para eso, el Primer Mundo se prepara para usar la destrucción del ambiente del Tercer Mundo en su provecho, con el fin de poder mantenerse el más tiempo posible. Estamos frente a un "heroísmo" del suicidio colectivo.

Aquí radica la importancia de la deuda externa del Tercer Mundo, que permite a los países del Primer Mundo controlar las posibilidades de desarrollo de los países del Tercer Mundo, con vistas a lograr impedir su éxito. Esta deuda se ha transformado en el instrumento decisivo para poder dictar la política económica y de desarrollo de los países endeudados del Tercer Mundo. Si se observa la tendencia de estos "ajustes estructurales" impuestos, se percibe que, obviamente, el condicionamiento central consiste en impedir la entrada de los países subdesarrollados por medio de productos industriales en la división mundial del trabajo.

La deuda externa del Tercer Mundo es un instrumento ideal para lograr este objetivo. Se suprime el desarrollo del Tercer Mundo en nombre de metas que, directa y aparentemente, no tienen nada que ver con él. El objetivo se hace invisible. Lo que es visible es la deuda de estos países, y su obligación de pagarla. No

obstante, el resultado es que los países del Tercer Mundo son reducidos a una producción desesperante de materias primas, que suprime su potencial de desarrollo industrial.

Si se quiere resumir esta política en pocas palabras, que condensan lo que hoy domina al Primer Mundo como una fobia, se podría decir: ¡Nunca más Japón! ¡Japón aconteció una vez, pero nunca más acontecerá! ¿O se cree en serio que se está dispuesto a aceptar un Japón del tamaño del Brasil o de la India?

Esta es nuestra tercera tesis: los países capitalistas centrales han perdido su interés en una política de desarrollo del Tercer Mundo, y han pasado a bloquearla en el marco de todas sus posibilidades.

En consecuencia, tenemos tres tesis:

1. El capitalismo vuelve a ser capitalismo desnudo; ya no teme que haya alternativas y, por ende, ya no busca compromisos.

2. Para los países del centro el Tercer Mundo es económicamente necesario, pero no hace falta su población.

3. Los países del centro consideran un desarrollo basado en la integración industrial en el mercado mundial, como una amenaza; la deuda externa del Tercer Mundo les sirve como instrumento para regular, controlar y, eventualmente, impedir este tipo de desarrollo.

4. Algunas reflexiones sobre la solidaridad

Aparece en la actualidad un tipo de solidaridad, que es diferente de lo que en el siglo XIX era la solidaridad obrera. La solidaridad obrera era el fundamento de un poder de los propios obreros, que era el resultado de su unión. Por eso podía ser esencialmente una solidaridad obrera, para enfrentarse al capital como la fuerza destructora. La solidaridad de una población transformada en población sobrante, no puede tener ya este carácter. No constituye un poder de negociación. Sin embargo, es también, como la solidaridad obrera lo era, una solidaridad de ayuda mutua. No obstante, desde hace una o dos décadas, ya no constituye un poder. Es solidaridad de pobres, no de proletarios.

Ella puede constituir un poder solamente en el grado en el cual haya una solidaridad de grupos integrados a la sociedad, con aquellos que son excluidos. No se puede limitar a ser solidaridad de un grupo que lucha, sino que tiene que ser una solidaridad humana más allá de cualquier grupo, pero que incluya a los excluidos como su condición primera. Se trata de la solidaridad de la opción preferencial por los pobres.

Las tendencias del capitalismo actual, como hemos visto, no desarrollan sólo la negación de la solidaridad, sino, además, de la propia posibilidad de ésta. La solidaridad, hoy, presupone enfrentar a este capitalismo con la necesidad de una sociedad justa, participativa y ecológicamente sostenible. La solidaridad hoy no será más que una quimera, si no plantea esta alternativa al capitalismo actual y sus tendencias destructoras. Sin

embargo, el capitalismo niega, al negar inclusive la posibilidad de esta alternativa, la misma posibilidad de la solidaridad humana. Al luchar a muerte en contra de todas las alternativas posibles, lucha a muerte en contra de la posibilidad misma de la solidaridad. Declara a ésta como algo ilusorio, como un atavismo, porque si todas las alternativas son ilusorias, entonces también la solidaridad lo es. Luego, se persigue al intento mismo de ser solidario, como algo que es ignorante o criminal. La solidaridad es perseguida como "utopía" destructora.

El pensamiento burgués actual transforma la solidaridad en algo diabólico. En el grado en el cual esta solidaridad expresa lo que en la tradición cristiana es el amor al prójimo, considera ahora la misma prédica de amor a éste como una prédica diabólica, una tentación luciférica⁴.

4 Popper lo expresa así:

"Todos tenemos la plena seguridad de que nadie sería desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños; y tampoco cabe ninguna duda de *que no sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero. . . la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno*. Ella engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición (POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós Studio, Buenos Aires, 1981, Tomo II, capítulo XIV, pág. 403).

Ver también Michael Novak:

. . . las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una solidaridad simbólica. El corazón humano está hambriento de este pan. Recuerdos atávicos asedian a todo hombre libre. *El 'páramo' que encontramos en el corazón del capitalismo*

Eso conlleva una extrema negación de cualquier dignidad humana. Siendo la solidaridad y el amor al prójimo denunciados como diabólicos, también la rei-

democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres (NOVAK, Michael: *The spirit of democratic capitalism*. An American Enterprise Institute-Simon & Schuster Publication, N.Y., 1982. Citamos según la edición en castellano: NOVAK, Michael: *El espíritu del capitalismo democrático*. Ediciones Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983, págs. 56-57).

Y concluye:

Los 'hijos de la luz' son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los 'hijos de las tinieblas' (NOVAK, *op. cit.*, pág. 71).

Ya en Nietzsche tenemos esta crítica:

El cristianismo, nacido de raíces judías, inteligibles únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de *cría*, de *raza* y de privilegio. Es la religión *antiaria* por excelencia, la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas, *el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurrección general de todos los oprimidos*, de todos los miserables, de todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los chandalas convertida en *religión del amor*. (NIETZSCHE, Friedrich: "El crepúsculo de los dioses", en: NIETZSCHE, Friedrich: *Obras inmortales*. Visión Libros, Barcelona, 1985, Tomo III, pág. 1209).

Lo demoníaco para el pensamiento burgués es el amor al prójimo, la solidaridad y la religión del amor.

Se trata de una rebelión en contra del Dios bíblico. Al declarar el amor al prójimo y la solidaridad como demoníaco, este Dios es eliminado. Ha sido transformado en el señor del infierno. La libertad burguesa se revela como lo que es: lucha en contra de Dios. Lo que promete, es lo que dice Novak:

vindicación de la dignidad humana lo es. Para la sociedad burguesa, hasta el mismo Jesús es transformado ahora en el demonio, al cual hay que combatir.

Al negar la solidaridad, se niega la dignidad humana. Esto no es una simple declaratoria de principios abstractos, sino un asunto real. La dignidad humana se basa sobre la posibilidad de vivir dignamente. El reconocimiento de ella es necesariamente el reconocimiento del derecho de vivir dignamente. Eso significa: comer, tener casa, educación, salud, etc. Si no se reconoce eso como derecho humano, no hay reconocimiento posible de la dignidad humana.

No obstante, la meta de vivir dignamente es una alternativa posible, solamente si existe una alternativa. Si niego la posibilidad de cualquier alternativa, niego al hombre la posibilidad de poder vivir dignamente. De esta manera, le niego su dignidad en todas las formas concretas —y transformo la dignidad humana en un principio abstracto, sin ningún contenido. Está claro: seres humanos que han sido hechos superfluos, y que en consecuencia, se considera como superfluos, ya no tienen dignidad humana; miles de declaraciones no cambiarán este hecho. Los explotados son violados en su dignidad humana, pero al superfluo ni siquiera se le concede una dignidad que pueda ser violada. De

El 'páramo' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres. Prometen el infierno en la tierra, después de haber expulsado de ésta el amor al prójimo, la solidaridad y la religión del amor.

aquí se explica el nombre notable que se usa para designar a todos los movimientos de liberación en el mundo occidental: "¡cáncer!" Yo no puedo recordar un solo movimiento de liberación, tanto en Washington como en Europa, que no haya sido denominado cáncer. Un cáncer que hay que cortar. Esa es la forma en la cual el mundo burgués se relaciona con los movimientos de liberación. La última vez que se habló en América Latina de un cáncer, fue refiriéndose a Nicaragua y al Frente Sandinista. Pero igualmente se lo aplicó en el caso de Libia, de Chile, y antes, creo que fue la primera vez, de Indonesia en 1965. La palabra cáncer sustituyó una palabra que era central para los nazis: parásitos. Esta se refería a los mismos fenómenos. Sustituida por la palabra cáncer, es hoy omnipresente en la represión de los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, y, más allá de ellos, en la represión de cualquier tipo de disidencia.

