

Franz Hinkelammert

Se podría empezar con una inversión de la pregunta inicial por la promoción de los derechos humanos. Podríamos invertir la pregunta: ¿quién promueve la violación de los derechos humanos? Porque también debe haber promotores de la violación de los derechos humanos. Y quizás con bastante generalidad la violación de los derechos humanos se hace en nombre de los derechos humanos. Excepción hecha de ciertos movimientos, sobre todo el fascismo, tenemos que sociedades liberales, democráticas y sociedades socialistas asumen la violación de los derechos humanos en nombre de los derechos humanos; nunca como violación de los derechos humanos. No se declara que los derechos humanos no van a ser respetados. Eso es muy fascista, hasta nazista. Nosotros estamos confrontados hoy no a un fascismo, sino a violaciones de los derechos humanos que sostienen defensa de los derechos humanos. Eso vale para la propia doctrina de la seguridad nacional.

Cuando nosotros hablamos de la promoción de los derechos humanos, hablamos de crimen contra la humanidad. Pues bien, también los que hacen la campaña de

la violación de los derechos humanos lo hacen en nombre de la defensa frente a un crimen en contra de la humanidad. Ahí, desde el punto de vista de ellos, la tortura, la matanza aparecen como un castigo de un crimen en contra de la humanidad: la garantía de los derechos humanos a futuro. Esa es una inversión donde muchas veces las mismas palabras significan exactamente lo contrario de lo que significan en los movimientos de los derechos humanos. Tal inversión nos tiene que preocupar, para poder entender los procesos a nivel político: ¿cómo, a nivel político, son definidos y realizados los derechos humanos?

Tenemos períodos de terror, donde el Estado de Derecho revienta. Pero no revienta así no más; revienta por una lógica que ya en el Estado de Derecho está latente y, de repente, se hace manifiesta. Ello lleva a la automatización de los aparatos de represión; pero éstos funcionan en base a una ideología, a una autocomprensión que ha sido ya formada durante el período del Estado de Derecho. Este terror aparece como una respuesta, como un castigo a un crimen contra la humanidad. El crimen contra la humanidad es el cuestionamiento de la sociedad, de su *nomos* (es la expresión que usa Berger). Es decir, la sociedad se interpreta como el portador de los derechos humanos, y quien la cuestiona comete un crimen contra la humanidad. Visto así, la represión es un intento de recuperar los derechos humanos.

Lo que nosotros, a partir de la promoción de los derechos humanos, percibimos como violación de los derechos humanos, por el otro lado es percibido como castigo de una violación de los derechos humanos. Y solamente así se puede explicar la buena conciencia de los aparatos represivos y su constante insistencia de que están en favor de los derechos humanos.

A partir de esta pequeña introducción, voy a tratar de hacer un bosquejo de la problemática de democracia

y derechos humanos, partiendo de algunas teorías de la democracia que han guiado la constitución y legitimación de los actuales sistemas sociales.

En cuanto a los clásicos, se trata de las teorías de John Locke, de Rousseau y de Marx/Lenin. En cuanto a los sistemas constituidos hoy y legitimados en sus respectivos medios de comunicación y discursos políticos, siguen vigentes las líneas generales de los teóricos clásicos, adaptadas a las situaciones diferentes. Los teóricos reformulan. Eso vale para autores como Huntington o Popper, pero se nota incluso en la propia teoría de la seguridad nacional, que en su intención declarada es también una teoría de la democracia.

1. LOS DERECHOS HUMANOS COMO PUNTO DE PARTIDA

Aunque no parezca en la primera lectura, toda teoría moderna de la democracia es una teoría de los derechos humanos. Parte del universalismo de la igualdad entre los hombres, según el cual todo hombre es sujeto de estos derechos humanos. Este proceso desemboca en una especie de listado de los derechos humanos, como lo tenemos en la Declaración de las Naciones Unidas.

Sin embargo, la teoría de la democracia se centra siempre en la discusión y legitimación de la restricción de la validez de los derechos humanos. Esta restricción, y hasta anulación, se plantea a partir de aquel que viola los derechos humanos. En este proceso los derechos humanos son invertidos. El derecho puede proclamar: la vida humana es inviolable. Frente al asesino, que viola este derecho, aparece su violación legítima: en caso extremo, la pena capital. Como hace falta un poder para ejecutar tales castigos a los violadores de los derechos humanos, aparece un poder político con el derecho de suspender la vigencia de los derechos humanos para aquellos que los violen.

Derechos humanos, poder político (o Estado) y suspensión de los derechos humanos para los violadores, forman, por tanto, una unidad en todas las teorías de la democracia. En esta misma unidad se basan los procedimientos electorales democráticos, que en las teorías de la democracia juegan muy poco papel. Nunca son la legitimación última. El mecanismo electoral siempre es visto más bien como un instrumento para asegurar que el Estado pueda suspender o violar los derechos humanos solamente de aquellos que los han violado.

2. LA JERARQUIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Junto con el argumento anterior, aparece siempre otro. Lo podemos derivar del hecho de que el conjunto de los derechos humanos es un listado de normas, que nunca puede ser realmente completo. Un ejemplo para tal listado es, precisamente, la Declaración de las Naciones Unidas. Tal listado conlleva un problema evidente. Se puede sustentar que, nunca y en ningún lugar, todos estos derechos pueden ser cumplidos cabalmente. Siempre hace falta limitarlos en algún sentido. Por tanto, tampoco para aquellos que (según punto 1) no han violado ningún derecho humano estos derechos valen indiscriminadamente. La razón consiste en que el cumplimiento de un derecho interfiere o puede interferir con el cumplimiento de otro. Cuanto más se insiste en el cumplimiento irrestricto de un derecho, se está más obligado a limitar el cumplimiento de otros.

Aparece, por tanto, el problema de la jerarquización de los derechos humanos. Este tiene que determinar cuál de los derechos es preferible en el caso de conflicto entre la vigencia de varios. Hay que definir el derecho humano fundamental, a partir del cual todos los otros son interpretados como secundarios, en el sentido que tienen que ser interpretados o limitados en función de la

vigencia de este derecho clave, muchas veces consagrado en términos de derecho natural.

Dado el hecho de que todas las acciones humanas tienen como condición de su factibilidad un determinado acceso a bienes materiales, este derecho humano fundamental o principio jerárquico es, en todas las teorías de la democracia, un principio de regulación del acceso a la producción y distribución de los bienes, sean estos bienes producidos o no.

De esta manera, la propiedad privada, la propiedad socialista —en sentido de propiedad pública— y el derecho de todos a participar en la producción y distribución de los bienes se transforman en principios de jerarquización de los derechos humanos. Por lo tanto, las diferentes teorías de la democracia se distinguen entre sí, de acuerdo a sus diferentes principios de jerarquización. Pero no hay ninguna que no considere como tal principio de jerarquización la norma básica que regula el acceso a la producción y distribución de los bienes.

Aparece ahora el cuestionamiento de este derecho de propiedad como crimen contra la humanidad; porque quien cuestiona este derecho, que es la raíz de todos los derechos humanos, cuestiona todos los derechos humanos. Quiere destruir a todos los hombres; por lo tanto, toda la humanidad tiene que reaccionar en contra de él para resguardar los derechos humanos.

Luego, sea Estado de Derecho o Estado de Terror, el principio de jerarquización hace que el cuestionamiento de la sociedad aparezca como crimen en contra de la humanidad.

Un proceso parecido lo vamos a tener en sociedades socialistas, en cuanto que ellas también radican esta jerarquización en un principio de propiedad. Porque, bajo este punto de vista del mecanismo de agresión, es diferente que se trate, por un lado, de la propiedad privada,

y por otro, de la propiedad pública. Ahora, aparece todo cuestionamiento de la propiedad pública como cuestionamiento de los derechos humanos. Por lo tanto, también la sociedad socialista tiene que limitar el Estado de Derecho.

En cada uno de estos casos, a través de la jerarquización y a través de la interpretación del derecho de propiedad, se transforma el cuestionamiento de la sociedad en crimen contra la humanidad y, por lo tanto, el impulso de los derechos humanos actúa ahora en contra de aquel que cuestiona la sociedad, y el afán del derecho humano se transforma, o se puede transformar, en violación del derecho humano de aquel que está cuestionando.

3. EL PROGRESO ECONÓMICO COMO FUENTE DE LEGITIMACIÓN DEMOCRÁTICA

Siendo la regulación de la producción y distribución de los bienes el principio de jerarquización de los derechos humanos, el progreso económico producido por el trabajo humano adquiere una importancia primordial. La producción y distribución de los bienes no son vistos en términos estáticos, sino dinámicos. El principio de jerarquización adquiere el significado de garante del progreso económico a través del trabajo humano; progreso que puede compensar en el futuro las limitaciones de los derechos humanos de hoy y que legitima la imposición de un determinado sistema social. Relaciones sociales de producción y progreso se identifican y se transforman en el mito de una vigencia de *todos* los derechos humanos en el futuro, a condición de que se acepte su limitación en función del principio de jerarquización hoy.

