

LA NEGATIVA A LOS VALORES DE LA EMANCIPACIÓN HUMANA Y LA RECUPERACIÓN DEL BIEN COMÚN *

Franz Hinkelammert

Continuamos con el análisis emprendido anteriormente, revisando de hecho el significado de la revolución inglesa y la visión del mundo que, a partir de ahí, elabora John Locke. Tenemos así el análisis de una determinada inversión de los derechos humanos. En efecto, aparece un concepto de igualdad que no estaba en la raíz de la revolución inglesa, pero que ahora surge en su transformación de revolución burguesa hacia la revolución gloriosa, un concepto que se va imponiendo. Locke sigue siendo un hombre de la igualdad, la cual ya había sido expresada en el inicio de la revolución inglesa, sin embargo esta igualdad es ahora estrictamente una igualdad contractual. Uso esta palabra para evitar la palabra formal, que no transmite bien qué es esta nueva igualdad que aparece.

La igualdad contractual significa que somos iguales, pues actuamos como individuos que hacen contratos unos con otros y proceden según esos contratos. Estos contratos los obligan, y en cuanto que todo pasa por el contrato, todo pasa por la igualdad contractual de dos partes.

Hemos visto la inversión de los derechos humanos que se plantea ahí, a partir de la visión de un imperio burgués naciente enfrentado a todos aquellos que no están sometidos a este nuevo principio de igualdad. Aparece entonces todo el mundo levantado en contra de la ley burguesa, todo el mundo como en rebelión, en guerra; y la burguesía conquista el mundo en una guerra de defensa. Todos los que no se someten son vistos como fieras salvajes. Locke repite la expresión fiera salvaje varias veces. Se trata de fieras a

las que se puede matar libremente, y que si no se las mata se les posterga la muerte y se puede aprovechar su trabajo, y en este caso son esclavos¹.

En Locke todo está bajo la perspectiva de la dominación de esta igualdad contractual sobre las sociedades que se hallan fuera del dominio burgués, y toda la ideología burguesa surge a partir de la libertad e igualdad contractuales entre iguales. Esta libertad o igualdad contractual es básicamente el contrato de compra y venta, pero más aún: todos los intercambios son vistos ahora en términos contractuales, y eso acompaña a la sociedad burguesa hasta hoy. Todo es mercado: mercado de votos, mercado de afectos. Mercado significa que todo es contractual, y por lo tanto que todo acontece entre iguales, que por la vía de esta igualdad son libres. Todo esto se manifiesta en esta ideología de la burguesía inglesa, la que no obstante no es explícitamente inglesa. Esto significa que Inglaterra se considera el exponente de la libertad e igualdad contractuales en el mundo, y por consiguiente con una misión universal que desemboca en la convicción de encontrarse en una guerra de defensa contra todos aquellos que no están sometidos, que son vistos como levantados. Esto tiene como base un concepto de propiedad acumulativa; es decir, la propiedad no ya como un medio de sustento, sino un nuevo tipo de propiedad que es de acumulación, de eficiencia y de competencia.

Con Locke empieza ya la ideología de la mano invisible, que Adam Smith elaborará después. Esta ideología sostiene que cuando toda relación humana pasa por relaciones contractuales, por esta igualdad contractual el interés general se realiza automática-

* Este artículo es continuación de otro artículo publicado anteriormente en *Pasos* No. 85 (setiembre-octubre, 1999) bajo el título: "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke". El texto que sigue se basa en la transcripción de una charla, lo que explica el estilo a veces poco convencional.

¹ Hinkelammert, Franz. "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", en *Pasos* No. 85 (setiembre-octubre, 1999).

mente. Hay un concepto de interés general al que muchas veces después se llamó bien común. Pero no es el bien común de la concepción de la Edad Media, y tampoco el bien común que hoy vuelve a aparecer como concepto. Adam Smith lo llama interés general. Lo que todos hacen es en interés del otro, en cuanto que lo realizan vía esta igualdad contractual. Luego, el enemigo está afuera. Son aquellos que no están todavía sometidos a esta libertad contractual. Locke es muy claro en esto, él no percibe un enemigo dentro del Estado. La libertad contractual la ve efectivamente como una libertad que se impone por todos los lados, y hasta con la ilusión de la mano invisible. Esto es un bien para todos, en tanto todos realizan su interés en el interior de esta imposición de la igualdad contractual, o igualdad formal, aunque creo que el término contractual nos dice mejor de qué se trata. Dada la realización de este interés general, Locke no prevé de ninguna manera los conflictos internos que desatará la imposición de la igualdad contractual.