Si se toma en serio esta relación entre la existencia de alternativas y la dignidad humana, se ve también que la lucha de la sociedad burguesa en contra de cualquier alternativa, para destruirla, es a la vez una lucha para la destrucción de la propia dignidad humana. Al hombre no se le concede el derecho de vivir dignamente. Puede vivir, y vivir bien, si en el mercado logra el espacio para hacerlo. Si no lo logra, el mercado comprueba que tampoco tiene dignidad humana ni derecho a reclamarla. Por tanto, en el proceso de destrucción de las alternativas, y en la producción de sobrantes, se trata de destruir la misma sensación humana de dignidad, en un grado tal que estos seres humanos hechos superfluos, se vean superfluos a sí mismos. Creo que toda la lucha ideológica actual gira alrededor

de eso. Este es el contenido de la guerra psicológica. Creo, también, que la crisis del socialismo ha abierto la posibilidad de llevar esta negación de la dignidad humana hasta su culminación.

Esto no vale únicamente para el proceso de “producción de sobrantes” en el Tercer Mundo. Un proceso parecido se lleva a cabo en el Primer Mundo, aunque a niveles más limitados. En el fondo, la guerra psicológica, que por lo menos en el Tercer Mundo es omnipresente, trata de convencer a los hombres hechos superfluos de que efectivamente lo son —con la consecuencia de destruirse mutuamente, en vez de ser solidarios entre ellos. Creo que el primer autor que describió con plena conciencia este mecanismo, fue Nietzsche. Es sorprendente hasta qué grado sabía que el hombre hecho superfluo tiene que considerarse como tal, para que se destruya a sí mismo —uno al otro⁵.

5 Nietzsche se puede leer como un programa para la sociedad burguesa del siglo XX, primero del nazismo, y hoy del llamado Mundo Libre.

Si el que sufre, el oprimido, perdiera la fe en su derecho a poder despreciar la voluntad de poderío, entraría de lleno en la fase de la desesperación total. . . La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, y lo emplazaba en un orden que no estaba de acuerdo con el poder y el rango del mundo: enseñaba la entrega, la humildad, etc. Admitiendo que la creencia en esta moral se destruya, los malparados ya no hallarían en ella su consuelo y perecerían (NIETZSCHE, Friedrich: *La voluntad de poderío*. EDAF, Madrid, 1981, No. 55, pág. 60).

Es lo que Nietzsche llama el nihilismo activo:

El nihilismo como síntoma de ello, indica que los deshere-

Situaciones de este tipo son hoy visibles en muchas sociedades de América Latina: en la República Dominicana, Honduras, Colombia, Perú, Argentina, etc.

Estos procesos permiten ver que hoy la solidaridad tiene otros rasgos de los que tuvo anteriormente, además de que no hay duda de que ha llegado a tener de nuevo una importancia central. No se trata sólo de llamar a unirse y a ayudar. Se trata de volver a constituir completamente la dignidad humana, negada en su propia raíz. Hace falta aclarar que la negación de alternativas es la negación de la dignidad humana, y nosotros insistimos en esta dignidad.

No se trata de que tengamos la alternativa elaborada en la manga. ¿Acaso el genocidio del Tercer Mundo es legítimo, si la población-víctima no dispone de la elaboración de una alternativa para los países del Tercer y del Primer Mundo? ¿Si en la actualidad no tenemos una alternativa elaborada a la destrucción del Amazonas o del Himalaya, esta destrucción es legítima? Sabemos que esta destrucción del hombre y de la naturaleza tiene que terminar, y es problema de todos buscar la alternativa. El capitalismo se está embarcando en el suicidio colectivo de la humanidad entera. ¿Será legítimo, solamente porque nadie tiene elaborada una alternativa? Hace falta elaborarla.

dados ya no tienen ningún consuelo, que destruyen para ser destruidos: que privados de la moral ya no tienen ninguna razón para 'entregarse', que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren poderío por su parte forzando a los poderosos a ser sus verdugos (*Ibíd.*, pág. 61).

Muchas propuestas de alternativas se han quebrado. Sin embargo, no puedo ver ninguna razón para el triunfo que la burguesía hoy celebra. Cada alternativa quebrada es una pérdida de esperanza de poder escapar al suicidio colectivo que la sociedad burguesa está preparando. Además, las alternativas no se elaboran a la rápida en un congreso o en un escritorio solitario. Cada vez será más difícil elaborar las alternativas, porque cualquier alternativa tiene que incluir consideraciones técnicas, que no deben ser elaboradas superficialmente. No obstante, la burguesía tiene monopolizada la misma capacidad técnica de elaborarlas.

Lo que tenemos que mostrar es que no habrá sobrevivencia humana, si no se encuentra una alternativa al sistema que tan estrepitosamente parece estar ganando. Las alternativas no pueden surgir sino en el caso de que toda la población mundial grite por ellas, porque sabe que las necesita. Las alternativas no se producen como salchichas, para ofrecerlas después. Tiene que existir la conciencia de que sin ellas estamos perdidos. Solamente en este caso se las va a encontrar. Jamás vamos a tener una alternativa en forma de una receta, porque la alternativa no puede aparecer sino en el caso de que la humanidad llegue a saber que la necesita.

A pesar de eso, se conocen los elementos básicos para esta alternativa. Se trata de un nuevo orden económico y financiero mundial, de un orden de los mercados de las materias primas, de la reconstitución de una política económica referente al empleo y la distribución de ingresos, de una política de educación y salud universalistas, y del establecimiento de un orden

ecológico que canalice los mercados de una manera tal que el crecimiento económico respete los límites de la reproducción de la naturaleza a largo plazo. Sin embargo, de eso únicamente puede resultar una alternativa, si es efectivamente asumido por la sociedad para implantarlo en su ejercicio diario del poder.

Actualmente no se puede tratar de una alternativa clasista. Se trata de una alternativa para toda la humanidad. Pero su búsqueda, y la insistencia en ella, sigue siendo un problema de clases. Es una lucha de clases desde arriba, la que impone la renuncia a la alternativa. La burguesía ya no tiene un adversario formado como clase. No obstante, ella sigue siendo la clase dominante que se comporta como en una lucha de clases, aunque ésta sea sólo desde arriba. Se trata de disolver esta posición de la burguesía, para poder discutir y actuar lúcidamente. Si la burguesía no cede en esta su lucha de clase, no habrá alternativa. Ella tiene el poder de destruir a cualquiera, y hoy no hay manera de derrotarla mediante una respuesta a nivel de esta misma lucha de clases. Si ella no cede, iremos al abismo.

Queda solamente la resistencia para llevar a nuestra sociedad un replanteo de sí misma. Quiero terminar con unas palabras de Marek Edelman, uno de los líderes del levantamiento del *ghetto* de Varsovia en 1944: "Mejor es hacer algo, que no hacer nada". Este algo es lo que tenemos que hacer.

¿DE LA DOCTRINA SOCIAL A LA DOCTRINA SOCIAL?