Este mito del progreso también es común a todas teorías de la democracia y da el impulso dinámico y agresivo a los sistemas sociales legitimados. Cuanto más

se subraya este mito, tanto más se pueden legitimar las restricciones o violaciones de los derechos humanos hoy, en función de una vigencia irrestricta de todos los derechos humanos en el futuro. Este mito ya lo encontramos en la colonización, que entrega al conquistador liberal el derecho ilimitado sobre todos los recursos del país conquistado, en nombre de su mayor capacidad de aprovecharlos para bien de la humanidad. Aparece por la primera vez, esta forma agresiva, en John Locke, pero pasa posteriormente por muchas transformaciones para llegar, al fin, hasta la economía socialista staliniana. La vigencia de este mito pasa, por tanto, más allá del sistema social burgués y surge con igual rigor y agresividad en el sistema socialista de determinado tipo.

4. DERECHOS HUMANOS. ESTADO Y SUSPENSIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

La anterior unidad entre derechos humanos, acción represiva del Estado y suspensión o violación de los derechos humanos por el Estado se amplía en cuanto introducimos el análisis del principio de jerarquización de los derechos humanos. Ahora la plantearemos a partir de la vigencia del principio de jerarquización. Aparece entonces el crimen político a través de la acción política que pone en duda la vigencia del principio de jerarquización.

En cuanto el principio de jerarquización es presentado como aquel elemento que garantiza, en cualquier momento y lugar, el mayor grado de respeto a los derechos humanos, sea en el presente o en el futuro, la crítica o cualquier ataque a este principio de jerarquización se transforma en un "crimen de lesa humanidad", que justifica la suspensión o violación de los derechos humanos de aquel que comete este crimen. La humanidad se defiende de la inhumanidad. De nuevo ocurre

una inversión de los derechos humanos. Tienen validez para aquellos que aceptan su jerarquización correspondiente, pero dejan de ser válidos para aquellos que la agredan.

A la luz de esta inversión ideológica de los derechos humanos, nuevamente el mecanismo electoral es secundario. Prima el principio jerárquico que decide *a priori* cuál resultado de las elecciones es legítimo y cuál no. Las elecciones no son más que decisiones secundarias sobre el proceder político *dentro* de un sistema social dado, pero jamás son un mecanismo legítimo para determinar tal sistema. Y ello, porque el principio de jerarquización de los derechos humanos es derivado *a priori* y no está sujeto a decisiones electorales. Este hecho lo destaca más marcadamente Rousseau, cuando distingue entre voluntad general y voluntad de todos, pero es igualmente decisivo en todas las otras teorías de la democracia.

Así se explica la poca importancia que dan las teorías de la democracia a los mecanismos electorales. Se dedican más bien a la justificación de la suspensión de los derechos humanos y, por tanto, de la suspensión de los derechos democráticos de aquellos que se orientan por un principio de jerarquización distinto. Las teorías de la democracia son teorías de la no-democracia, porque giran todas alrededor del problema de determinar quiénes son sujetos democráticos y quiénes no lo son.

Expresado en términos de elecciones, las teorías de la democracia presuponen mecanismos electorales, pero, fundamentalmente, deciden quiénes son ciudadanos confiables y, por consiguiente, con derechos democráticos, y cuáles resultados de las elecciones son legítimos. Definen el sistema social y, en función de éste, eligen a los electores y a los resultados tolerables de las elecciones.

Por tanto, el Estado, antes de ser elegido el gobierno, elige a los ciudadanos y lo que pueden elegir.

5. EL ESQUEMA DE AGRESIÓN RESULTANTE

Es evidente que tal esquema conlleva una agresividad social muy aguda. En la medida en que la oposición al principio de jerarquización (que determina a la vez las relaciones sociales de producción y el sistema de propiedad) es vista como crimen de lesa humanidad, la suspensión y violación de los derechos humanos de los opositores es legitimada. Surge la consigna "ninguna libertad para los enemigos de la libertad", de los jacobinos, hoy revivida especialmente por los popperianos. Si todo el género humano está en cuestión, ningún derecho humano puede ser respetado. Eso es la consecuencia de la cual ninguna teoría de la democracia hasta hoy día ha podido escapar.

De esta manera, todas las decisiones políticas están limitadas *a priori*. Cualquier guerra, es guerra justa; cualquier violación de los derechos humanos, es justa. Y en el horizonte aparece la guerra antisubversiva total, que se legitima por los propios derechos humanos.

El esquematismo indicado demuestra una inversión de los derechos humanos, que los transforma precisamente en un motor de agresión en contra de los derechos humanos. Cuanto más se habla de derechos humanos, más legitimidad se adquiere para violarlos.

6. LA DISCUSIÓN

Las reflexiones anteriores son muy sumarias, pero espero que puedan demostrar que hay una línea de política de derechos humanos, que desemboca constantemente en su violación intencionada. Por un lado, puede ser considerada como una línea común a diferentes sistemas sociales, porque recurren a un formalismo común. Por otro, hay diferencias según los sistemas sociales, porque dentro del formalismo común éstos tienen principios de

jerarquización diferentes. En cada caso, son otros los derechos humanos priorizados y, por tanto, otros los derechos humanos considerados como secundarios y, en determinado momento, violados.

No creo que haya una solución simple para el problema. Como cualquier sistema social tendrá que jerarquizar los derechos humanos, tenderá a producir las inversiones analizadas. No obstante, una política adecuada de satisfacción de necesidades, en términos de una organización tal del sistema social que cada uno pueda asegurar, a través de su trabajo, una vida digna para sí, podría permitir una relativización de los mecanismos de agresividad.

Ahora, en la promoción de los derechos humanos, el problema de la propiedad casi no juega ningún papel. Los movimientos de promoción de los derechos humanos no se preocupan de propiedad privada o propiedad pública. Cuando Amnesty International acusa de violación de los derechos humanos, no va a acusar que alguien fue expropiado sin indemnización. El sujeto ya no es visto a través de la propiedad, sino que se habla del sujeto concreto, que tiene que vivir, y que tiene que tener su integridad, y tiene que tener la libertad de vivir su proyecto de vida. Y para vivir su proyecto de vida, por supuesto tiene que satisfacer sus necesidades. Ahora se juzga a partir de este sujeto concreto la institucionalidad.

Yo creo que es el punto de vista correcto, pero todavía no es la política, y no es un proyecto político.

Nos falta determinar qué sociedad hace eso, por qué esta sociedad tiene que instituir un sistema de propiedad. Ella tiene que organizar la propiedad, porque tiene que organizar el acceso a los bienes, tiene que distribuir, tiene que asegurar trabajo, y eso tiene que hacerlo en términos de sistemas institucionalizados de

propiedad, frente a los cuales, de alguna manera, estos mecanismos de crimen ideológico volverán a aparecer.

Yo no me atrevo a decir: ésta es la sociedad. Dudo que pueda ser una sociedad fundada en la propiedad privada, pero tampoco sería una sociedad que, *a priori*, condena la propiedad privada. Tiene que ser una sociedad que enjuicie los sistemas de propiedad según las vivencias del hombre concreto. ¿Cómo organizar eso? No sé.

Yo quiero solamente hacer ver el problema. La condena de los que violan los derechos humanos hay que complementarla con un análisis de lo que hacen, de lo que creen hacer. Tenemos que estudiar las estructuras políticas en cuanto a la determinación de los enemigos y en cuanto al legítimo tratamiento de estos enemigos.

COMENTARIO

PEDRO MORANDE:

—Yo creo que la lógica de la exposición es implacable; es completamente correcta. Revela, a mi juicio, un punto básico que se mencionaba en la mañana: la necesidad de distinguir el doble polo de la cultura y sistema.

Esta es la lógica del razonamiento moderno, que es, en rigor, una lógica sistémica. O sea, todo sistema, cualquiera sea, político, económico, etc., se tiene que constituir sobre una prohibición; ese es el sentido del *nomos*. Y todo es permitido en el sistema, hasta que se cuestiona esa prohibición original, que lo funda. Y en este sentido se produce aquella inversión de que habla Franz: en la medida que se cuestionan los derechos humanos que son el *nomos* fundante, se castiga violando al violador. Franz ha analizado muy bien esto, a propósito de Hob-

bes y del Leviatán; como el Leviatán es una especie de versión secularizada del concepto de cuerpo místico de la Iglesia, fuera del Leviatán no hay nada; hay caos, hay individuos ilusorios, hay naturaleza y, por tanto, lo que sucede en la vida social y en relación a los derechos humanos está en la lógica de este sistema que se auto-constituye.

Lo interesante es ver que todas las ideologías modernas siguen este mismo patrón, porque en el fondo reflejan, así como representan a nivel ideológico, lo propio que ha sucedido con los sistemas reales. Para referirnos al caso más actual, el neoliberalismo: la perspectiva básica de ellos es "constructivista" también, es decir, sólo se puede construir el sistema, o los derechos humanos, o el sistema general de la reflexión, desde sí mismo. Esta es una tendencia que, a mi juicio, cristaliza ya con la Ilustración y se desarrolla especialmente a partir del siglo XIX con la disociación de las distintas disciplinas, que se da con motivo de la ruptura con la metafísica. Las ciencias humanas y la reflexión sobre la vida social intentan hacerse constructivistas a partir de conceptos como división social del trabajo o propiedad, sin recurrir a la metafísica, incluso en rechazo a la metafísica. La única forma de hacerlo es desarrollar todo un análisis a partir del concepto de racionalidad formal, o sea, maximización de "medio-fin", y cayendo en este circuito de autovalidación tautológica de los sistemas.