Ahora podemos ver en este contexto la Revolución Francesa. Esta revolución es muy diferente de la revolución inglesa, aunque es la segunda revolución burguesa y de ninguna manera la primera, como muchas veces se la interpreta. La Revolución Francesa trae una nueva categoría. En Locke, toda la sociedad se subsume a la categoría del burgués con libertad contractual. La Revolución Francesa, en cambio, constituye el concepto de ciudadano; el ciudadano es también alguien que vive en libertad o igualdad contractual, que sigue siendo la base de la constitución de un mundo que surge con esta segunda revolución burguesa. Este concepto de ciudadano está casi ausente en la revolución inglesa. Con la Revolución Francesa aparece el burgués como ciudadano, pero el ciudadano como una categoría universal: todos son ciudadanos. Tiene igualmente algo de este sentido: todos están bajo relaciones contractuales, sólo que ahora esta relación contractual constituye un espacio público a partir del cual está decidida como ley de la libertad, y el Estado es el representante de esta igualdad contractual para garantizarla. De esta manera, la libertad/igualdad sigue siendo considerada como espacio de emancipación frente a los poderes de la sociedad antigua, la monarquía y la ortodoxia eclesial. Sin embargo, a partir del Estado que garantiza la libertad contractual de los ciudadanos, se manifiestan nuevas dimensiones de la ciudadanía que estaban completamente ausentes en el pensamiento surgido de la revolución inglesa. Son varias.

Lo que más llama la atención es, en primer lugar, el voto general. El voto general —que no es tan general porque, por ejemplo, excluye a la mujer— inicia no obstante una dinámica que desemboca, ciertamente más de un siglo después, en un voto general independientemente de que se trate de mujeres u hombres. Pero también un Estado que, en relación a los efectos de la igualdad contractual, puede ser intervencionista. El Estado de la Revolución Francesa es antimonopólico y controla los precios. Desde la visión de John Locke, eso es algo sorprendente. Y este Estado de ciudadanos

declara inclusive la emancipación de los esclavos y la emancipación de los judíos, o sea que existe una igualdad más allá de la igualdad contractual del mercado, una igualdad que se manifiesta en términos concretos y que subyace a la libertad contractual.

Todos son ciudadanos; no hay excepciones. De hecho sí las hay, sin embargo en la visión aparece que todos lo son. Esto es, a partir de ahí se constituye un espacio público, y la liberación y emancipación de los esclavos y de los judíos se declara en la misma sesión de la Asamblea General, en 1792, y es consecuencia lógica. Esta liberación de los esclavos tiene un interés especial para América Latina y el Caribe, puesto que cuando se la declara empieza, como resultado de ella, la rebelión de los esclavos en Haití. El primer libertador de las guerras de independencia americanas es por ende el líder de la revolución haitiana de esclavos, Toussaint. Nuestra historia no habla mucho de eso, sin embargo el haitiano Toussaint, quien proviene de la rebelión esclavista —la cual se basa en la declaración de la emancipación de los esclavos de la Asamblea de la República francesa— y en esta época mantiene una estrecha relación con Simón Bolívar, es quien comienza con el movimiento latinoamericano y caribeño de independencia. Se trata de una línea sumamente interesante.

Cuando surge el levantamiento en Haití, ya la República en Francia ha pasado a la historia y aparece más bien Napoleón, quien revoca la declaración de emancipación de los esclavos y vuelve a instituir la esclavitud en el imperio francés. En Haití, no obstante, ya no se puede dar marcha atrás. Permanece independiente, sólo que es perseguida por Francia hasta las últimas consecuencias. Esto al punto de que en el curso del siglo XIX la nación haitiana es obligada a reconocer el pago de indemnización por la liberación de los esclavos, la que es considerada una expropiación ilegítima de propiedad francesa. Es decir, la propia libertad de los esclavos es considerada una expropiación ilegítima de propiedad privada, y Haití tuvo que reconocer la ilegitimidad de esta liberación y pagar por ella. De ese modo empezó la impagable deuda externa de Haití, la que hasta hoy sí es considerada legítima.

Es lo contrario de lo que sucede en la actualidad con el trabajo forzado durante la Segunda Guerra Mundial. Alemania, y ahora Austria, tienen que indemnizar a los que hicieron trabajo forzado, aunque lo que pagarán es casi nominal. Hoy, después de cincuenta y cinco años, cuando son muy pocos los que sobreviven, se lo reconoce. En todo caso, el concepto aquí es que quien sufrió el trabajo forzado tiene derecho a recibir indemnización. El concepto liberal, en cambio, es otro: el que sufrió trabajo forzado tiene que compensar a aquel que lo explotó, por la pérdida de la propiedad que experimentó al liberarse el esclavo. Creo que este caso es también jurídicamente muy interesante.

A partir de la ciudadanía aparece entonces el espacio público de la sociedad burguesa, y con ello una dinámica de la igualdad concreta más allá de la

que había tenido en la revolución inglesa, pero también más allá de lo que había sido la intención de quienes hicieron la Revolución Francesa. Con la Revolución Francesa surge inclusive un Estado intervencionista frente al mercado, no obstante que la igualdad contractual sigue estando en la base, sólo que vista ahora en una dimensión política. Por lo tanto, hay un conflicto en el interior de esta revolución. Se manifiesta algo que tiene mucho que ver con este problema de la igualdad contractual. En primer lugar, un conflicto por el voto general. Por primera vez, en la Revolución Francesa, se hace presente la emancipación femenina. Emerge un movimiento femenino que reclama un voto que sea realmente general. La Asamblea General había declarado el voto general, sin embargo no se le ocurrió incluir a la mujer. Y es Olympe de Gouges, quizás la primera mujer de la emancipación femenina en lo político, quien no sólo pide el voto femenino, sino la presencia igualitaria de la mujer en el espacio público, pero la llevan a la guillotina. Así pues, la guillotina no fue únicamente para el rey y los aristócratas, sino también para una figura clave de la emancipación.