1. Problemática de la doctrina social

Con el nombre de doctrina social nos referimos a un determinado cuerpo doctrinal de la Iglesia católica, que surgió en 1891 con la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII. En ningún momento ha sido una doctrina estáticamente terminada, sino que se ha desarrollado desde entonces de una manera sistemática. A pesar de mantener una continuidad básica, ha pasado por profundos cambios hasta hoy. Estos cambios fueron inspirados por la historia de las sociedades, en las que la Iglesia ha tenido más presencia. En León XIII se nota la influencia del reformismo del naciente Estado burgués; en los años treinta, una relativa cercanía con las propuestas económicas y sociales de los fascismos europeos; después de la Segunda Guerra Mundial una identificación casi total con las propuestas de las democracias liberales de masa de Europa occidental, en las cuales la democracia cristiana jugó un papel decisivo; y a partir del Concilio Vaticano II una apertura siempre mayor a los problemas del capitalismo mundial, especialmente desde la perspectiva del Tercer Mundo y de América Latina como centro de preocupación. Recién en los años ochenta aparece una reflexión sistemática sobre paí-

ses socialistas, que se inspira en la situación polaca en el período de la formación del sindicato Solidaridad y su conflicto con el gobierno socialista de Polonia.

En realidad, el cristianismo occidental, y en especial la Iglesia católica, ha tenido siempre una doctrina sobre la sociedad, aunque esta reflexión se hace sistemática recién a partir de la escolástica medieval, especialmente de Tomás de Aquino. En cierto sentido, su teología ha sido siempre también teología política, aunque este nombre se refiera hoy más bien a una determinada corriente del pensamiento teológico sobre la política. Eso distingue la tradición occidental del cristianismo de la tradición del cristianismo oriental, presente en las iglesias ortodoxas. Allí no aparece una doctrina social, sino que el pensamiento teológico más bien teologiza lo político.

La historia de esta doctrina social en sentido amplio es sumamente diversa. Su constante parece ser más bien la convicción profunda, de que la tierra es de todos los hombres, para que vivan de ella. A partir de allí se formula el derecho al uso de la tierra por parte de todos, lo que implica el derecho de todos a las posibilidades de la vida. Al ser formulada como una emanación directa de la voluntad de Dios y como un derecho natural, esta afirmación es punto de partida de toda la reflexión. Pero esta afirmación no es doctrina, aunque sea su base. La doctrina se pronuncia sobre estructuras políticas en su referencia al derecho natural. Por eso contiene efectivamente un pensamiento político, tan accidentado y tan variado, como lo es la política que se ha llevado a cabo en nombre del cristianismo. Así, la historia de la doctrina es

una historia de luz y de tinieblas, tal como la historia real, a la cual se refiere. Incluso la esclavitud ha sido legitimada en determinados períodos —y períodos largos— por esta doctrina.

Sin embargo, como cuerpo doctrinal cuya validez se sostiene hoy en día, la doctrina social de la Iglesia católica data de la fecha de aparición de la *Rerum Novarum*, aunque se conocen muchos antecedentes, sobre todo durante todo el siglo XIX. Si bien también esta doctrina se encuentra en un desarrollo continuo, no todos los cambios que se introducen tienen igual trascendencia. Hay un período de relativa estabilidad, que va desde la *Rerum Novarum* hasta el Concilio Vaticano II. Sin embargo, a partir de *Gaudium et Spes*, aparecen pensamientos que significan cambios profundos en esta tradición, que irrumpen en esta doctrina coherente y casi arquitectónicamente construida, vigente hasta este concilio. Por lo tanto, podemos referirnos a esta formulación como la doctrina clásica, que era la doctrina establecida. En su formulación nítida de los años cincuenta, es la doctrina que inspira a los gobiernos demócrata-cristianos de la posguerra en Europa.

El Concilio Vaticano II no da una nueva formulación coherente de la doctrina, sino que introduce más bien elementos nuevos, que resultan discordantes para el cuerpo doctrinal establecido. Aunque esta doctrina establecida sigue siendo difundida, ha perdido mucho de su poder de convicción. A partir de los elementos discordantes, en cambio, empiezan a darse nuevas reflexiones sobre la política, sin la aspiración de constituir una doctrina. Surgen la teología política en Euro-

pa, y la teología de la liberación en América Latina, las que buscan una nueva relación con lo político, lo cual resulta incompatible con la doctrina social establecida.

Aparecen así críticas sumamente duras a esta doctrina. Muchas veces prevalece la creencia de que se puede prescindir completamente de una reelaboración de la doctrina en vista de las nuevas perspectivas. Por lo menos en América Latina, se puede decir que la preocupación por la elaboración de una doctrina social, pasó a un nivel secundario, e incluso, desapareció. La crítica de la doctrina social establecida se interpretó como una crítica de cualquier doctrina social de la Iglesia. Al pensar la teología de la liberación teológicamente la realidad política, la propia teología parecía poder sustituir a la doctrina social. Todo el movimiento de las comunidades de base surgió en esta perspectiva. En muchas partes la Iglesia volvió a ser Iglesia de los pobres, y las comunidades podían pensar a través de la teología de la liberación su fe en términos concretos.

Sin embargo, al vivir su fe en términos de su vida concreta, las comunidades tienen que buscar alguna inserción política, entendiendo política en su sentido más amplio. De la fe concreta se derivan compromisos. La liberación no es resultado de la decisión de liberarse solamente, sino que exige una praxis liberadora. Pero una praxis liberadora exige conceptos de referencia. Aunque se las tome de otros movimientos políticos, hay que tener criterios para determinar de cuáles. Si bien no se busca fundar meramente movimientos políticos cristianos, la integración en una pra-

xis política exige criterios según los cuales esta integración se efectúa.

Estos criterios no se desprenden directamente de la teología. Anticipar el reino por la praxis de liberación en esta tierra, puede inspirar la participación política. Pero de por sí no es un proyecto político ni tampoco un criterio preciso para la elaboración de este proyecto. Si bien la doctrina nunca ha tenido la función de elaborar proyectos políticos, sí elabora, a la luz de la fe, los criterios referentes a esos proyectos. Sin eso, una Iglesia de los pobres, identificada con los pobres, resultará marginada de los pobres y consuelo de los pobres en su marginación. Con eso, tanto los pobres como la Iglesia perderían la capacidad de liberación, que es precisamente el centro de la reflexión teológica de su fe.

Esta es la razón, por la que hoy vuelve a nacer una profunda preocupación por la doctrina social, precisamente entre las comunidades eclesiales de base y los teólogos de la liberación. Esta preocupación no elimina la crítica hecha a la doctrina preconciiliar; pero la transforma en el sentido de asumir ahora su reelaboración en función de proyectos políticos de liberación. A este respecto, la publicación de la encíclica *Laborem Exercens* en 1981 marca efectivamente un hito. Mostró que esta reelaboración es posible, y que dentro de la doctrina social hay un espacio para una doctrina alternativa al cuerpo doctrinal preconciiliar. América Latina ha sido seguramente el continente que ha aceptado más positivamente las reflexiones de esta encíclica, y fueron precisamente los teólogos de la liberación quienes la asumieron en alto grado.

Por eso, no se trata hoy de inventar alguna doctrina alternativa a la preconiliar, sino de seguir la diversidad de líneas doctrinales que han surgido a partir de pronunciamientos de la Iglesia y dentro de la cual parece hoy posible una reflexión más profunda de esta doctrina.

No es posible ahora, trazar todo el desarrollo doctrinal en términos históricos. En vez de eso, voy a proceder más bien esquemáticamente, para hacer transparentes algunos cambios básicos. Trataré de sintetizar los esquemas de argumentación y la propia lógica de la doctrina social preconiliar, que sigue aún vigente en muchos ámbitos de la Iglesia católica. A este esquema voy a contraponer otro que surge a partir del Concilio Vaticano II y está presente en *Laborem Exercens*. Dentro de una continuidad básica innegable, formula efectivamente una alternativa de interpretación. Se trata evidentemente de una simplificación, pero el resultado tiene que mostrar que no se trata de una simplificación terrible, sino que sirve para el esclarecimiento de posiciones. Por lo tanto, voy a analizar la doctrina preconiliar primero, para pasar después a la doctrina posconiliar.

2. La doctrina social preconiliar

A pesar de que esta doctrina tiene un desarrollo muy complejo, es posible destacar un enfoque central que se repite en todos los autores y que da una constante dentro de las diversas elaboraciones. Se trata de una especie de esquematismo que subyace en todas

las posiciones. Es algo como un marco categorial, dentro del cual se argumenta. Destacarlo es muy importante, debido a que en la doctrina posconciliar este marco categorial es cambiado. No cambian simplemente las argumentaciones, sino las propias categorías con las cuales se argumenta.