Yo no sé, por supuesto, cómo se puede superar el problema; creo, en el fondo, que no tiene solución, porque es tautológico. Basta que cualquier grupo suba al poder para que obligadamente tenga que repetir esta definición, lo desee o no; es un problema ajeno a su formación, a su ética, a su buena voluntad. Es una lógica que se impone.

Entonces podría decir que hay dos planos: en el plano de la vida social como tal, opera esta lógica de represión

al que viola los derechos humanos; y en el plano económico, funciona con la productividad del trabajo. El incremento constante de la productividad del trabajo es lo único que mantiene el sistema cerrado, lo hace coherente.

Mi pregunta es cómo se rompe este círculo. Y ahí me parece que tiene sentido distinguir entre el polo sistémico y el polo de la cultura. Al hacer esta distinción podemos darnos cuenta de la modernidad o del proceso de modernización, como un proceso concreto en el cual la cultura intenta definirse sistémicamente; o sea, en que la cultura trata de ser subordinada.

La diferencia entre la persecución a la brujería y la persecución actual a los derechos humanos, no es que haya una agresividad de otro nivel, es que ahora es sistémica. Antes podía ser marginal, en el sentido de que el sistema como tal no se constituía sobre la base de la persecución a la brujería; era más bien una tendencia que podríamos llamar cultural, en relación con el anti-semitismo.

Me parece que uno puede salir de este círculo en la medida que pone este otro polo, que es un polo que no se reduce al sistema, aunque, por supuesto, está muy conectado. Pero lo propio del mundo moderno y de la constitución del mundo moderno es tratar de hacerlo equivalente al sistema. En otras palabras, me parece que el problema nuestro es la relación entre estructura y valores. Si acaso los valores se pueden reducir a la estructura o el valor tiene alguna realidad, algún nivel de existencia que trascienda la estructura, tal vez independiente incluso respecto de la estructura en cuanto a su constitución.

El mismo Franz señalaba esta idea de un sujeto concreto anterior, por ejemplo, a la decisión de un sistema de propiedad. Eso ya supone la existencia, más allá de la estructura o fuera de ella, de un polo que permite,

justamente por su trascendentalidad frente a la estructura, realizar una evaluación, una crítica.

Entonces la pregunta básica es si acaso el valor tiene que ser definido desde la estructura (que me parece ser la tendencia de la ideología moderna y del sistema moderno), o sea, a partir de la productividad del trabajo, fundamentalmente, o es posible constituirlo en términos anteriores. Yo no sé cuál es la respuesta, pero sí sé que si es posible o no constituirlo con anterioridad a la decisión de la estructura, depende de la reconciliación de las ciencias positivas con la filosofía y la metafísica. Porque ¿cuál es la tendencia actual de los promotores de los derechos humanos y, en general, de quienes tienen una postura alternativa ante los sistemas? Se da una especie de lo que en términos teológicos podría llamarse fideísmo. Es decir, a partir de una convicción primera, que puede ser por la interpretación de un texto bíblico por ejemplo, o en términos seculares a partir de alguna convicción más o menos irracional, se enjuicia la realidad concreta y se la trata de interpretar a la luz de esa convicción primera, pero sin ninguna mediación entre esa convicción y el análisis de la realidad. En cierta manera es una especie de repetición a escala moderna de los movimientos quiliásticos de la rebelión en la época de la Reforma: a partir de una visión del milenio o de la inminencia de la revelación del espíritu, intentaban la constitución directa y pura del orden. Como ello no tenía viabilidad política, o bien eran reprimidos brutalmente, o bien se autodisolvían.

Yo veo, en las contestaciones actuales contra la violación de los derechos humanos, esta actitud milenarista, que yo la englobaría en una especie de fideísmo, sea religioso o secular, que prescinde completamente de las mediaciones racionales. En el fondo, refleja muy bien la situación que Franz describe en tanto lógica sistémica. Pareciera que la única posibilidad de contestar a la ló-

gica sistémica es una postura que, en última instancia, puede ser irracional. Por ejemplo, la Iglesia actualmente ha desarrollado mucho la línea de la dignidad de la persona humana, pero lo hace desde una perspectiva cristocéntrica, a partir de la revelación. Esto está muy bien en su función, pero sin las mediaciones de la filosofía no va a tener ninguna viabilidad política. Nunca va a lograr transformarse en un proyecto político capaz de superar un esquematismo sistémico, un esquematismo estructural. O sea, a esta visión cristocéntrica le falta también la mediación con la filosofía y la ciencia positiva hasta llegar a una interpretación de las condiciones concretas.

Yo creo que el problema habría que verlo en el dilema de la modernización en América Latina, y en qué medida esa modernización altera, o rompe, o redefine la tradición cultural de América Latina, que es, por supuesto, anterior.

Sobre este punto he hecho algunos trabajos que intentan analizar datos empíricos sobre América Latina, y me encuentro con dos cosas que quisiera destacar.

Primero, el problema de la acumulación: no existe en la tradición latinoamericana, hasta los planes de modernización en los años 30, la lógica de sacrificar el presente por el futuro; o sea, como la promesa de un futuro mejor, en contra del presente. Encuentro más bien lo contrario: el sacrificio como fiesta y como gesto dilapidatorio por un lado, versus el sacrificio como ahorro ascético, como acumulación en el sentido de la sociedad occidental. En la tradición cultural nuestra hay indicios suficientes de la presencia de este gasto y esta fiesta, en el sentido de realización del presente; incluso a veces de manera trágica como eran, por ejemplo, los sistemas sacrificiales aztecas. Pero, en todo caso, hay una idea y una legitimidad del presente sobre la idea del futuro y, por

tanto, un punto de conflicto o de desajuste con la legitimidad moderna de los derechos humanos.

Y el segundo punto que quería mencionar es la diferencia con las ideologías modernas europeas, de que todos nacen iguales. Son muy pocas y son muy tardías las ideologías igualitaristas, o que parten de la igualdad como un elemento básico. Más bien, y eso lo constatamos en la vida diaria, aquí la oligarquía nunca ha justificado su poder en términos de la igualdad; al contrario, la desigualdad está a la vista y sin ninguna vergüenza.

Me parece que el sujeto de la desigualdad, en el caso latinoamericano, fue el mestizo. El mestizo es hijo de un acto de violencia, y es el fruto no deseado del encuentro europeo-americano, pero que, a poco andar, va desarrollando sus propias maneras de autorreproducirse. Ante el impacto de las ideologías modernas se produce un proceso de diferenciación dentro del mestizaje, hasta que surge la figura del criollo, que es por naturaleza un mestizo, pero blanqueado culturalmente. Es decir, se constituye mediante un proceso de diferenciación con el mestizo, asimilando la ideología de la modernidad europea. Es un sujeto abstracto, porque no es un sujeto del encuentro real hispano-aborigen, sino que es un sujeto inventado, sobre un pasado también inventado. Y ese es el sujeto que, a partir del siglo pasado, recibe la ilustración europea y constituye nuestra nacionalidad.

Este criollo asume esta lógica sistémica, pero al precio del ocultamiento del mestizo, que es el sujeto cultural real del encuentro europeo-americano.

Me parece que si uno asume el punto de vista de la cultura, o por lo menos deja abierta esa posibilidad, puede adquirir una visión sobre el proceso de modernización y la lógica sistémica y verlo como un proceso histórico, que tiene una dinámica en Europa y tiene otra dinámica en Latinoamérica. Y si en Europa es un problema resuelto, en América Latina se mantiene esta

tensión del mestizo y del criollo. El criollo intenta constituirse como sujeto, pero no puede, porque es un sujeto abstracto. Incorporando esto, me parece que la promoción de los derechos humanos de alguna manera va a tener futuro y viabilidad política, en la medida que rescate a este sujeto real de la historia latinoamericana. Al decir sujeto real digo: sujeto cultural.

En síntesis, trascender la lógica sistémica expuesta por Franz, significa desarrollar una visión sobre la modernidad, en conjunto y en un sentido histórico. Entonces la pregunta ¿qué sociedad queremos? es una pregunta que hay que contestar unida a esta otra: *¿qué sociedad podemos hacer?*

Yo creo que el camino podría ser recuperar la cultura latinoamericana, y especialmente la cultura de este sujeto real, aplastado por el criollo, para ver, a partir de ese sujeto histórico concreto, qué cosa es posible hacer, qué viabilidad política puede tener una cultura de este tipo. De lo contrario, vamos a seguir aprisionados en esta lógica sistémica que, con diferentes ideologías o matices, reproduce los mismos problemas que estamos viviendo.

DEBATE

J. ANTONIO VIERA GALLO:

—Yo creo que el problema que coloca Franz es un problema que no tiene solución, porque es el problema del Derecho. Lo que tú dices es que el Derecho tiene en sí, siempre, una dimensión de coacción. Y eso va a ser siempre así. Creo que esa es una cosa que no es propia sólo de la sociedad moderna; me parece que es algo conatural a la historia conocida hasta hoy.