Hay un segundo caso que muestra un conflicto que está empezando, el de Babeuf (François Noel), a quien todo el mundo conoce, mientras pocos conocen a Olympe de Gouges. Habría que preguntarse por qué, pues ella tiene la misma importancia que Babeuf, los dos son figuras claves. Babeuf es la figura clave de la igualdad obrera, pero de un nuevo tipo de igualdad ya que los obreros tenían reconocida su libertad contractual, tenían reconocido su voto general —todos votaban—, sin embargo con Babeuf comienza un problema de emancipación obrera, y también él cae bajo la guillotina. Y después se asesina al líder de la rebelión de los esclavos de Haití, quien estaba preso en una cárcel en Francia.

La Revolución Francesa, por consiguiente, hace presentes problemas que emergerán más tarde, a lo largo del siglo XIX. Con ella se manifiestan nuevas grandes emancipaciones, diríamos que las más relevantes del siguiente siglo: la emancipación obrera, la femenina, la de los esclavos, pero que a la vez producen un choque, y sus líderes son decapitados. Surge un nuevo conflicto, un conflicto que no es simplemente con la sociedad anterior o con los que están fuera del marco de la vigencia de la igualdad contractual de la sociedad burguesa, sino que brota desde adentro. Se levantan los obreros, se levantan las mujeres, se levantan los esclavos, aunque no desde afuera del ámbito de la vigencia de la nueva igualdad contractual, sino desde adentro. Ellos están dentro, por ende el problema está adentro. Son hijos de la primera emancipación, hecha en nombre de la igualdad contractual, que aparecen ahora como enemigos desde adentro y que no son los enemigos de que habla John Locke. Luego, no se los puede tratar con el esquema de éste, sino que el esquema de Locke que se les aplica, desarrolla ahora otra visión del enemigo.

Este cambio de la orientación de la emancipación se podría mostrar también en la teología del imperio.

El imperio, tanto en el siglo XVIII como en el XIX, elabora sus teologías. La teología imperial del siglo XIX, no obstante, es completamente diferente a la del siglo XVIII. La del siglo XVIII es lockiana, en tanto que la del siglo siguiente es de la mano invisible. Según esta última no hace falta una nueva, una segunda emancipación, pues la lógica de la igualdad contractual asegura el bien común. Sobre esto se basa la propia teología del imperio del siglo XIX. El resultado es un cambio del significado de la palabra emancipación.

En el siglo XVIII, el propio pensamiento de John Locke surge en nombre de la emancipación. Ésta es muy importante para la Ilustración, para la iluminación del siglo XVIII, hasta Kant inclusive. Es la emancipación del individuo autónomo. El surgimiento del individuo autónomo se interpreta como emancipación. Emancipación frente a la tradición, frente al despotismo monárquico, frente a la sociedad feudal, frente a los dogmas de la sociedad medieval, y, en consecuencia, frente a los dogmas provenientes de la tradición cristiana que dominan hasta el siglo XVII en todos los ámbitos. Esta constitución del individuo autónomo, con su igualdad contractual, es percibida como su emancipación. Así, Kant define la iluminación como la salida del ser humano de una dependencia culpable, y esta salida de una dependencia culpable que ofrece la iluminación, vía el individuo autónomo, es entendida entonces como emancipación. Si bien esta emancipación es la del individuo propietario, va mucho más allá de eso y resulta en una emancipación humana universal, aunque limitada al punto de vista individual. Podríamos hablar de la primera emancipación.

Pero en el siglo XIX esto se modifica radicalmente. El concepto de emancipación cambia, y vienen la emancipación obrera, la emancipación femenina, la emancipación de los esclavos, y cada vez más la emancipación de los pueblos colonizados, la emancipación de las culturas, la emancipación frente al racismo, que es diferente a la emancipación de los esclavos —la esclavitud es una cuestión normativa, mientras la emancipación frente al racismo es algo muy diferente—. Y esta nueva concepción de emancipación es una demanda frente a los efectos de la igualdad contractual, de la igualdad de Locke. Por consiguiente, ahora se entiende por emancipación la emancipación frente a los efectos de la igualdad de Locke en el siglo XVIII. Se trata aquí de la segunda emancipación, la cual enfrenta los efectos destructores de la primera, sin por eso abandonarla.

Luego, hay un conflicto interno derivado de lo que la imposición de la libertad contractual de compra y venta en el mercado, de lo que la imposición del capitalismo significa. O sea, hay ahora una oposición al sistema desde su interior que no reivindica un retorno a sociedades anteriores.