El centro de esta doctrina está en el concepto de la persona. El hombre es considerado primariamente como persona. Se insiste en que no puede ser reducido a ser solamente individuo, y de esta forma, la doctrina se presenta como crítica del individualismo. La persona es un ser social, y no puede ser comprendida sino en esta su relación social. Solamente a través de la sociedad la persona puede perfeccionarse a sí misma. El perfeccionamiento de la persona tiene, por lo tanto, determinadas condiciones sociales, denominadas *bien común*. Son "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de los miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección". (*Gaudium et spes*, 26).

Al insistir en esta relación con el bien común, muchos autores hablan del *principio de solidaridad*. No se trata de una solidaridad introducida por voluntad sino una relación solidaria dada en la existencia humana misma. Hacen falta, acciones de solidaridad porque el hombre ya, existencialmente es un ser solidario. No se puede perfeccionar si no es en sociedad, la que apoya el perfeccionamiento de cada uno.

El bien común sirve a las personas, y las personas, en conjunto, lo aseguran. Por lo tanto, la persona misma no se define por el bien común. Eso es precisa-

mente lo que la doctrina social consideraría como *colectivismo*. El bien común parte de las personas y se refiere a ellas. Pero la persona no se constituye en cuanto tal por el bien común, sino que es asistida por él.

Este análisis de la persona en relación con el bien común, va acompañado por un análisis de la persona que es asistida por el bien común. La persona es concebida extendiéndose hacia el mundo real, o sea, el mundo natural y social. El hombre se hace persona al ser núcleo activo de sus actividades, cuyo origen es autónomo e independiente de él mismo. Dentro de la interrelación solidaria de todos los hombres, toda actividad nace del hombre —y no de la colectividad— y presupone, de esta manera, que el hombre es autónomo. Al tener autonomía, el hombre se afirma como persona. Esta doctrina, por lo tanto, no concibe al hombre independientemente de sus actividades, así como tampoco lo concibe independientemente de su solidaridad.

Sin embargo, en este punto la doctrina da un salto, que posteriormente va a ser importante para la crítica. Afirma, *a priori*, que esta autonomía de la persona que le permite ser libremente el origen de sus actos, descansa en la propiedad privada. Necesariamente, la persona se extiende al mundo, y no lo puede hacer autónomamente, sino por la afirmación de la propiedad privada. Sin autonomía el hombre no llega a ser persona, pero no puede llegar a ser autónomo, sino por medio de la propiedad privada de los bienes del mundo. La persona se extiende al mundo, transformando el mundo en propiedad privada. La relación

social originaria es, por lo tanto, una relación social entre propietarios.

Esta concepción de la persona se vincula con un argumento aparentemente personalista en favor de una determinada forma de organizar la economía entera. Si la autonomía de la persona implica ya de por sí la propiedad privada, esto impone, igualmente, una economía basada en tal forma de propiedad. Si la relación social entre los hombres respeta la autonomía de la persona al respetar a cada uno como propietario privado, la economía capitalista del mercado emana directamente del carácter personal del hombre. Reconocer al hombre como persona, equivale ahora a reconocer la economía capitalista de mercado como única forma aceptable para la organización de la economía. La persona llega a ser autónoma, cuando es reconocida como propietaria en una economía capitalista de mercado. Más todavía la economía capitalista de mercado es la externalización en el mundo externo del carácter personal del hombre. El hombre necesariamente se hace presente por sus actividades en el mundo externo, y lo hace como persona en cuanto lo hace en una economía capitalista de mercado. Reconocer el hombre como persona y aceptar la legitimidad de la economía capitalista de mercado, es una misma cosa. Pero el hombre es libre solamente cuando es reconocido como persona en su autonomía. Así, el hombre no puede ser libre sino en una economía capitalista de mercado.

Aparece así, una secuencia básica que subyace en toda doctrina social preconiliar: hombre - autonomía - propiedad privada - economía capitalista de

mercado - libertad. Cuando esta doctrina habla de la persona, se refiere siempre a esta secuencia completa. La resume en la palabra *persona*. *La economía capitalista de mercado no sirve a la persona, sino que es la existencia social de la persona.* Sirve al hombre, porque lo hace persona. Se transforma en valor eterno, en principio absoluto de la vida social que ni siquiera se puede cuestionar. La persona está por encima de todas las cosas; significa ahora que, al mismo tiempo, lo son también la propiedad privada y la economía capitalista de mercado. Que el hombre tenga también necesidades, es aquí un hecho perfectamente subordinado. No se pueden satisfacer necesidades por la destrucción de la persona, y por lo tanto, cualquier satisfacción de necesidades que entre en conflicto con la economía capitalista de mercado, deshumaniza al hombre. Esa es la consecuencia de este enfoque de la persona.

Ahora, si se concibe el bien común como el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible la mayor perfección de las personas, no nos deben sorprender que uno de los elementos centrales de esta concepción del bien común sea precisamente el respeto a la propiedad privada. Existen muchos elementos que hacen falta para que las personas puedan perfeccionarse y de las cuales la sociedad se tiene que preocupar solidariamente. Sin embargo, la doctrina social preconiliar pone siempre a la propiedad privada, y con ella a la economía capitalista de mercado, entre ellos. Con eso la pretendida crítica al individualismo se diluye en alto grado. Casi es imposible distinguir entre la persona de la doctrina preconiliar y el indi-

viduo de la tradición del pensamiento liberal. Las diferencias son más bien de matices.

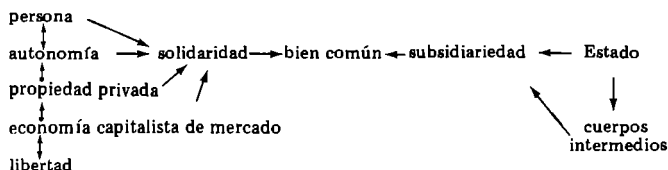
El bien común es ahora la formulación clave a través de la cual se enfoca toda vida social de las personas. Hay un ámbito personal al cual toda la vida social tiene que servir apoyando las condiciones de existencia de las personas. Todo se orienta por ese bien común, cuya clave son la propiedad privada y la economía capitalista de mercado. Aparece así el otro polo de la vida social, que es el Estado. El Estado no es persona, sino institución compuesta por personas al servicio de ellas. No puede tener voluntad arbitraria, pero tampoco ética personal. Como criterio de su acción tiene precisamente el bien común, porque una ética personal sólo pueden tenerla las personas. El bien común formula las exigencias frente al Estado, las condiciones de legitimidad de su acción. El Estado es legítimo si hace efectivo el bien común, pero el bien común es el conjunto de condiciones sociales del perfeccionamiento de las personas. Si no se orienta por el bien común, el Estado llega a ser ilegítimo. En este sentido, se habla de la subsidiariedad del Estado, y, lo que es solamente la formulación al revés, de la anterioridad de la persona al Estado. Pero la persona es necesariamente propietaria. Por tanto, el Estado es subsidiario frente a la propiedad privada, y la propiedad privada es anterior al Estado. Esto implica que el Estado es subsidiario frente a la economía capitalista de mercado, y la economía capitalista de mercado es anterior al Estado. El Estado es legítimo cuando afirma la economía capitalista de mercado, e ilegítimo, cuando no lo hace. Todas estas expresiones son equivalentes en la visión de la doctrina preconciliar.

Eso da al ámbito personal una dimensión que la palabra como tal no tiene. Toda empresa privada es ámbito de la persona. IBM, First Nacional City Bank, United Fruit, Mercedes Benz son presencia de la persona humana en la sociedad. Toda la concentración del capital en la banca privada de hoy no es más que presencia de la persona humana frente a la cual todo Estado es subsidiario. Ninguna persona humana puede tener reclamos frente a ellos, derivados de su ser persona. Ellos son la presencia de la persona en la sociedad. Esta doctrina puede reclamar límites a sus arbitrariedades y hablar de control en este sentido, pero cualquier control es limitado por las condiciones de existencia de estas mismas entidades. Por eso, la afirmación de un posible control es siempre tan tímida que casi no se conocen casos en los cuales esta doctrina haya exigido efectivamente medidas concretas.