Ahora, el punto que hay en tu trabajo y que es muy justo, pero que yo no sé cómo resolverlo, es la tendencia a decir: hay que superar eso; esto no puede ser. O sea,

hay un cierto grado de injusticia consustancial al Derecho, que es preciso superar. Lo que está ahí latente es la idea de la sociedad sin Estado, o una sociedad sin Derecho, o como diría Marx, una sociedad donde no hubiera más una norma igual para situaciones desiguales. Claro, eso es una utopía.

Ahora, el problema es que nos movemos en un período en que todo esto es relativo y, por tanto, tenemos que habernos con el Derecho. Entonces no es justo decir que todas las situaciones son iguales. Yo creo que cuando ya caemos en el plano de lo relativo, realmente hay diferencias sustanciales entre el Derecho en una sociedad totalitaria, por ejemplo, y el Derecho en una sociedad democrática, aun cuando las dos castiguen al asesino, y aun cuando en las dos haya quizá pena de muerte. Pongamos un ejemplo, las sociedades democráticas de Europa Occidental: en el caso de Italia existe un mayor respeto de ciertos derechos humanos que en Alemania, por ponerlo en términos relativos. Entonces uno puede hacer un juicio histórico y decir: aquí esto es mejor que acá. Y en el caso de una comparación más amplia, puede decir lo mismo con los países socialistas: mientras en los países socialistas se respetan más los derechos sociales y económicos, se respetan menos los derechos civiles y políticos. Ya no es un juicio que se mueve a un nivel de abstracción muy amplio, donde pareciera que todas las formas históricas al final pudieran ser iguales. Y es a este nivel donde uno construye el pensamiento y la teoría del Estado y la democracia; teoría que supone que tiene que haber Estado, que tiene que haber formas de gobierno, que tiene que haber formas y grados de represión, que habrá delincuentes, que tienen que haber consensos y disensos, y ese es el problema del Derecho. Hay una injusticia radical, eso es evidente, pero que es consustancial a nuestro ser, por lo menos en un largo período histórico.

Esto queda claramente visualizado cuando uno pasa al derecho internacional, porque el mismo ejemplo que tú das para el derecho interno, si tú lo pones en el campo del derecho internacional o de la guerra, tú tienes que hoy día se ha creado una situación en que es más que posible la destrucción total del "enemigo" por las armas nucleares. A partir de esa nueva situación se construyen también nuevas normas jurídicas, que siempre son relativas.

Lo que quiero decir es que es muy difícil moverse a ese nivel de abstracción, si después no se pasa a otros niveles de mayor concreción para juzgar cada situación. Y es en esos niveles más relativos donde se juega el problema fundamental de los derechos humanos.

Lo otro que aparece en tu trabajo, es que los derechos humanos, tal como están hoy día garantizados en el derecho internacional, señalan ciertos parámetros fundamentales, no me atrevo a decir de un proyecto político, pero por lo menos ciertas orientaciones generales de organización de la sociedad. Si uno toma los derechos políticos y civiles, por una parte, surgidos de la Independencia de los EE.UU. y de las revoluciones europeas; si uno toma los derechos sociales y económicos surgidos de la revolución rusa; y si uno toma todos los derechos de los pueblos a partir del proceso de descolonización, todo lo cual está hoy día estructurado en normas con carácter imperativo para los gobiernos, hay ahí verdaderamente el germen de una suerte de nueva organización social, donde la propiedad no es lo esencial y donde se colocan muchos temas que dicen relación con otros problemas.

Es cierto que se plantea de nuevo el problema de la jerarquización; sería muy utópico que todo esto se pudiera realizar en forma universal e inmediata. Eso habrá que verlo como un problema histórico y político.

Yo creo que los movimientos de derechos humanos debieran tomar el derecho internacional como un punto de referencia, porque eso es una cosa aceptada por todos los gobiernos, aunque sea formalmente. Son normas muy progresistas para lo que es la realidad internacional y la realidad política de los Estados hoy día, y que dicen relación con formas de gobierno, con formas de satisfacción de necesidades básicas, con formas de participación política, de respeto a la integridad de las personas.

El problema de los movimientos de derechos humanos es que hasta ahora se han centrado casi exclusivamente en los derechos civiles y políticos, como en el caso de Amnesty, el derecho a la libertad de conciencia. Pero falta una fuerza en lo que son los derechos sociales y económicos. En eso no hay un Amnesty Internacional de los derechos sociales y económicos. Existe poca conciencia de los derechos humanos en su integridad; de lo que podrían ser los derechos de autodeterminación de los pueblos y de lo que de ahí se deriva. Poco se habla de la carta de los derechos y deberes de los Estados; o de la declaración de Argelia de los derechos de los pueblos. Pero si los organismos de los derechos humanos se esforzaran por ampliar su visión a lo que son los derechos humanos en su globalidad, yo creo que habría ahí un parámetro para moverse con una cierta orientación básica.

Ahora, un comentario a lo que decía Pedro: yo estoy muy de acuerdo en muchas cosas, pero noto una tendencia a buscar una nueva síntesis, que iría desde la metafísica hasta la ciencia, o desde la fe hasta la ciencia empírica. Yo creo que hoy día eso es imposible. No sé tampoco si sea positivo. Creo que la fragmentación de la sociedad moderna es tan grande, que incluso la capacidad de síntesis política se ha perdido; no existe más el sujeto político capaz de sintetizar, desde las deman-

das feministas hasta las demandas de la racionalidad del trabajo, hasta las demandas ecológicas, y las demandas de la clase obrera. Ahora, si además queremos hacer una especie de síntesis cultural que tenga ingredientes de ciencias y filosofía, a mí me parece una tarea ímproba, imposible, y no sé si positiva; porque si se lograra institucionalizar esta síntesis, ahí está el germen del absolutismo de nuevo y, por tanto, del terror. Creo que es mejor cierto grado de fragmentación; o sea, que nos acostumbremos a vivir en un mundo con distintas racionalidades, distintas lógicas fragmentarias.

ANDRES DOMINGUEZ:

—A mí me pareció bastante sugerente el trabajo y la exposición, porque nosotros no tenemos siempre la misma posibilidad de reflexionar como en este instante, con cierta tranquilidad, los hechos que vivimos en la vorágine diaria, en las instituciones de derechos humanos.

Hemos visto que los derechos humanos se juegan en una tensión entre los derechos propiamente tales, referidos a la identidad de las personas y el derecho a la libre determinación de los pueblos, referido a la identidad de los pueblos. El Estado de Derecho, o esa necesaria mediación institucional de las relaciones humanas, trae consigo —como decía muy bien José Antonio— una coacción indispensable, pero que busca ser una coacción regulada por una racionalidad de control, fiscalización, de equilibrio social, en que no desaparece la persona, no desaparece la soberanía cotidiana del pueblo.

Yo creo que es muy importante el no buscar resolver la tensión, sino que buscar hacerla marchar en sentido positivo. O sea, no resolverla en el sentido de no llegar a una lógica de pensamiento de tal coherencia, que en definitiva terminamos todos presos de ella, sino que, por

el contrario, hacer avanzar las tensiones entre derechos humanos, libre determinación, Estado de Derecho y democracia. Porque vemos que no son lo mismo y no sabemos bien marcarle su cancha completa a cada cosa. En una sociedad como las nuestras, lo que llamamos derecho socioeconómico son las formas de vivir un derecho individual, donde los problemas de hambre significan un problema de libertad de pensamiento, y viceversa. Para determinadas clases, su derecho a la vida se juega en el derecho al trabajo, y para otra clase no es lo mismo. En una sociedad puede que el estar ejerciendo o no el derecho al trabajo no signifique nada desde el punto de vista del derecho a la vida. Pero en una sociedad como ésta, sí significa de inmediato un atentado al derecho a la vida, y de inmediato un atentado al derecho de opinión, a una serie de derechos fundamentales.

Entonces la distinción entre derechos económicos y sociales y derechos individuales, en una realidad como la nuestra, nos resulta muy difícil, porque vemos que es formal, no es real.

Respecto al problema de la libre determinación, los movimientos de derechos humanos debiéramos tener mucho más tiempo para estudiar este tipo de cuestiones; pensarlas y reflexionarlas. Vemos cómo el derecho de las minorías a existir como tales es el derecho de una sociedad a construir consensos, de autodeterminarse dentro de esos consensos, y lo vemos como una cosa esencial desde el punto de vista, no del sistema, sino que desde el punto de vista de la cultura. Al sistema lo vemos ya en el Estado de Derecho y en la democracia; pero la cultura la vemos en derechos humanos y en la libre determinación de los pueblos, como esferas distintas.

Vemos la necesidad de la tensión, y de una tensión positiva. En este momento la tensión es negativa, es la búsqueda a suprimir la identidad de las personas, a suprimir la identidad de los pueblos por parte del sistema

político. O sea, vemos un aparato que busca mantener en cautiverio a los pueblos y a las personas; vemos esa relación. Pero vemos que podría ser otra la relación, no lo vemos como fatal que tenga que ser ésa. Creemos que la forma de ejercicio del poder y la institucionalidad en que se apoye podrían estar potenciando y dándole mayor valor a la libertad de las personas y de la libre determinación de los pueblos. Y ese es el desafío para superar esta lógica.

En ese sentido, lo que hay en materia de derechos humanos va, o está yendo, cada vez más hacia la construcción de un proyecto político, que va a demorar naturalmente, pero que estos procesos agudos como los que ha vivido América Latina, está apurando.