Aparece un sujeto que no es individuo, que no se define por ser un individuo autónomo, sino que defiende su libertad frente a los efectos que la libertad contractual tiene sobre el ser humano. Se descubre una especie de quiebre interno en la expansión de esta

igualdad contractual, se descubre que en el interior de esta igualdad reaparece la dominación, de la cual se afirmaba que había sido abolida por la primera emancipación y, por tanto, por la propia lógica de la igualdad contractual. Se descubre entonces una dominación que brota desde adentro de la igualdad contractual, y que no es violación de ésta. El descubrimiento de esta reaparición de la dominación del ser humano sobre el ser humano en el interior de la igualdad contractual, es lo que dinamiza los movimientos de emancipación que surgen en el siglo XIX.

Hay un texto clásico sobre este quiebre en la lógica de la igualdad contractual y sobre esta transformación de la lógica de la igualdad contractual en una lógica de dominación que opera en su interior y que nó la viola. Es de Marx. Se trata de un análisis del siglo XIX en el que se enfoca un nuevo tipo de dominación, no la dominación abierta y sostenida por normas legales. La Edad Media tenía un tipo de dominación muy clara, la del feudalismo con la servidumbre de la gleba: tres días de trabajo para el señor y dos para el sirvo, etc. Era una dominación legalizada. Pero ahora aparece una dominación que nace en el interior de la igualdad contractual, la cual reproduce la dominación que, con la abolición de la servidumbre de la gleba, se pensaba haber superado. Esto se manifiesta también en otros campos, sin embargo es ciertamente el conflicto por la emancipación obrera el que muestra mayor dinamismo en el siglo XIX. La siguiente cita de Marx, en referencia al caso de la dominación sobre el obrero, puede hacer ver la transformación y la visión de ésta en el interior de la igualdad contractual:

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, verbigracia de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión/jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, donde el librecambista vulgar va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios

para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan².

En este texto se denuncia una inversión. La igualdad contractual se transforma ella misma en relación de dominación, y lo hace por su lógica interna que es una lógica de compra y venta. Por medio de la misma compra y venta se transmiten poderes, y estos poderes establecen una relación de dominación que en ningún momento viola la igualdad contractual. Este hecho es importantísimo: no existe violación de la igualdad contractual en esta transformación de la realidad de la libertad contractual en relación de dominación.

A partir de aquí, podemos ver ahora cuál es la idea de la segunda emancipación. Constatada esta dominación resultante de la igualdad contractual, la cual aparece en la propia lógica de la igualdad contractual, se vive el hecho de una discriminación. Discriminación que es completamente lógica en el interior de la propia igualdad, y frente a que surge la segunda emancipación, tal como está presente en el siglo XIX y sigue estando presente hasta hoy. La palabra emancipación, por lo tanto, se refiere ahora a la respuesta a ese tipo de discriminación que se manifiesta dentro de la igualdad contractual.

Esto se puede ver en muchas dimensiones. Marx lo analiza partiendo de la situación del obrero, de la compra y venta de la fuerza de trabajo, no obstante este quiebre de la lógica de la igualdad contractual hacia relaciones de dominación tiene muchísimas dimensiones, se muestra en muchos lugares, si bien aquí sólo destacaré cuatro.

La emancipación obrera, como reacción frente a una discriminación en la lógica de la propia igualdad contractual y una consiguiente explotación. Aquí aparece la figura de clase, de Marx, que no es una categoría sociológica —no puede serlo— sino una categoría de discriminación, ya que hay una discriminación implícita en la relación de compra y venta de la fuerza de trabajo. Para nosotros, sin embargo, no se trata únicamente de esta dimensión.

Con la emancipación femenina surge una segunda dimensión, la cual se muestra con más claridad cuanto más se establece la libertad contractual en las relaciones entre hombre y mujer. Eso ocurre sobre todo con la aceptación del voto femenino después de la Primera Guerra Mundial. En cuanto a la discriminación de la mujer, esta igualdad contractual de por sí no ha cambiado de manera sustancial la situación de discriminación de la mujer que se produce en el interior de esta igualdad contractual, pues el problema de la

² Marx, Carlos. *El Capital*. México D. F., FCE, págs. 128s.

discriminación femenina va más allá del establecimiento de esta igualdad contractual. Aquí no sirve de mucho reflexionar acerca del patriarcado antes de la era liberal, porque dicha igualdad contractual es distinta del patriarcado. Éste es una institución que rige por imposición legal. Y aquí no existe tal imposición del patriarcado, ninguna imposición legal, puesto que hoy, en términos contractuales, el hombre y la mujer son completamente iguales; no hay ningún derecho que la mujer no tenga igual que el hombre. Sin embargo, existe una clara estratificación entre hombre y mujer en nuestra sociedad, en la cual la mujer ocupa un lugar secundario. Se trata de la misma lógica de la igualdad contractual que aparece también en este campo con una determinada discriminación, y la mujer, el movimiento femenino, lo denuncia. Creo que esta discriminación no se puede explicar por el patriarcado anterior, puesto que ella se reproduce en el propio proceso de establecimiento de esa igualdad contractual y no puede ser tratada simplemente como un residuo de alguna sociedad anterior.