Entre este ámbito de la persona y el Estado, la doctrina social ubica los llamados cuerpos intermedios o asociaciones. Al ser confrontada la persona directamente con el Estado, la sociedad se polariza. Son las asociaciones intermedias las que posibilitan el surgimiento de todo el tejido social. Aquí se ubican todas las organizaciones solidarias de las personas, pero no las empresas. Las empresas son de ámbito personal, las asociaciones de ámbito social. Se trata especialmente de sindicatos, colegios profesionales, organizaciones vecinales, etc. Llenan el espacio entre lo personal —que es a la vez lo empresarial— y el Estado. Se orientan por el bien común, y por lo tanto, son subsidiarios frente a la persona. Eso implica que son también subsidiarios frente a la vigencia de la economía capitalista de mercado. Pero son autónomas frente al

Estado, y por tanto, el Estado es subsidiario frente a ellas.

Este es el esquematismo básico de esta doctrina preconciliar. Lo podemos resumir de la siguiente manera:



La primera columna da la implicación completa del concepto de persona. Ese es el *a priori* de todo, lo intocable para toda acción política en la sociedad. Es la formulación del principio eterno, del valor absoluto que subyace en esta interpretación. El bien común, en el centro, formula las condiciones sociales de existencia de esta persona absoluta que formula la exigencia frente al Estado y a los cuerpos intermedios. Del hecho de la solidaridad entre las personas resulta un hecho existencial o —si se quiere— ontológico. Estado y cuerpos intermedios se encuentran en una relación subsidiaria con las personas, formulada por el bien común. Entre ambos, por su parte, rige una relación subsidiaria, porque el Estado es también subsidiario en relación con los cuerpos intermedios.

La forma argumentista es bien evidente. El principio básico consiste en la identificación de la persona

con una institucionalidad específica. El hombre, para ser persona, tiene que tener tales o cuales instituciones, que no son más que réplicas de su ser personal en el mundo social. La persona humana es identificada con una determinada estructura social, para sostener que el hombre sin esa estructura es un ser deshumanizado. Persona y estructura ya no se distinguen; la humanización es idéntica a la estructura. Aparece una verdadera magia estructural que hace desaparecer al hombre en nombre de la persona. Insistiendo en esta identidad entre estructura social y persona, la estructura es transformada en un valor absoluto y eterno, en lugar del hombre. Por tanto, aparecen derechos naturales referidos a estructuras: derecho natural a la propiedad privada, derecho natural al matrimonio indisoluble. Cualquier estructura, que se quiera levantar por encima del hombre, se declara ahora parte esencial de su ser persona. De esta manera, se la exime de cualquier evaluación crítica. En lugar de analizar las estructuras en su conveniencia, se las declara valor eterno y se las deriva de alguna pretendida revelación divina. Y siempre, cuando se establece la identificación entre alguna estructura específica y la persona, se declara la subsidiariedad del Estado y de los mismos cuerpos intermedios en relación con ellas.

Ratzinger dio últimamente un ejemplo de esta manera de proceder. Para insistir en su reivindicación de la escuela privada, la declara simplemente una emanación de la revelación divina, para identificarla así con el ser personal del hombre. Por lo tanto, la deriva como derecho natural y declara al Estado, que no la acepta, infractor del derecho natural absoluto y eterno. Siendo, el Estado subsidiario, tendría que fomen-

tar este derecho natural en nombre de la persona. Si no lo hace, se sale del marco de la subsidiariedad y actúa ilegítimamente. Ratzinger propugna así, el derecho de rebelión.

El mecanismo es obvio, y se puede repetir con cualquier institución específica que la Iglesia quiera imponer. En nombre del criterio de la persona y sus derechos naturales se rechaza la vigencia de cualquier criterio. Sin embargo, al elevar a esta persona hasta los cielos, se denigra al hombre. Cuando la persona se identifica con estructuras específicas, el hombre pierde sus derechos de vida. El hombre ahora tiene que vivir para el sábado, y no el sábado para el hombre. Estructuras divinizadas se levantan frente a él, y exigen adoración. Se cae así en algo que la doctrina siempre dice que quiere evitar. Se cae en la salvación del hombre por las estructuras. Las estructuras salvan, y el hombre no tiene reclamos frente a ellas. La doctrina preconciiliar desemboca, de esta manera, en un simple fetichismo de las estructuras. Desemboca en la anterioridad de la propiedad privada frente al hombre.

3. La doctrina social posconciiliar

La doctrina social posconciiliar arranca desde la Encíclica *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Sin embargo, esta encíclica todavía no elabora un nuevo cuerpo doctrinal. Introduce elementos discordantes con la doctrina preconciiliar, los que son desarrollados en documentos posteriores. Pero ya, en *Gaudium et spes* es perceptible la necesidad de una profunda transformación de la doctrina preconciiliar.

El intento hasta ahora más conceptualizado de formular esta nueva inquietud, en términos de un cuerpo doctrinal transformado, se percibe con más claridad en la encíclica *Laborem Exercens*, publicada en 1981. Por lo tanto, voy a basarme sobre todo en ella para demostrar la línea en la que tal doctrina social parece estar surgiendo.

El cambio ya se hace notar a través de un cambio significativo de las palabras. En el centro de la doctrina preconiliar está la persona; en el centro de la doctrina posconiliar está el sujeto. Se insiste ahora en que el hombre es sujeto de su vida y que, como sujeto, es trabajador. El hombre que trabaja es persona, pero en cuanto persona es sujeto del trabajo, un sujeto que decide por sí mismo.

Este sujeto que decide por sí mismo, es sujeto en comunidad con todos los otros. En cuanto sujetos de su actividad, que ahora es vista como trabajo, todos tienen la misma dignidad. Basurero, intelectual, empresario, obrero, campesino o presidente, todos tienen esta dignidad en cuanto sujetos de su trabajo. El trabajo tiene que servir a la realización de la humanidad de todos y cada uno. Por eso, todos tienen que poder trabajar y derivar de su trabajo un sustento digno. El tipo de trabajo que hacen o el producto que producen, no debe originar la negación de su dignidad como sujetos. Esto es condición para que una sociedad sea humanizada, y lo es por el carácter intrínseco de la solidaridad entre los hombres. Nuevamente se trata de una solidaridad existencial, incluso ontológica. Las muchas solidaridades humanas voluntarias existen en función de esta solidaridad existencial, in-

trínsecamente contenida en la propia subjetividad del hombre.

Esta visión del sujeto es sumamente activa. El punto de partida y ejecutor del trabajo, y a través de éste se proyecta sobre el mundo exterior. Lo hace para transformarlo en productos que sirven a la satisfacción de sus necesidades. El trabajo hace disponible el mundo exterior para un sujeto, cuya dignidad orienta la producción y distribución del conjunto de los productos producidos por el trabajo del conjunto de los sujetos. Pero el propio sujeto —cada uno de los sujetos— es el punto de partida y el punto de llegada de este trabajo.

Este es el concepto de subjetividad que aparece ahora en la doctrina social. Tiene analogías con el concepto de la persona en la doctrina preconciiliar, pero ha pasado por una profunda transformación. Lo que ha pasado al primer plano es el trabajo que el sujeto efectúa para la satisfacción de necesidades. El sujeto se proyecta sobre el mundo exterior, pero ya no en términos de la persona. La persona de la doctrina preconciiliar se proyecta sobre el mundo para transformarlo en propiedad privada, y el punto de vista de la satisfacción de las necesidades es totalmente secundario en relación con esta personalización por la propiedad privada. El sujeto en la doctrina posconciiliar, en cambio, se proyecta sobre el mundo exterior, para transformarlo mediante su trabajo en función de la satisfacción de sus necesidades. La reflexión sobre la propiedad es algo posterior. Por otro lado, la doctrina preconciiliar tiene mucha dificultad para concebir la solidaridad existencial entre los hombres, su necesi-

ria sociabilidad. La doctrina posconciliar la puede establecer por la dignidad de cada uno de los sujetos como sujeto del trabajo y del consumo de un producto producido en una tierra que es de todos. Respetándose mutuamente en esta su dignidad, el producto producido es un producto común. Por lo tanto, rigen relaciones solidarias sobre su producción y distribución.