FRANZ HINKELAMMERT:

—Lo que yo quería mostrar es un problema que no es de todos los tiempos. Este nomos de la sociedad a partir del cual, de manera sistemática, es producido el enemigo, apunta a quien cuestiona el nomos, no al asesino. El asesino lo mencioné nada más que como ejemplo previo. Me interesa llamar la atención sobre el nomos de la sociedad en tanto produce al enemigo en nombre de los derechos humanos; cómo la promesa de todos los derechos humanos expulsa a este enemigo en nombre de los derechos humanos, fuera de los derechos humanos. Esto es un fenómeno moderno. Yo me di el trabajo de analizar las Anticatilnarias de Cicerón, porque se trata de una situación similar al golpe militar en Chile. Ahí no hay un nomos de la sociedad que él defienda; él argumenta de una manera totalmente diferente. El crimen ideológico sistémico secularizado es algo moderno, y no está vinculado así no más con el derecho. El derecho suele negarlo, transformándolo en delito penal. No acepta que

hay crímenes ideológicos que aparecen en el sistema moderno y son producidos por una reacción en nombre de los derechos humanos. Con la declaración: "todos los hombres nacieron iguales", aparece una agresividad de nuevo tipo.

Cuando yo digo eso, no me refiero a una sociedad sin Estado; el sistema no lo podemos disolver; el sistema de la sociedad moderna está. Lo que pienso es hasta qué grado lo podemos relativizar. No lo vamos a poder hacer desaparecer, y si a nosotros nos toca asumir un poder político, de alguna manera los vamos a utilizar. Y de ahí vuelvo a la promoción de los derechos humanos.

Es cierto que están concentrados en la integridad de la persona; hay poca insistencia en derechos sociales y derechos económicos. Sin embargo, yo creo que está apareciendo un hito que está bien expresado al decir "el presente por encima del futuro". Es el rechazo de dejar devorar el presente por el futuro, en nombre del progreso, de la productividad del trabajo. Entonces la recuperación del presente va en contra de estos sistemas, porque esos sistemas tienen una lógica arrasadora. Te quitan el sustento del trabajo, porque aunque tengas trabajo y consumes, te quitan el goce al consumo, te quitan el contenido. Entonces la recuperación del presente está naciendo a partir de la promoción de los derechos humanos, en tanto juicio de afuera del sistema. Pero el que juzga de afuera del sistema es parte del sistema, obviamente, tiene la capacidad —y yo creo que esa es la capacidad humana— de enfrentarse con el sistema sin identificarse o sin reducir sus reacciones a la lógica del sistema. Yo creo que es parte del problema cultural. Sin embargo, el problema cultural que tú mencionas es mucho más amplio; necesariamente es una ética que cuestiona no solamente tal nomos en contra de tal nomos, sino lo sistémico como lógica, la inercia institucional del sistema.

Yo creo también que la síntesis es posible, debe ser posible. Nunca la complejidad de una situación disculpa o explica la falta de síntesis. Creo que la vida de hoy no es más compleja que antes; eso es un problema cuantitativo y nada más. Para mí, la síntesis como meta es irrenunciable.

PEDRO MORANDE:

—Quisiera preguntarle a José Antonio si acaso pueden justificarse los derechos humanos sólo en términos de derecho positivo; esa es la tendencia que a lo mejor tú llamas fragmentación, pero que es el punto clave. Donde más reivindican los derechos humanos, es donde más frágiles están desde el punto de vista de la fundamentación jurídica: se trata simplemente de una convención de Naciones Unidas. En la lógica sistémica, me parece a mí, que no hay ninguna fundamentación de los derechos humanos. ¿Por qué la vida de mi vecino? Al sistema eso no le importa; o sea, si maximiza la función sin la vida del vecino, no le afecta. Algunos economistas neoliberales señalaban, por ejemplo, que el gran problema de desequilibrio en Chile se debió a la insuficiente movilidad del factor trabajo, queriendo decir que no migró a Argentina la mitad de la fuerza laboral chilena. Desde el punto de vista de la lógica sistémica, eso hubiera sido una solución, como en Uruguay. En la lógica sistémica no hay fundamentación de los derechos humanos. Considero que la pura fundamentación del derecho positivo, que se basa en convenciones, no resuelve el problema.

J. ANTONIO VIERA GALLO:

—Yo quisiera reivindicar el hecho de que en el derecho internacional existen suficientes fundamentos para los de-

rechos humanos. Por más que sean convenciones internacionales, eso me parece más fuerte que cualquiera lucración teórica que podamos hacer. Yo creo que el hecho de que exista un derecho internacional aceptado por los Estados, es una base suficiente para el movimiento de los derechos humanos. Ese es un punto. Y respecto a la posible o necesaria síntesis, mantengo mi desacuerdo.

DANIEL LLANO:

—Para nosotros la problemática es observar los derechos humanos desde la lógica de las mayorías y en tiempo presente. Yo creo que hay un país postergado, y voy a poner el caso específico de Argentina, en función de un modelo de país que se intenta superponer a la realidad, para hacerlo obedecer a esquemas que no se producen en la misma realidad. Comienza en el siglo pasado, con la irrupción de la masa federal del interior, la lucha contra el pequeño grupo del puerto, que intentaba imponer una estructura europeizante, haciendo una negación del país que estaba surgiendo en el interior.

Violentamente se inserta sobre esa realidad del país, otra traída desde fuera, en la cual se intenta hacer obedecer al país esquemas dados. Se da la contradicción, civilización y barbarie. Todo el intelectualismo de la época, por lo menos la mayoría, está al servicio de ese proyecto. Y continúa la irrupción de las mayorías con Irigoyen, cuando los sectores minoritarios del poder se quedan sin proyecto político, al pasarse de un sistema de votación abierto al sistema de voto secreto.

Cuando yo hablo del golpe romántico del 30, es porque la contraposición entre esos dos modelos de países todavía no abarca a grandes sectores; por lo tanto, implica un costo menor de violencia en ese momento. Cuando se produce la modernización en función de la

situación económica mundial en la Segunda Guerra, hay un re acceso de las mayorías desde su lógica, que permite refundamentar una serie de aspectos. Aunque los derechos humanos no son contemplados como tales, están implícitos dentro de la estructuración legal-jurídica, en el acceso a la representatividad que le da el Justicialismo en esa época. De hecho, ahí tenemos una cuestión dinámica. No se repite el esquema idénticamente al siglo pasado, pero en la fundamentación se repite esa contraposición entre dos modelos de sociedad que están en contraposición cada vez más violenta. El golpe del 76 no se da contra una facción de la guerrilla que se arroga la representatividad del resto de la sociedad, sino que precisamente contra el crecimiento de la movilización popular en función de un proyecto que asumen como propio.

Ver los derechos humanos como una contraposición de dos sectores en igualdad de condiciones, por ahí nos hace perder un poco el esquema básico del trabajo.

NORBERT LECHNER:

—Los derechos humanos siempre requieren cierta jerarquización y, por ende, un principio regulador a la luz del cual se interpretan los demás derechos. Frente al principio instituido surge otra interpretación que opone otro principio regulador. En nuestras sociedades divididas es inevitable ese conflicto de interpretaciones de los derechos humanos y, por consiguiente, esa dinámica de agresión y reparación. Pero el problema no es tanto el conflicto entre diferentes principios jerárquicos, la cuestión de fondo es que el pensamiento moderno supone la existencia de un principio único. Si es válido un solo principio regulador, entonces cada grupo se atribuye tener el principio regulador. En ese marco conceptual

¿cómo concebir un orden democrático que dé cuenta de la pluralidad de intereses y opiniones?

Partamos de la diversidad; pensemos que la sociedad es interpretada desde múltiples principios, desde múltiples códigos interpretativos. Me pregunto si es necesario un principio válido para todos, una síntesis, o si es posible expresar esa diversidad de interpretaciones también al nivel de los principios reguladores. Es decir, ¿es posible dejar de pensar la sociedad a partir del Uno?

Creo que la necesidad de un principio jerárquico, de un UNO totalizador, tiene sus raíces en la tradición judeocristiana y se institucionaliza con el Estado moderno. Hoy asistimos a la creciente estatización de la moral, cuando el Estado, cada vez más, regula cómo debe uno comportarse sexualmente, o qué debe comer uno para ser sano; hay una creciente regulación moral-estatal de un ámbito que antes era totalmente privado. Me preocupa la producción política de la pluralidad social, y por eso me pregunto si no será posible invertir la indagación y pensar a partir de la diversidad de concepciones de lo que es y podría ser la realidad social.

Por otra parte, estimo que el planteamiento de Franz pone un énfasis unilateral en la reproducción material. El problema de los derechos humanos es un dilema entre la universalidad (todos tienen derecho a la vida, todos tienen derecho al trabajo) y la necesidad, por razones de la misma vida social, de establecer límites sociales que estructuren la convivencia. Yo creo que hay una necesaria delimitación en la sociedad, una distinción de lo pertinente y lo no pertinente, lo lícito y lo ilícito. El problema es legitimar estas exclusiones. El problema reside, entonces, en la legitimación y, por ende, en la construcción del poder político.