La tercera dimensión es el racismo. Se trata de una discriminación que sobrevivió a la abolición de la esclavitud. Abolida la esclavitud, no por eso desapareció el racismo. Así como una vez abolido el patriarcado, la desigualdad entre el hombre y la mujer se sigue reproduciendo, el racismo también se reproduce aunque la esclavitud, y hasta lo que le siguió, el *apartheid*, hayan sido abolidos en términos legales. No hay separación de razas, según el concepto de los EE. UU.; no hay *apartheid*, según el concepto de África del Sur; todo eso ha sido abolido: en los años cincuenta la separación fue abolida en los EE. UU., y en los ochenta el *apartheid* en África del Sur, pero no por eso el racismo desaparece. El racismo es un fenómeno muy especial, porque es moderno. El patriarcado, la dominación de clase, acompañan toda civilización humana, no así el racismo. Éste es muy claramente un producto del siglo XVIII. Como tal, las sociedades anteriores, lo mismo que la sociedad occidental en los siglos XV, XVI o XVII, no tuvieron un racismo, por lo menos un racismo relevante. En toda la historia anterior casi no se conoce la discriminación racista. En esa historia existe patriarcado, existe la relación de clase y existe la relación civilizado-bárbaro, en vista de que las grandes civilizaciones que se forman consideran a los otros como bárbaros. Pero el que sean bárbaros no tiene nada que ver con los rasgos físicos, y no es un concepto racista.

El racismo aparece en el siglo XVIII, y enseguida se vincula con la esclavitud. Así, en ese siglo la esclavitud es transformada en racista, aunque cuando ella es abolida, el racismo no desaparece. Para mí resulta llamativo que el racismo aparezca junto a la declaración de la igualdad humana, y pienso que constituye una respuesta frente a esa igualdad humana: si todos somos iguales, si todos tenemos la igualdad contractual, el racismo permite seguir sosteniendo desigualdades en relación con la propia igualdad contractual. Si "algunos no son completamente humanos", entonces "no merecen la igualdad

contractual". De esta manera, el pensamiento racista permite relativizar la igualdad contractual en una sociedad para la cual esta igualdad es sacrosanta. No obstante, se la subvierte. Luego, mediante el racismo se puede subvertir la propia declaración de la igualdad contractual, y creo que así se explica por qué en el siglo XVIII se crea el racismo. Me llama mucho la atención que John Locke no tenga ningún rasgo de racismo. Shakespeare, igualmente, escribe su drama *Otelo*; Otelo es un gran mercader y es negro, pero aquí se trata nada más del color, el cual no tiene un significado racista pues unos son negros y otros no lo son. Del mismo modo, en toda la historia anterior nunca el color de la piel o algún otro rasgo físico es caracterizado como algo negativo, sino que es el siglo XVIII el que crea el racismo. Éste tiene trescientos años, no más. Y creo que es la forma de subvertir una igualdad contractual sacrosanta frente a determinados seres humanos.

En las décadas más recientes ha surgido una cuarta dimensión, la cual se agudiza cada vez más. Se trata del conflicto por la destrucción de la naturaleza, que aparece a partir de la voracidad de la maximización mercantil, siendo el mercado el ámbito de la igualdad contractual de más poder. Como la naturaleza parece un obstáculo para esta maximización, la lógica del mercado la devora. Pero la naturaleza, como afectada, no se puede defender; sólo entra en crisis. Son seres humanos quienes la defienden, sabedores de que la muerte de la naturaleza lleva también a la muerte del ser humano por cuanto éste es un ser natural y, como tal, parte de la naturaleza. En este caso se trata igualmente de un conflicto entre la libertad/igualdad contractual y los afectados —aunque sean afectados indirectos—, en razón de las consecuencias destructoras que la destrucción de la naturaleza puede tener.

Todas éstas son discriminaciones surgidas en el interior de la igualdad contractual, que sin embargo no violan esta igualdad. Ninguna de ellas la viola. En la teoría de Marx, eso está concentrado en el problema de la discriminación obrera: la explotación no viola la ley del valor, sino que se da en el interior del intercambio de equivalentes. Eso tiene el mismo significado. Para Marx es central demostrar que la explotación ocurre cumpliendo con la ley del valor, no violándola. Y la ley del valor es la forma en la cual la igualdad contractual aparece como mercado.

A través de esta visión de las emancipaciones, que son emancipaciones a partir de algo que aparece u ocurre en el interior de la igualdad contractual, surge un nuevo tipo de derechos humanos. Esta discriminación no se puede enfrentar mediante el aumento de la igualdad contractual, hay que responder en otro campo. Por eso aparece el ser humano como sujeto. Se trata de un nuevo concepto, de una nueva idea de sujeto. Este sujeto es corporal y se juega su corporeidad. Se trata de un *habeas corpus* ampliado, ya no restringido como el del siglo XVII. *Habeas corpus*, por lo tanto, significa ahora que el ser humano como sujeto requiere el reconocimiento del derecho a comida,

casa, educación, salud, cultura, género. Todo eso aparece entonces como derechos humanos, que son todos derechos humanos emancipadores frente a los efectos de la libertad contractual.