Eso implica una reconceptualización del bien común. Sigue siendo "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección". (*Gaudium et spes*, 26). Pero el significado de esta definición ahora cambia. En la concepción preconiliar, el bien común afirma la institución específica de la propiedad privada y de la economía capitalista del mercado, a la cual subordina toda la satisfacción de las necesidades humanas. Ahora la relación se invierte, y no se afirma ninguna institución específica. Parte de la satisfacción de las necesidades humanas como criterio insustituible de la organización social. La sociedad tiene que ser organizada de manera tal, que cada uno pueda, a partir de su trabajo, derivar el sustento de una vida digna para sí y para los suyos. *Gaudium et spes* destaca, por lo tanto, "la vida y los medios necesarios para vivirla dignamente" como el elemento que está en "el primer lugar" del respeto al hombre. (*Gaudium et spes*, 27). Con esta valorización de la vida humana concreta ya no es compatible la fijación de una distribución específica como exigencia del bien común. La fijación en una institución específica es sustituida, de esta forma, por un criterio sobre el conjunto de las instituciones, y se habla de la necesaria subjetividad de toda la so-

ciudad. El conjunto de las instituciones tiene que ser conformado de manera tal que esta subjetividad concreta sea respetada.

El bien común, es ahora esta exigencia de conformar el sistema institucional de tal manera que la subjetividad del hombre quede asegurada. Esto implica, indefectiblemente, que la vida y los medios para vivir la dignamente tengan el primer lugar en la vida social, a partir de lo cual el conjunto de la sociedad tiene que ordenarse. No es que se reduce a eso, sino que tiene que ser formado de manera que esta subjetividad concreta tenga lugar en ella.

Eso implica una reformulación del propio principio de la subsidiariedad. Ya no se trata de una subsidiariedad del Estado en relación con el mercado y la propiedad privada, sino de una subsidiariedad de todas las instituciones en relación con la subjetividad del hombre. El Estado no es subsidiario en relación con el mercado, sino que tanto el mercado como el Estado son subsidiarios en relación con el sujeto humano concreto. El sujeto humano es ahora anterior a toda institucionalidad, sea ésta de mercado o del Estado. Se habla, por lo tanto, de la primacía del trabajo del hombre sobre el capital, de la persona sobre las cosas.

La *Laborem Exercens* dice refiriéndose a la sociedad orientada hacia su finalidad expresada en el bien común, como la subjetividad de la sociedad. El camino de llegar a esta subjetividad de la sociedad, lo llama socialización. Pero siempre se trata de una subsidiariedad del conjunto institucional en relación con el sujeto.

En relación con el orden económico, el conjunto institucional se polariza entre plan y mercado. Si ambos son subsidiarios en relación con el sujeto, la relación entre ellos no puede ser de subsidiariedad. Aparece más bien un pensamiento de equilibrio entre ambos. En esta relación equilibrada, le corresponde al mercado el abastecimiento de los mercados particulares, y a la planificación el ordenamiento tal de los mercados; que los grandes desequilibrios macroeconómicos del desempleo y de la pauperización, sean dominables. Se trata del problema de un equilibrio interinstitucional entre plan y mercado que asegure el pleno empleo, una distribución de ingresos que permita a todos una vida digna y un equilibrio ecológico en la relación del trabajo humano con la naturaleza. La planificación tiene que tener un grado tal, que dichos equilibrios sean efectivamente logrados y más allá de esta función de la planificación opera el mercado en el abastecimiento de mercados particulares. Guardando estos límites, tanto del plan como del mercado, la relación entre plan y mercado puede equilibrarse.

Esta nueva visión del equilibrio entre mercado y plan, explica que la doctrina social posconciliar hable de la planificación económica como una función ordinaria del Estado, para salir al paso del peligro del desempleo. Extender este criterio a la distribución del ingreso y al equilibrio ecológico es una consecuencia obvia. Este equilibrio mercado-plan se puede perder en dos líneas. A partir de tal concepción de equilibrio mercado-plan, *Laborem Exercens* habla de la posibilidad de una inversión del orden, que puede aparecer por cada uno de los dos polos. Por un lado, la dogmatización de la propiedad privada y, por lo tanto, del

mercado, que rompe el equilibrio al negar la planificación. Por otro, el apriorismo de la eliminación de la propiedad privada y un exceso de planificación, que lleva a la excesiva burocratización. En ambos casos la encíclica habla del economicismo, que es siempre una ruptura del equilibrio mercado-plan, que tiene que asegurar la subjetividad de la sociedad. Rompiendo el equilibrio en dirección al mercado, negando la planificación, se desarrollan los desequilibrios macroeconómicos del desempleo, de la pauperización y de la destrucción del medio ambiente. Rompiéndolo hacia la planificación, negando el mercado, se desarrollan los desequilibrios del desabastecimiento de los mercados particulares. El bien común, en cambio, exige la búsqueda de una institucionalidad tal, que el equilibrio mercado-plan quede asegurado lo mejor posible.

Se trata ahora de un pensamiento de equilibrios interinstitucionales. Las condiciones de estos equilibrios se formulan a partir de la tesis general de la subsidiariedad del conjunto institucional en relación con el sujeto concreto. La problemática no aparece solamente en relación con el equilibrio mercado-plan. Vuelve a aparecer en todos los ámbitos de la sociedad en la relación entre actividades públicas y actividades particulares. Siempre la actividad pública se legitima a partir de una exigencia universal de la satisfacción de necesidades. El campo de la salud o de la educación son ejemplos obvios. Se trata de actividades que tienen que llegar a todos universalmente, sin ser discriminadas para algunos. Sobre todo, no debe haber una discriminación en función de los ingresos privados de sus usuarios. Eso da una importancia clave a la salud y educación públicas. Solamente ellas pueden llegar a un ser-

vicio eficiente para todos sin mayores discriminaciones. Sin embargo, también son subsidiarias. Pero la salud pública no es subsidiaria de las instituciones privadas de salud, ni la educación pública subsidiaria de la educación privada. La institución salud y la institución educación son subsidiarias del sujeto, en cuyo servicio trabajan. Al interior de estos conjuntos institucionales aparece de nuevo una relación de equilibrio interinstitucional, en la cual el carácter universal del servicio empuja hacia sistemas públicos tanto de salud como de educación, mientras que sólo razones muy particulares pueden justificar instituciones privadas. La razón del servicio universal puede incluso excluir la conveniencia de instituciones privadas.

Eso se repite en relación con las instituciones de beneficencia. También ellas son subsidiarias en relación con el sujeto, que ayuda espontáneamente al otro sujeto. Pero esta ayuda espontánea no es suficiente. Subsidiariamente hacen falta instituciones caritativas, y, de nuevo, la exigencia universal de ayudar a todos lleva a que aparezca un servicio público de beneficencia. Tampoco en este caso el Ministerio de Beneficencia Pública es subsidiario de la institución Cáritas, como institución privada de la Iglesia. Ambas son subsidiarias en relación con el sujeto, que ayuda espontáneamente a su prójimo donde lo encuentre, Pero son necesarias, porque la ayuda espontánea no llega a todas las partes a donde tendría que llegar. Nuevamente la relación entre ellas es de equilibrio, en la que la exigencia universal de apoyo al desgraciado, orienta hacia la promoción de una beneficencia pública, mientras que condiciones particulares rigen sobre la necesidad de instituciones privadas.

En todos los niveles institucionales aparecen problemas parecidos, y según el objetivo concreto, los equilibrios institucionales tienen sus características propias. En el propio campo de los medios de comunicación aparece el mismo problema de la subsidiariedad de la institución a la subjetividad. Cada vez más los medios de comunicación se introducen en la vida subjetiva para aplastarla. Tendrían que ser subsidiarios de la subjetividad y de la vida interna y subjetiva del hogar. También aquí hay un problema de equilibrio interinstitucional. Es bien evidente que es mucho más fácil asegurar esta subsidiariedad en relación con la vida subjetiva en los medios públicos de comunicación que en los medios privados. Ocurre un robo de la subjetividad, precisamente de parte de los medios privados de comunicación que aplastan la vida subjetiva. Por eso hace falta una presencia, por lo menos significativa, de los medios públicos de comunicación.