—Da la impresión que la secularización de la política crea la necesidad intrínseca a los órdenes políticos de tener una matriz imaginaria de sentido, donde la sociedad y la vida humana se cierra en algún punto, en un pacto, en cierta naturaleza que presidiría tal sistema político. Desde el punto de vista de lo simbólico, el nomos sería ese cierre, con un ingrediente imaginario totalmente inevitable, a partir del cual yo capto el sentido de un orden que de por sí, sin ese efecto simbólico-imaginario, no se me aparece como una unidad, no se me aparece con algo de sentido.

Incluso del lado del individuo, no hablemos ya del sistema, es muy difícil pensar sin una especie de matriz originaria psicológica personal, de origen familiar, donde encuentra su sentido. Porque su identidad no es otra cosa que una serie de atributos: negro, blanco, bueno, mujer, hombre. La identidad es una especie de constelación de atributos y, por tanto, de juicios, de diferencias, de cosas que se construyen en el interior de un orden; no son atributos intrínsecos, esenciales, autosostenidos más que en las fundamentaciones ideológicas de esos atributos. Me es difícil pensar desde los individuos y hasta la cultura, algo que no tenga ese nudo. Con eso, me atrae esta idea de que en el polo de la construcción de la propia vida concreta de los hombres está la única posibilidad de pensar un fundamento más general al derecho humano.

Pero aún así, me parece difícil no encontrar un conflicto situado ya detrás de "nomos contra nomos", aunque sea a partir de la relación individuo-sistema. Y esto es a favor de lo imaginario; me parece que no hay un pensamiento científico homogeneizante de la sociedad, que no necesite en algún punto un cierre de contenido imaginario, que hable de la naturaleza de lo que somos; ese

ingrediente sin el cual no somos más nada, se centrifuga y se diluye todo. Creo que eso hace a la cuestión intrínseca del sentido, de la producción del sentido.

A mí me gustaría distinguir en la relación sistema-mundos de vida o individuos. Me es simpática la idea de ser antisistémico, pero la paradoja es que, para luchar por los derechos humanos y por la democracia, el problema es construir un sistema. Y construir un sistema para poner adentro de él a las minorías. No sólo para encapsular en la lógica del sistema la creatividad y el fundamento inmanente al hombre, de apertura de sentido, esta capacidad de quiebre que tiene respecto a lo cerrado de un sistema. Un sistema para ponerle las reglas del juego al otro. Si inevitablemente tenemos que tener un nomos, ¿por qué pensarlo como un nomos de la homogeneidad? ¿No se podría pensar la diferencia de otra manera? En todo caso, los nomos se distinguirían entre sí, entre otras cosas, porque se entiende lo diferente de diferente manera.

Es difícil atar todos estos hilos. Desde el punto de vista de cómo me constituyo como sujeto, no puedo pensar un sujeto que se constituya sin un imaginario, en el cual ordenan el sentido de su vida. Me parece que es una condición estructural, y muy propia de la secularización de la política, reconstruir el sentido a partir de una fórmula de "contrato social" (que es una convención lógica o una premisa para poder seguir pensando), pero al mismo tiempo funciona el sentido común con un componente imaginario que ordena y da sentido a mi vida. Evidentemente hace creíble que un ataque a eso es un ataque contra todos.

La posición de ustedes me parece muy interesante, me siento atraído en la posicionalidad de lo político; sujeto concreto frente a la función homogeneizante y trituradora del sistema. Pero para mí es impensable imaginar que sea de otra manera. El sistema cultural no se puede

constituir por sí mismo, también se constituye en función de un no; también se constituye a partir de una negación. No estamos constituyéndonos a partir de un absoluto, lo cual remitiría a otras maneras de ver el mundo. Cuando se producen en el mundo moderno esas transformaciones y la política tiene que buscar un fundamento sobre sí misma, ahí no hay otra manera de construirla que la idea del pacto de la salida del estado de naturaleza.

FRANZ HINKELAMMERT:

—El problema es si se estructura el sentido a partir del nomos, o se estructura a partir de relaciones sociales que, hasta cierto grado son autónomas en relación al nomos.

Si tú construyes el sentido a partir de la propiedad privada, vinculada al mito del progreso de la productividad del trabajo, por la lógica de este mismo progreso estás construyendo este sentido. Porque la lógica del progreso es una lógica irracional, de apariencia racional, que destruye el sentido. Y la reconstrucción del sentido es entonces un gran problema, porque no la puedes hacer en referencia al nomos; lo tienes que hacer ahora en referencia a relaciones sociales entre la gente.

OSCAR LANDI:

—Pero ahí se da una intersubjetividad, una comunicación entre diferencias, que exige una especie de “tercero” implícito que hace posible esa comunicación. Y ese tercero implícito es la institucionalidad.

FRANZ HINKELAMMERT:

—El nihilismo moderno aparece en cuanto que el sentido derivado del nomos se rompe, y se rompe por la des-

peración del progreso. Desde Nietzsche en adelante es la desesperación del progreso la que destruye el sentido. Yo no dudo que la institucionalización sea el necesario tercero; pero que sea relativizado. Hay un problema de relativizar, de ver la institución como un medio dentro del cual se realiza la vida, pero esta vida no debe derivar sus pautas de la lógica institucional. Y ahí yo veo el gran impacto de los derechos humanos; derechos humanos que exigen de la institucionalidad que no actúe por su lógica, sino que esté constantemente obligada por la vida concreta. Ahí los derechos humanos te ponen fuera del sistema; pero fuera del sistema no pueden vivir sino por la mediatización que te sigue prestando el sistema. La división social del trabajo es cosa absolutamente real. Creo que nadie quiere abolir eso. El Estado también tiene derechos. Pero simultáneamente está la exigencia de hombres concretos, que quieren que la institucionalización sea su mediatización, pero mediatización de sus proyectos de vida. Ahí está el problema.

OSCAR LANDI:

—Claro, vos decís nomos para la propiedad privada, pero ¿por qué no llamas a lo que quieres también nomos?; si es un nuevo nomos lo que tú estás afirmando.

FRANZ HINKELAMMERT:

—... Nomos es un núcleo institucionalizado; por lo tanto, es un ethos sistémico, pero no es un ethos humano. No hay instituciones que puedan garantizar derechos humanos.

OSCAR LANDI:

—Los derechos humanos están institucionalizados.

FRANZ HINKELAMMERT:

—Como mediatización necesaria. Nunca se agotan ahí...

J. ANTONIO VIERA GALLO:

—Pero los derechos humanos hoy día son una institución, o sea, son un reclamo ético, pero son también unas normas jurídicas, y son además una regla general. Yo creo que en el sistema actual puede haber una contradicción en el sentido que puede haber ese principio unificante de la propiedad, pero no es tan claro que eso sea reflejado automáticamente a nivel jurídico. Los derechos humanos son una regla...

HUGO VILLELA:

—Son una regla, claro; pero los propios derechos humanos al establecerse, se establecen como anteriores a su propia regla, se plantean como inherentes a otra cosa. La Declaración Universal no es una convención entre Estados; como ella misma dice, es un acuerdo de los pueblos. O sea, está participando de una realidad anterior. Y en ese sentido aparece como una categoría crítica al sistema institucional. Una categoría que no está acabada como tal; está siendo construida. Y tú mismo señalabas la necesidad de participar en la construcción de esa categoría.

J. ANTONIO VIERA GALLO:

—Yo estoy de acuerdo con eso. A lo que yo quisiera llegar es que hay una cierta contradicción en el sistema actual entre ciertos principios jurídicos y cierta lógica estructural. Y que uno puede apoyarse en los principios jurídicos para cambiar, modificar o atenuar los abusos, la agresividad, o lo que sea, de la estructura.

FRANZ HINKELAMMERT:

—Yo creo que no es entre principios jurídicos y estructurales. Existe una ética que es expresada en principios jurídicos, pero solamente en cuanto norma. Hay una ética básica y, a partir de ella, el reclamo a la estructura. Y este reclamo usa la normación de esta ética. Pero yo creo que es una ética que de hecho se normatiza, pero no la norma.

J. ANTONIO VIERA GALLO:

—Esa contradicción no se puede resolver nunca.

FRANZ HINKELAMMERT:

—Definitivamente no.

ANDRES DOMINGUEZ:

—Y por eso yo insistía en la idea de la tensión. Hay una tensión permanente y esa tensión tiene dos formas de ser vivida: una, en términos totalitarios; y otra en forma de libertad y de crecimiento, de soberanía del ser humano sobre su propia vida y del pueblo sobre la suya. Pero es una tensión en la cual es imposible poner término a los amarres y a las coacciones, pues los amarres y coacciones están hechos para ser rotos. Yo creo que ese es el problema central. Lo que ha sucedido entre nosotros es que las propias ciencias se han transformado en cárcel de sí mismas, al dogmatizarse, al establecerse en sistema, y al elevarse como sistema en una normativa y en un dogma que aprisiona a la gente. Y por eso yo comparto —como lo entendí— el planteamiento de José

Antonio respecto a la síntesis. Ahora entendí —después, con lo que dijeron— a qué se referían con la síntesis; pero uno ha estado acostumbrado a ciertas síntesis, por lo menos ya hemos vivido ciertas síntesis en términos realmente dramáticos, en lugar de una síntesis rica en libertades.