Creo que estos derechos humanos no se pueden expresar simplemente como de segunda generación, o sea, no es que sólo se añadan derechos humanos a los anteriores. Se manifiesta un conflicto entre los derechos de la igualdad contractual y estos derechos humanos propiamente dichos. Un conflicto interno de la sociedad que se expresa y revela por medio de la crítica, y que desemboca en lo que en la tradición del siglo XIX se llama el método de la crítica de la ideología. Éste es un método muy específico, el cual sólo es eficiente frente a las ideologías de la igualdad contractual. Este método dice: ustedes prometen la igualdad, sin embargo lo que esta sociedad brinda es una desigualdad solapada. Luego, en nombre de la igualdad que la igualdad contractual ha prometido, y yendo más allá de ella, se critica a la propia sociedad. Es la crítica de la ideología, la cual presupone el ámbito ideológico de la sociedad como un ámbito de igualdad y de promesa del interés general. La crítica de la ideología, y esto es típico de Marx, va a decir: ustedes prometen el interés general, pero lo que producen es exactamente lo contrario. Por eso llama a la liberación frente a la igualdad contractual.

Existe en consecuencia una pugna entre esta crítica y la propia ideología de la igualdad contractual. Se entiende por qué esta dimensión está ausente en Locke. Para él los enemigos se hallan solamente afuera, y hacia adentro presupone que no habrá ningún problema, ve todo en armonía. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX el conflicto por la emancipación hace temblar la sociedad occidental. Por todos lados surgen movimientos de emancipación: movimiento obrero, movimiento femenino, pacifismo, que es un producto de eso. Empieza igualmente la exigencia de independencia de las colonias, los movimientos de independencia en la India, y, después de la abolición de la esclavitud en los EE. UU., aparece una confrontación alrededor del racismo por la separación de razas. Pero a la vez, y como reacción a este reclamo de emancipación humana, un auge inaudito de las ideologías fascistas.

Comienza, en efecto, una reacción frente a esta emancipación. Esta reacción se vincula con la filosofía de Nietzsche. Ocurre un corte en el pensamiento occidental. Todas las raíces de la tradición occidental son ahora cuestionadas. Por eso, hay que entender bien la crítica de la ideología. Ésta opera en nombre de valores que también la clase dominante posee. De ahí que se pueda concentrar en el interés general y plantee que "el interés general de ustedes es falso"; "tenemos que realizar el interés general". Es decir, el liberalismo y el marxismo operan en un espacio de valores comunes, aunque se encuentren en un conflicto a muerte. Sin embargo, la reacción en contra de la emancipación se dirige en contra de este mismo espacio de valores comunes. Por eso, Nietzsche reacciona contra Locke al igual que contra la emancipación. Esto por cuanto

Locke, aunque invierta todos los valores, a la vez los mantiene en su forma invertida.

Nietzsche busca un denominador común para este problema de la emancipación y el conjunto de valores que subyacen a ambas emancipaciones mencionadas. ¿Y dónde lo encuentra? En el cristianismo y el judaísmo. En todo el cristianismo, y de donde éste proviene: el judaísmo. Según Nietzsche, el cristianismo y el judaísmo están por todos lados. Están en Locke, en Marx, en los anarquistas, en los socialistas, en los liberales, en el pedido de justicia y, en fin, en todo y en todos lados. Este es el conjunto de valores, cuya comunidad efectivamente se puede ver en cuanto se percibe qué es la crítica de la ideología. Ésta precisamente juega el ámbito de valores que es común, y que se puede expresar como interés general, bien común y en conceptos de este tipo, siendo siempre la igualdad su referencia común, aunque entendida de modo muy diferente. Para Nietzsche, en consecuencia, existe un enemigo que es total. De ahí que todo el conjunto de valores es cuestionado. No sólo los valores de la segunda emancipación. También son cuestionados los valores de la igualdad frente a la que se busca la emancipación. Surge por tanto un levantamiento en contra de la propia igualdad y dignidad humanas.

Nietzsche prefiere muchas veces hablar del cristianismo, y creo que históricamente además tiene mucha razón, pues éste constituye una raíz muy decisiva, que Nietzsche, sin embargo, siempre vincula también con el judaísmo. Esto se puede demostrar por medio de algunas citas que quiero presentar, para hacer ver su manera de argumentación:

El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos. Con esto, el cristianismo y los más bajos instintos que lo caracterizan, han declarado una guerra a muerte contra las normas de respeto que deben existir entre los hombres de diferente condición intelectual, y que son las que determinan la elevación, el progreso y la cultura; esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra *nosotros*, los aristócratas del pensamiento, hombres liberales y alegres por el saber, en cualquier parte del mundo en que nos halleemos. El cristianismo ha combatido nuestra felicidad en la Tierra. Otorgar la inmortalidad a Pedro y Pablo, ha sido el atentado más monstruoso y perverso contra la parte más noble de la humanidad³.