Este pensamiento en equilibrios interinstitucionales, que reciben su criterio de la subsidiariedad del conjunto institucional en relación con el sujeto, implica también un cambio en las consideraciones sobre la relación entre centralización y descentralización. Muchas veces se identifica, sin más, centralización con intervención de los poderes públicos y descentralización con privatización. La doctrina posconciliar relativiza en muchos sentidos este punto de vista. Los poderes públicos no necesariamente centralizan, pueden precisamente descentralizar. Los mecanismos privados de acción descentralizan a veces, pero en otras, tienden a altos grados de centralización. El equilibrio interinstitucional, por lo tanto, no es un equilibrio entre centralización y descentralización, sino entre po-

los que cada uno tiene en su interior; el problema de la tensión entre centralización y descentralización. Aparece así el problema de la descentralización interna de instituciones centralizadas. Este problema no se soluciona con la privatización. Las grandes instituciones privadas tienen este problema, así como lo tienen las instituciones públicas. Una gran empresa no es una entidad descentralizada por el hecho de ser de propiedad privada. Una administración pública no es necesariamente un mecanismo exclusivamente centralizado, sino que puede ser altamente descentralizado en sus niveles de municipalidad, provincia, etc. Solamente en propiedades privadas muy pequeñas coincide el efecto descentralizador con la propiedad privada. Sin embargo, la propiedad privada de hoy es altamente centralizadora. Tiene muchas veces una capacidad centralizadora mayor que los propios Estados.

Precisamente *Laborem Exercens* se refiere a este problema con el nombre del "argumento personalista". (Nr. 15). Se trata de un argumento preferentemente dirigido, precisamente, a la descentralización en el interior de las instituciones centralizadas. Ya no es un argumento en favor de la propiedad privada, excepto en el caso de la pequeña producción. Es un argumento que insiste en una organización tal de la institución centralizada, que cada uno que trabaja en ella, puede sentirse trabajando "en algo propio". Sin esta descentralización, la institución centralizada corre el riesgo de hacer sentirse a sus trabajadores como meros instrumentos, lo que daña tanto al hombre como a la propia economía.

Recién de esta manera el pensamiento, en términos de equilibrios interinstitucionales, se completa. Orien-

tado por la subsidiariedad del conjunto institucional en relación con el sujeto, se llega al criterio sobre el equilibrio de instituciones públicas y particulares, de plan y mercado. Definido el equilibrio, se vuelve al sujeto por la exigencia de la descentralización interna de las instituciones centralizadas —sean éstas públicas o privadas— para lograr una organización tal, que cada trabajador pueda sentirse trabajando en algo propio. El círculo completo define la subjetividad de la sociedad, que es la exigencia del bien común. No se trata de un proyecto político, sino de un criterio, a la luz del cual los proyectos políticos se orientan humanamente.

Teniendo esta definición del bien común como subjetividad de la sociedad, podemos volver sobre la discusión del concepto de la persona en la doctrina posconciliar. Se descubre ahora la propia subjetividad de la persona. En la doctrina preconiliar la persona no es subjetiva, sino un simple derivado de una estructura de propiedad privada. La propiedad privada sustituye la subjetividad de la persona, con el resultado de que aparece la anterioridad de la propiedad privada al propio sujeto. Eso cambia en la doctrina posconciliar, donde la persona se constituye a partir del reconocimiento del hombre como sujeto. El sujeto es ahora anterior a la persona, la persona se forma en el proceso de reconocimiento del sujeto. Al lograr la subjetividad de la sociedad, se logra estabilizar al hombre como persona.

Que el hombre sea reconocido en su subjetividad, implica que se puede formar autónomamente como persona. En la tradición del personalismo el concepto

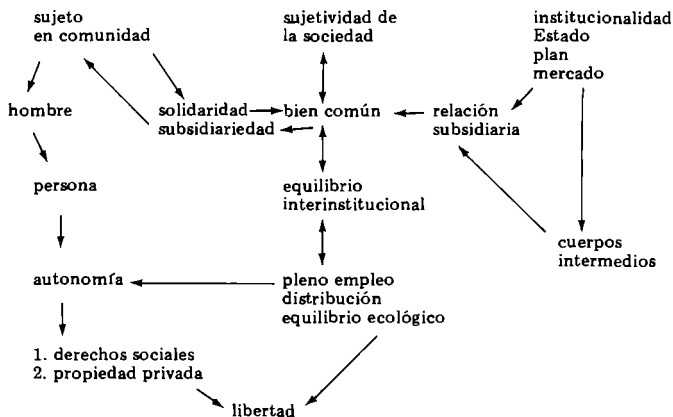
de la persona implica el otro de la autonomía. Para que el hombre sea persona, tiene que ser reconocido en su autonomía. Sin embargo, este reconocimiento de la autonomía de la persona se basa en el reconocimiento de su subjetividad, que se lleva a cabo por la subjetividad de la sociedad. El hombre llega a ser persona en el grado en que puede vivir autónomamente su subjetividad.

También la doctrina preconiliar une el concepto de la autonomía con el de persona. Sin embargo, no toma en cuenta la subjetividad del hombre, en su anterioridad tanto a la sociedad como a la persona. Por lo tanto, hace descansar la autonomía de la persona en la propiedad privada. Entonces, de la necesaria autonomía de la persona se deriva la necesidad de la propia economía capitalista de mercado como su sustento. Sin embargo, tal autonomía de la persona existe para unos solamente porque para otros no existe; así como la propiedad privada capitalista existe para unos, porque no existe para otros. Se trata de una autonomía de la persona, la que es esencialmente elitista e impide un reconocimiento universal del hombre como persona.

Por eso, en la doctrina posconiliar, aparece la persona y su autonomía basada más bien en los derechos sociales de la persona, y no en la propiedad privada. Se trata de los derechos sociales —derechos asegurados por la sociedad orientada por la subjetividad— que surgen del reconocimiento de la subjetividad de la persona: derecho al trabajo, a una vida digna, a la salud, a la educación. Al constituir derechos efectivos,

aseguran la autonomía de la persona y hacen posible que el sujeto humano exista como persona. Como tal, puede ser libre. A la subjetividad de la sociedad, corresponde por lo tanto, una persona autónoma, por el reconocimiento de sus derechos sociales. La propiedad privada deja de ser el sustento básico de la autonomía de la persona, con el resultado de que el reconocimiento del hombre como persona ahora puede ser universal, y no solamente para una élite. Eso no excluye que también alguna propiedad privada apoye la autonomía de la persona. Pero sólo secundariamente, y adicionalmente a las garantías fundamentales contenidas en los derechos sociales de la persona. Eso corresponde al carácter generalmente secundario de los problemas de la propiedad en la subjetividad de la sociedad. Se trata siempre de construir el sistema de propiedad entre sus varias formas de propiedad pública, cooperativa, o privada, de manera tal que sea compatible con esta subjetividad de la sociedad y que la apoye. La subjetividad de la sociedad ya no puede definirse por un determinado sistema de propiedad, sino solamente por el equilibrio interinstitucional que impone las condiciones que el sistema de propiedad tiene que cumplir.

Los propios cuerpos intermedios —siempre vinculados con la autonomía de la persona y su sustento necesario— tienen que ser introducidos como elemento de subjetivización de la sociedad, y un apoyo decisivo para asegurarla. Como tal, siguen siendo subsidiarios del sujeto, mientras el Estado es subsidiario frente a ellos. Esta estructura básica de la doctrina posconciiliar la podemos resumir en el siguiente esquema:



La categoría clave es el hombre como sujeto, que es sujeto en comunidad, lo que se expresa por el principio de solidaridad. Del sujeto en comunidad surge el bien común, que orienta la sociedad a la subjetividad, por los equilibrios interinstitucionales que se constituyen en subsidiariedad al sujeto. Estos equilibrios definen la persona en su autonomía, basada primariamente en los derechos sociales y, secundariamente, en la propiedad privada. De la subjetividad de la sociedad junto con la autonomía de la persona, surge la libertad.