FRANZ HINKELAMMERT:

—Es que ésas no son síntesis . . .

ANDRES DOMINGUEZ:

—Estoy de acuerdo, pero es que al principio aparecía como una cosa muy peligrosa.

FRANZ HINKELAMMERT:

—Hay malas síntesis, hay malas no-síntesis.

HUGO VILLELA:

—Hay una cosa que no me parece suficientemente explicada en tu exposición. Creo que es muy central el problema de la jerarquización, pero al mismo tiempo veo su formulación algo estática. Tal como se coloca el problema, la jerarquización de los derechos humanos condensa una gran densidad de situaciones históricas y de construcciones políticas. Vemos que, por un lado, el principio de jerarquización estaría reflejando un cierto amarre con el sistema y su institucionalización. Pero, por otro, no se explica cómo ha venido evolucionando históricamente y cómo un principio de jerarquización es capaz de irse reproduciendo y reconstituyendo a lo largo

de la historia. Casi por definición las jerarquías deberían ir cambiando. Entonces ¿cómo explicas la evolución de ese principio de jerarquización? ¿Qué elementos permiten que se redefina? Porque pareciera que en este principio se juega la constitución de la política, tanto como constitución de sentidos en el horizonte cultural de una sociedad, como en la construcción del sistema político y los procesos mismos de formación del poder.

FRANZ HINKELAMMERT:

—En el fondo, lo que estoy haciendo es interpretar las relaciones sociales de producción del análisis marxista, como principios de jerarquización de derechos humanos. Efectivamente, lo que se llama ahí relaciones sociales de producción, o sistema de propiedad en su formulación muy estática, eso actúa en la sociedad como principio de jerarquización de los derechos humanos. Todas las teorías de la sociedad y la teoría de la democracia usan las relaciones sociales de producción como principio de jerarquización de los derechos humanos y, a partir de ahí, constituyen legitimidad e ilegitimidad del poder político y de la propia democracia. A partir de ahí dicen cuáles votos mayoritarios son legítimos y cuáles no. No hay ninguna teoría de la democracia que se limite a afirmar que el voto mayoritario es legítimo. Eso no tiene chiste, porque para qué vas a tener una teoría entonces. La teoría establece cuáles de los votos mayoritarios son ilegítimos, y alrededor de eso gira precisamente la discusión de la jerarquización de los derechos humanos. Pero siempre tenemos la derivación a partir de un principio de jerarquización, que son, de hecho, las relaciones sociales de producción. Ellas nos determinan la legitimidad del poder político y, con eso, la legitimidad de decisiones mayoritarias.

J. ANTONIO VIERA GALLO:

—Pero desde que surgió la teoría política moderna, lleva en sí una contradicción. Porque mientras hay un área liberal, que sin duda es lo que tú estás describiendo, hay otra forma de liberalismo que no pone la propiedad privada como lo fundamental, sino la soberanía popular. Esa contradicción está hoy día en la democracia moderna, porque nadie puede fácilmente decir en Francia: si Ud. vota por la izquierda, su voto es nulo.

En la democracia moderna son posibles alternativas de proyectos políticos que por igual se fundan en la voluntad de todos; o sea, mañana uno puede votar por el Partido Laborista en Inglaterra, que tiene un proyecto distinto que el Partido Conservador. Ahora, tú dirás que el Partido Laborista no cuestiona el nomos de la sociedad inglesa . . .

FRANZ HINKELAMMERT:

—Y si lo hace, hay guerra civil.

J. ANTONIO VIERA GALLO:

—Seguramente, porque la democracia es, de por sí, un pacto. El problema es definir un nomos lo más amplio posible, que permita el mayor número de alternativas posibles.

ELIZABETH LIRA:

—A mí me resulta muy interesante el planteamiento de Franz, porque si uno lo aplica exactamente a lo que hemos vivido en estos años, se hacen comprensibles muchos de los discursos fanáticos y a veces absurdos.

Me parece que hay una relación muy estrecha entre esta jerarquización; por la propiedad privada o por la propiedad pública, y la posibilidad o no de la vida de las mayorías. O sea, en América Latina esto no es un discurso, este no es un problema abstracto. Se me hace muy difícil imaginarme una transición a la democracia, donde este problema no sea muy esencial en una óptica de verdadero realismo político; creo que es muy difícil resolver el acceso a los medios de vida y a la vida misma de las mayorías y, a la vez, sostener la propiedad privada de la manera como se ha sostenido en el régimen actual. Lo que no veo claro es cómo sería posible modificar esta articulación y esta priorización de los derechos humanos con otro significado (poniendo como eje la propiedad pública), sin una crisis política gigantesca. Me parece una situación casi sin salida en nuestras condiciones.

Yo, de repente empiezo a sentir una desesperación en la discusión, en el sentido de ver que nos conduce a dificultades crecientes. Podemos quedar muy claros, pero el problema de la posibilidad política de una democracia, yo la veo sumamente difícil.

OSCAR LANDI:

—Yo estoy contra el sistema autoritario a partir de la reivindicación de otros sistemas. Ahí está clavada la cuestión; es imposible pensarlo de otra manera, regresivamente hacia otro estado X, no sistémico. Ahora, yo puedo ahí, partir en dos caminos por lo menos. Uno, en que el nuevo sistema tiene como su gran problema la formación de una élite política, con capacidad de gobernabilidad y de racionalidad técnica, sobre un país con recursos escasos y con crisis. Y por ese camino veo todos los esfuerzos de despolitizar las temáticas, de privatizarlas, donde la construcción de la democracia se

confunda con la automatización del sistema político decisivo sobre el resto de la sociedad. O puedo enfocar la demanda democrática como sistema que mejor permite —hasta ahora— el ejercicio de la individualidad y de la cultura frente a los sistemas, que puede tener reseguos que garantizan mejor ese momento donde interviene lo humano como punto de quiebre o de fisura o de ruptura de esas lógicas sistémicas.

Yo creo que esta tensión es un problema presente. Primero, porque es inevitable luchar contra un sistema, desde otro sistema ideal. Pero además, para que en ese sistema, en su fundamentación y en su argumentación, se introduzca como novedad y como ethos la de abrir espacios a diferencias, donde el mundo de vida de lo individual del sujeto y la cultura puedan tener un ejercicio de contrapeso y de desarticulación con más fuerza y peso relativo que lo que es en otro sistema.

ELIZABETH LIRA:

—Pero, ¿qué pasa cuando una sociedad ha vivido durante casi 11 años una lógica excluyente? La democracia supone viabilizar un sistema de tolerancia a las diferencias, que implique un rango de exclusiones mínimas.

Hemos vivido, como sociedad, las consecuencias económicas y políticas de un sistema excluyente. Para muchos la exclusión se manifiesta en experiencias traumáticas: el exilio, la cesantía, la muerte.

A la vez, los derechos humanos están ligados de una manera muy dramática a la sobrevivencia material. Hay una relación estrecha entre el hambre y la violación de los derechos humanos. El problema de la cesantía masiva está relacionada a la represión política. La tortura es una amenaza real para quien se atreve a reivindicar derechos, para inhibir también a los otros de modo que

no se atrevan a reivindicar los suyos. No solamente tiene un sentido de violación de derechos humanos, sus consecuencias implican también una forma traumática de aprendizaje social, ligando así el miedo a la pérdida del trabajo o el miedo a la represión, a conductas adaptativas y resignadas, en torno a las pérdidas en general.

Sin embargo, el tipo de necesidades que están en juego son demasiado básicas. Están ligadas a la sobrevivencia. En Chile, yo siento que el nivel de vida está tan relacionado con la violación de los derechos humanos, que no es un problema que se pueda resolver por separado, como pudiera ser posible, tal vez, imaginarlo en Argentina. El nivel de vida, con el cual se parte en Argentina, no es el nivel de miseria al que se ha llegado aquí. Aquí se plantean interrogaciones que ligan mucho más al problema de los derechos humanos con la democracia. Esta, para ser viable, requeriría de la tolerancia a la diferencia que hablábamos al comienzo; pero en ese nivel de carencia, yo no sé cómo es posible, puesto que está en juego dramáticamente la vida, su reproducción material, su desarrollo en condiciones humanas.

FRANZ HINKELAMMERT:

—Lo que dice Elizabeth es, en el fondo, el problema del socialismo. Yo creo que la democracia, como la presenta Landi, está destinada al fracaso, no tiene ni una chance de sobrevivencia; en cuanto el miedo sigue siendo un elemento clave, por años, después de haber tanta represión, uno se va a callar y va a votar con cuidado, etc. Pero esta interrelación tortura-hambre, eso hace presente en América Latina el problema del socialismo, que no aparece aquí como apareció en su tiempo en Europa, como un problema de propiedad pública en vez de propiedad privada. Eso se acabó.

OSCAR LANDI:

—Hay como una fractura de Centroamérica hacia el Cono Sur, bastante grande; porque el hambre, para que se transforme en socialismo, tiene que estar mediado por la constitución de actores políticos, porque de por sí no se transforma en socialismo. Entonces es el tiempo de la política, el tiempo de la constitución de actores. Más hambre que la que hay en ciertas zonas de Brasil no puede haber, y es en las provincias que gana el partido de gobierno. En Argentina, luego de la experiencia de los años 70, para poder recuperar un pensamiento que conecte la democracia con las temáticas de la transformación social y el socialismo, va a tardar un tiempo. O sea, la viabilidad es un problema también de cómo se constituye la política en cada país.