El enemigo es la declaración de la inmortalidad de "Pedro y Pablo", es decir de Fulano y Zutano. Es por tanto la declaración de la igualdad como enemigo, que Nietzsche a la vez describe como enemigo de "nuestra felicidad". Y es enemigo de "nosotros", si bien los "nosotros" aquí no son todos los seres humanos.

³ Nietzsche, Friedrich. "Anticristo", en Friedrich Nietzsche. *Obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, tomo I, pág. 77.

En efecto, si uno lee el texto y piensa que se trata de "todos", no lo ha entendido. El "nosotros" significa: los "aristócratas", "nosotros los aristócratas". Y ¿la plebe? ¡No, la plebe no! En nombre de la plebe se ha destruido la felicidad de este "nosotros". Y ¿la emancipación? Nietzsche también reacciona contra lo que tiene que ver con la declaración de inmortalidad, aunque la secularizada: la dignidad humana. Pero en la raíz de toda aspiración de dignidad humana ve la inmortalidad de Pedro y Pablo. Para Nietzsche, toda posición de afirmación de la dignidad humana es una declaración de esta inmortalidad de Pedro y Pablo, que él vincula con el cristianismo y que ataca en el cristianismo. Por eso puede añadir:

Nada hay tan insano en nuestro insano modernismo, como la misericordia cristiana. Ser médicos en este caso, ser implacables en el manejo del bisturí, forma parte de nosotros mismos; de esa manera amamos a los hombres; por eso somos filósofos nosotros los hiperbóreos...⁴

Tampoco aquí Nietzsche habla en nombre de todos los seres humanos, sino únicamente de estos "nosotros".

La crítica al cristianismo que aparece aquí, es una crítica a la raíz de la emancipación que se vive. En efecto, Nietzsche no critica al cristianismo separado de esta sociedad y su conflicto.

Cuando el anarquista, como vocero de las capas sociales en *decadencia*, reclama con "hermosa indignación" el derecho, la justicia, la igualdad, habla bajo la presión de su propia incultura, que no sabe comprender que su pobreza consiste... en la pobreza de vida⁵.

Cristianismo, evolución, supresión de la esclavitud, igualdad de derechos, filantropía, pacifismo, justicia, verdad: todas estas grandes palabras, sólo tienen valor en la lucha como estandarte, no como realidades, sino palabras pomposas para lograr algo completamente diferente (sí, ¡y aún contrario!)⁶.

El cristianismo y el judaísmo no son para Nietzsche sino la síntesis de todas las emancipaciones humanas y, como tales, los considera como enemigos.

En toda la obra de Nietzsche se nota el impacto que le ha producido la liberación de los esclavos en los EE. UU. Esta liberación la interpreta como una amenaza, en el sentido de que los movimientos de emancipación pueden tener éxito. Nietzsche, y eso es lo curioso, vive en Basilea, donde nunca en su vida ha visto un esclavo, de modo que no puede saber realmente lo que es la esclavitud. No obstante, cuando él empieza a escribir la liberación de los esclavos en los

⁴ *Ibid.*, I, pág. 38.

⁵ Nietzsche, Friedrich. "Crepúsculo", en Friedrich Nietzsche. *Obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, tomo III, pág. 1236.

⁶ Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981, No. 80, pág. 72.

EE. UU. tiene recién cinco o seis años, o sea, pertenece todavía a la actualidad de Nietzsche, es parte de su presente, la noticia aparece en los diarios. Nietzsche, escandalizado y con miedo de que estos movimientos de emancipación puedan tener éxito, hace el análisis de las raíces del conjunto. Y ahora todo lo tiene ahí: cristianismo, evolución —no sé por qué evolución, pero lo pone—, supresión de la esclavitud, igualdad de derechos, filantropía, pacifismo, justicia, verdad. Todo eso le aparece como el peligro, pero lo ve como consecuencia del cristianismo y el judaísmo. Solamente en este contexto se puede entender también su tesis de la muerte de dios.

La muerte de dios pregonada por Nietzsche no es ateísmo. De verla así no se entendería lo que esa muerte significa, ya que él no predica ningún ateísmo. Nietzsche ve la muerte de dios como una gran victoria que todavía es necesario complementar. Por eso se enfrenta a aquellos que aún no aceptan esta muerte, por lo que impiden que este dios que ha muerto sea por fin enterrado y hacen que el olor de su descomposición sea notable por todos lados; esto es, los marxistas, los anarquistas y los socialistas. Es decir, la muerte de dios, en el lenguaje de Nietzsche, significa la muerte de Marx, la muerte del socialismo, la muerte del cristianismo, la muerte del judaísmo y de todo lo que ha sido raíz de emancipación, y la muerte de toda su cosecha: la muerte de la justicia, de la filantropía y de la misericordia.