El bien común orienta toda la institucionalidad del Estado, plan y mercado, hacia una relación subsidiaria con el sujeto. De esta manera, la lógica de la subjetividad de la sociedad resulta ser una lógica de las mayorías.

Núcleo central del esquema es el circuito que pasa del sujeto en comunidad al bien común, como equilibrio interinstitucional subsidiario del sujeto en su autonomía, resultando el hombre en su subjetividad como persona.

4. El impacto político de la doctrina posconciliar

Es muy notable el hecho de que la reformulación de la doctrina social, anteriormente analizada, ha tenido muy poco impacto, tanto en la Iglesia católica como en las sociedades, en las cuales esta Iglesia existe. En la misma Iglesia empezó, con la aparición de la doctrina posconciliar, un largo debate de recuperación por parte del sector conservador. Este fenómeno se reforzó, precisamente, después de la aparición de la *Laborem Exercens*, la encíclica del Papa Juan Pablo II. Cuando el Cardenal Ratzinger en su *Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación*, hace referencia a la doctrina social, no lo hace sino en términos de la doctrina preconiliar, mezclándola con algunas palabras claves tomadas de la *Laborem Exercens*, sin transmitir su significado. Si bien esta doctrina posconciliar ha sido asumida por los teólogos de la liberación en América Latina, la jerarquía dio muy poca resonancia a este hecho.

Ciertamente, tomada en serio, la doctrina posconciliar es sumamente conflictiva. Y lo es especialmente frente a la sociedad burguesa actual. Precisamente en la *Laborem Exercens* se puede percibir este hecho. Esta encíclica habla, por un lado, de la subjetividad de

la sociedad, a la cual contraponen la pérdida de la subjetividad en el "economicismo", siendo éste un fenómeno de apriorismo en relación con la estructura económica. Distingue, por lo tanto, dos economicismos: aquel del mercado y el de la planificación. Se trataría, por un lado, de un apriorismo de la propiedad privada, y por el otro, de un apriorismo de la abolición de la propiedad privada. Por la crítica de estos apriorismos, se establece la subjetividad de la sociedad a través de un equilibrio plan-mercado.

Eso implica una crítica tanto a los sistemas capitalistas como socialistas actuales. Sin embargo, resulta que esta crítica se encuentra en las sociedades socialistas con muchas tendencias propias que apuntan en la misma dirección. Por diversas razones —y entre ellas, también la razón de la eficacia económica— las sociedades socialistas actuales están suavizando el apriorismo de la abolición de la propiedad privada y de la planificación, lo que implica una orientación creciente hacia la subjetividad de la sociedad. En las sociedades capitalistas, en cambio, hay una tendencia contraria hacia un apriorismo siempre más absoluto de la propiedad privada. Toda la ideología del capitalismo actual gira alrededor de la concepción del mercado capitalista como *societas perfecta*, que es constituida por este apriorismo de la propiedad privada. Por eso, una afirmación decidida de la doctrina posconciiliar llevaría a un conflicto profundo con el imperio del mundo occidental, y encuentra posibilidades de diálogo precisamente en los países socialistas. Pero la Iglesia es predominantemente una Iglesia del mundo burgués, y dependiente de él. Por lo tanto, habrá necesariamente corrientes muy fuertes para recuperar la

doctrina preconiliar, que además para los nuevos movimientos del tipo del *Opus Dei* y de *Comunio* es la única aceptable. Así, la recuperación lleva a la inmunización de la doctrina posconiliar. Ella subsiste solamente con muchas ambivalencias.

Sin embargo, hay un problema adicional. Cuando se desarrolló la doctrina posconiliar con su concepto de la subjetividad de la sociedad, se pensaba muy poco en las implicaciones de una visión de este tipo. La subjetividad de la sociedad se concebía sobre todo en relación con la economía, y a las críticas de los economicistas y los apriorismos respectivos. Pero esta subjetividad es necesariamente mucho más amplia. Relativiza toda institucionalidad respecto a la vida corporal y concreta del hombre. No puede referirse únicamente a las estructuras e instituciones económicas. La institucionalidad comprende también dos instituciones, cuya subjetividad entra en cuestión: *el matrimonio y la Iglesia*. El concepto de subjetividad implica que no hay ninguna sociedad perfecta. No niega solamente a las instituciones económicas de la planificación y del mercado el carácter de institución perfecta. Lleva implícita la crítica más allá de estas instituciones, para exigir también la subjetividad de las instituciones matrimonio e Iglesia. Si todas las instituciones son subsidiarias en relación con el sujeto concreto, éstas tendrán que serlo también. Ahora bien, el Concilio Vaticano II ya había dejado de hablar de la Iglesia como institución perfecta. Desmistificando la imaginación de la Iglesia como sociedad perfecta, había anunciado la Iglesia más bien como misterio. Ese era un paso importante para extender el principio de la subjetividad a la propia Iglesia. Sin embargo, la po-

sible transformación de la Iglesia chocó con resistencias intraeclesiales mucho mayores que la declaración de la subjetividad de las instituciones económicas. Eso se explica también, porque el primer gran choque entre el Vaticano y la Teología de la Liberación se produjo a raíz de la eclesiología y no de la teoría social. Leonardo Boff había cuestionado la concepción de la Iglesia como *societas perfecta*, y la había enfocado como misterio de la humanidad, siguiendo muy de cerca a la eclesiología del Concilio. Pero ahora ya no había duda de que la declaración de subjetividad de planificación y mercado se iba a extender a la subjetividad de la propia Iglesia. La crítica del poder del capital y del Estado implicaba la crítica del poder de la Iglesia. Como consecuencia, de la reformulación del poder del capital y del Estado, el poder de la Iglesia tenía que reformularse también. En ese momento, la doctrina posconciliar chocó con toda teología conservadora, siendo el actual Papa un representante de esta teología. A los conservadores les vino el *horror vacui*. Eso con más fuerza todavía porque las reacciones, especialmente en Europa y Estados Unidos, hicieron claro que la subjetividad de las instituciones iba a incluir la concepción del matrimonio, que tampoco podría sobrevivir como concepción de una *societas perfecta*, lo que tradicionalmente ha sido así en la Iglesia católica.

Una vez aparecidas estas consecuencias, el punto de vista conservador volvió al poder y empezó a aplacar los logros de la doctrina posconciliar. Por supuesto, no se ha declarado su ilegitimidad ni se la ha anulado; pero la deja lo más marginada posible. Su desarrollo futuro depende, por consiguiente, de un debate

teológico a niveles mucho más profundos de lo que la simple referencia a una doctrina social hace sospechar. Se trata ahora de un debate de toda una teología conservadora centrada en la teología del dolor, del sufrimiento y de la cruz en favor de una teología de la vida, de la nueva tierra y de la resurrección. Se trata de la discusión sobre la vida corporal y concreta como referencia de juicio sobre toda la vida humana.

La impresión de este libro
se terminó en el mes de julio de 1991
en los talleres gráficos de
Editorial CODICE Ltda.
Bogotá, D.E., Colombia

TRES TESIS SOBRE LA SITUACION DEL TERCER MUNDO

1. El capitalismo vuelve a ser capitalismo desnudo; ya no teme que haya alternativas y, por ende, ya no busca compromisos.
2. Para los países del centro el Tercer Mundo es económicamente necesario, pero no hace falta su población.
3. Los países del centro consideran un desarrollo basado en la integración industrial en el mercado mundial, como una amenaza; la deuda externa del Tercer Mundo les sirve como instrumento para regular, controlar y, eventualmente, impedir este tipo de desarrollo.

ELEMENTOS BASICOS PARA UNA ALTERNATIVA:

Se trata de un nuevo orden económico y financiero mundial, de un orden de los mercados de las materias primas, de la reconstitución de una política económica referente al empleo y la distribución de ingresos, de una política de educación y salud universalistas, y del establecimiento de un orden ecológico que canalice los mercados de una manera tal que el crecimiento económico respete los límites de la reproducción de la naturaleza a largo plazo.



EDITORIAL
EL BUHO