FRANZ HINKELAMMERT:

—Frente a esto hay dos cosas: por un lado, algo que es coyunturalmente posible, y coyunturalmente no hay esta conciencia de hambre-tortura-socialismo como algo vinculado. Pero, por otro lado, es algo que es necesario, y hay que trabajar para que sea consciente; porque de otra manera no veo salida.

OSCAR LANDI:

—Lo que pasa es que hoy en día el problema de la tortura es un problema del campo socialista también; no estamos en una discusión pre Stalin. No podemos asociar naturalmente hambre, explotación, sistema político, libertad, porque el gran experimento socialista estuvo cargado de autoritarismo, de tortura y la desaparición de millones de personas. Entonces, el argumento socialista ¿cómo se construye hoy?

—Yo entiendo lo que Franz y Elizabeth dicen: que una democracia formal, con estos niveles de miseria, es inestable. O sea, es indispensable para la democracia política que haya formas de democracia social, participativa, etc. Lo que no veo muy claro, es que eso traiga inmediatamente a la conciencia de la gente la reivindicación socialista. Desde luego, aquí se desconoce mucho la variedad de los países socialistas; pero lo que sí es claro, es que las revoluciones sociales de por sí no traen crecimiento económico, o solucionan los problemas materiales.

ANDRES DOMINGUEZ:

—Yo creo que aquí hay un problema muy difícil de medir, que es el nivel del trauma que han significado estos diez años. Hay una situación de daño colectivo que es muy fuerte y muy difícil de medirlo. Pero necesariamente el gobierno que venga, en el proyecto de desarrollo que quiera hacer, para solucionar los problemas básicos, va a tener que echar mano a una serie de mecanismos de carácter socialista, aunque no los llame así. La verdad que el pleno empleo va a ser una tendencia incontrarrestable; una revalorización del trabajo va a ser un problema esencial; una puesta en juego de mecanismos solidarios, colectivos, para el manejo de la vida cotidiana va a ser totalmente indispensable. Por lo tanto, un ejercicio de soberanía muy cotidiano, muy desarrollado, una gran organización social, aunque nadie va a atreverse a llamarlo socialismo, por el trauma asociado.

Del punto de vista de los derechos humanos, el tipo de democracia que se va a tener que trabajar y llevar a la práctica va a ser un tipo de democracia con mecanismos de solidaridad, de movilización social, de ejer-

cicio colectivo de derechos, que van hacia una sociedad socialista. Ahora, aquí en Chile, uno de los traumas que hay es justamente el problema del trauma ideológico; el trauma ideológico es serio, nadie se atreve hoy día a levantar ninguna concepción en estado puro. Además tenemos conciencia de nuestra responsabilidad, de lo que ha sucedido justamente por levantar sociedades completas y forzado situaciones históricas.

En el fondo, hoy día, es necesario que nos unamos a luchar todos por nuestra dignidad, para que mañana nuestras diferencias tengan significado; porque las diferencias de personas que no tienen dignidad, no tienen ningún significado. Lo que estamos planteando es volver a cosas más básicas, a raíces más elementales, a cosas más sustanciales. Conseguido un nivel básico de satisfacción de necesidades, va a plantearse de inmediato la interpretación de lo que hemos hecho, y mi idea es que los mecanismos ideológicos de este país han asociado pleno empleo, han asociado solidaridad, han asociado organización a socialismo, y los han denunciado como socialistas cuando aparecen, aunque no tengan nada de socialistas en su realidad. Ellos han hecho el trabajo, eso lo sembraron ellos. De tal manera que cuando después haya que recoger, va a ser así.

OSCAR LANDI:

—Si hay alguien con quien se chocó en la defensa de los derechos humanos en Argentina, fue con la Unión Soviética, y es muy difícil que en un debate sobre derechos humanos en Argentina no aparezca que el gran apoyo internacional de la dictadura militar, en el tema, fue la Unión Soviética, vetando las declaraciones en las Naciones Unidas y a través de una serie de mecanismos infames, que hasta condicionó la primera posición del Partido Comunista.

ELIZABETH LIRA:

—A veces resulta esclarecedor y a veces resulta confuso analizar comparativamente la situación de Argentina con Chile, porque hay toda una historia política que es distinta. ¿Cómo podríamos hoy día evaluar lo que pasa en nuestro país? Depende de la gente a la que se le pregunte. Hay gente que piensa que Chile está tan politizado como en el tiempo de la UP, precisamente a raíz de las protestas, porque las protestas llevaron a identificarse a la gente, a “reconocerse”. Si uno se mete por dentro en las provincias, se observa un nivel de “despolitización” o “politización”, que es inesperado; parece como si no hubiera pasado nada. Y, al mismo tiempo, no sabemos cómo la gente ha procesado todo lo que ha pasado. Como es el miedo. Algunos indicios surgen en las solidaridades con los relegados.

Yo creo que es precisamente por eso que el problema de los derechos humanos es una cuestión tan importante; porque es quizás desde donde es posible acceder a un consenso más universal. Respecto a este posible consenso, uno de los problemas más serios del año pasado, después de las protestas y de la aparición pública de los partidos políticos, fue el reconocimiento público de las diferencias políticas, una tremenda pluralidad de posiciones, de fragmentaciones de distintos grupos. Mucha gente la veía como algo muy terrible, como una amenaza a la unidad indispensable. Al consenso necesario, pero cuando no se ha tenido tiempo para hablar, ni confrontarse, lo primero que aparece son las diferencias y después empiezan a aparecer los acuerdos; eso es normal.

HUGO VILLELA:

—Creo que al final de este día, después de las intervenciones y discusiones sobre la actual experiencia argenti-

na, y sobre el planteamiento teórico en torno a derechos humanos y democracia, quedan colocadas un conjunto de afirmaciones e interrogantes que llevan a situar el problema de los derechos humanos como categoría política y, en este sentido, como producción histórica.

Durante muchos años el carácter político de los Derechos Humanos se ha expresado en nuestros países, fundamentalmente, a través de la denuncia de las innumerables y profundas violaciones realizadas por un régimen político inicuo. Desde esta práctica denunciatoria, el principal hilo conductor de la politización en torno a los derechos humanos ha consistido en masificar la conciencia sobre las violaciones y, por tanto, en hacer conciencia sobre el carácter del régimen que las provoca. La discusión ha entrado a enfatizar nuevas dimensiones políticas de los derechos humanos, que no niegan ni la validez ni la actualidad de las acciones de denuncia, pero que avanzan sobre otro tipo de explicitación del carácter político de éstos.

Por un lado, el análisis de la experiencia argentina —experiencia de tránsito hacia una situación democrática— ubica la voluntad de afirmación de los derechos humanos frente a un conjunto de condicionamientos (Landi): la reconstrucción del sistema político y el peso de los procesos de formación de poder. En la situación argentina no se parte de cero, no se parte de una situación ideal, donde sea posible refundar la sociedad colocando al centro los derechos humanos.

Se inicia una etapa de reconstrucción del sistema político pero, al mismo tiempo, se da la persistencia de una estructura de poder que tiende a reconstituirse de un modo amenazante sobre el conjunto de la sociedad. Es notable como aparecen operaciones político-culturales sobre el sentido común, encaminadas a provocar el olvido colectivo y la privatización y, en este sentido, dirigidas

a reducir el campo de lo que es posible intentar en materia de derechos humanos.

Se levanta la pregunta sobre el realismo político como tensión entre una afirmación de los derechos humanos y lo que es posible hacer.

Por otra parte, la discusión pasó por la reflexión sobre quiénes están interesados en violar los derechos humanos, o, más bien, cómo en nombre de los derechos humanos éstos son violados (Hinkelammert).

Ello lleva a colocar el problema del conflicto que existe entre las diversas interpretaciones de los derechos humanos. Es un conflicto que tiene su origen en el tipo de jerarquización que se ha dado cada sociedad. ¿A partir de qué derecho humano fundamental se interpretan los otros como secundarios? Por otra parte, la pluralidad de intereses existentes en la sociedad interpela a la universalidad del principio de jerarquización, en la medida que éstos colocan límites y exclusiones a la convivencia social.

El dilema entre universalidad y exclusiones, propio de las teorías democráticas, nos lleva al problema de la legitimación, ¿cómo se legitiman las exclusiones?

El problema de la legitimación de las exclusiones nos ubica de lleno en el terreno de la construcción política. ¿Qué tipo de exclusiones son pertinentes en una construcción política, levantada en nombre de un nuevo orden basado en la vigencia de los derechos humanos?

En el campo de los procesos de legitimación, que llevan consigo los procesos de construcción del poder político, aparece el problema de la relación entre la ética y la política, entre utopía y realismo político.

O la ética se ubica de manera deductiva sobre los procesos políticos —y entonces, en cierto modo, es tangencial respecto a la política—, o los fundamentos éticos surgen de la propia práctica política como una utopía

a alcanzar, que, si bien no consigue nunca su realización completa, se constituye en la fuente que otorga sentido a la práctica política y a la construcción de un nuevo ordenamiento de la sociedad.