A partir de aquí surge una gran anti-emancipación que corta todas las raíces de Occidente, sin que quede nada. Incluso, de manera indirecta, pone en un mismo saco a Platón, a Sócrates, y así corta con todo un pasado.

Nietzsche enfrenta a todo Occidente como "plebe", lo que lo lleva a concebir un pensamiento de aniquilamiento que es muchas veces sorprendente. Aquí me interesa más bien su propia interpretación, la que él mismo da:

...no hay nada en la vida que tenga valor excepto el grado de poder a condición, por supuesto, de que la vida misma sea voluntad de poder. 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 perecerían⁷.

El nihilismo como síntoma de ello, indica que los desheredados 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 verdugos⁸.

⁷ *Ibid.*, No. 55, pág. 60.

⁸ *Ibid.*, No. 55, pág. 61.

Hay toda una visión: muerte de dios y desesperación de la "plebe". Esta desesperación obliga a los señores a ser sus verdugos, y el último grito de poder de la plebe está en poder obligar a los señores a ser sus verdugo. Ésta es una negativa a la emancipación, que corta las raíces de toda nuestra cultura. Nietzsche puede añadir: "¿Vas a juntarte a mujeres? Pues, ¡no te olvides el látigo!".

Se nota enseguida la contradicción que el mismo Nietzsche vive. Si se conoce un poco su biografía, se concluye que él jamás tendría un látigo al encontrarse con una mujer, y que jamás podría tener un esclavo. Como persona es fino y sensible, y de reacciones muy humanas. Inclusive queda impactado cuando ve que un cochero está maltratando su caballo, y entonces Nietzsche abraza al caballo y recibe un latigazo. Sin embargo, lo que él predica es todo lo contrario. Como resultado vive una tensión interna sin ninguna solución, la cual lo acompaña hasta su colapso. Nietzsche hasta llega a decir:

Es fácil hablar de actos inmorales de todas clases, ¿pero se tendrá fuerzas para soportarlos? Por ejemplo, yo no podría tolerar el haber faltado a mi palabra o el haber matado: me consumiría durante más o menos tiempo, pero moriría a consecuencia de ello; tal sería mi suerte⁹.

También en Nietzsche tenemos un pensamiento de inversión en relación a los derechos humanos. Él habla expresamente de una inversión, e igualmente habla en referencia a ella de una transvalorización de los valores. Pero no puede efectuar directamente una inversión de los derechos humanos parecida a la que vimos en Locke, porque desde el punto de vista de Nietzsche los propios derechos humanos —invertidos o no— son el problema del que nace la emancipación humana en todas sus dimensiones, y esta emancipación él la quiere enfrentar.

En esta situación, el propio Nietzsche denuncia una gran inversión de todos los valores originales de la humanidad, a la cual él pretende contestar. Esta inversión, que Nietzsche cree detectar, está según él en el origen del reclamo de la dignidad humana y de la igualdad, y que en la modernidad han llevado al reclamo de la emancipación humana:

Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, "¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, —en cambio vosotros, vosotros

los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...". Se sabe *quién* ha recogido la herencia de esa transvaloración judía...¹⁰.

Nietzsche ve allí la catástrofe. De acuerdo con él, el judaísmo es quien la gestó y Pablo de Tarso quien la recogió. Por eso ve en el judaísmo y en el cristianismo, y sobre todo en Pablo de Tarso como figura clave, su contrincante. En sus últimos años, Nietzsche inclusive polariza la historia mundial entre Pablo de Tarso y él mismo¹¹. Todo el problema parece ser Pablo de Tarso, y cuando escribe su *Anticristo*, el Cristo contra el cual se define es de nuevo Pablo de Tarso. De esta manera, Nietzsche anuncia su propia transformación de valores como una reinversión de los valores surgidos de la inversión que habían realizado el judaísmo y Pablo de Tarso. Nietzsche pretende pues recuperar los valores negados por la inversión de los valores hecha por la tradición judía y cristiana y que, según él, subyace a todo el desarrollo de Occidente y, por ende, a toda la modernidad hasta su tiempo. Esto deja claro que su verdadero enemigo no es Pablo de Tarso, sino la emancipación humana tal como efectivamente subyace a esta modernidad.

Hoy, se escucha hablar de la Teología de la Liberación y la opción por los pobres: "Dios opta por los pobres". Esto precisamente es lo que Nietzsche denuncia como la inversión de los valores humanos auténticos y del origen, inversión frente a la cual busca su reinversión: lo poderoso es lo bueno, el poderoso es feliz y a él lo ama Dios.

Creo que eso implica un pensamiento de aniquilamiento. Definitivamente, el enemigo ha cambiado mucho en relación a lo que Locke trató como tal. El enemigo es ahora interno, viene de adentro, y es un sujeto que reclama sus derechos en nombre de la igualdad. Pero los reclama en nombre de la igualdad humana frente a la los efectos discriminatorios y destructores de la igualdad contractual, y lo que reclama ahora es su posibilidad de vivir a partir de su ser corporal. No obstante este sujeto no es exterior a la sociedad occidental, sino que es hijo de ella.

Una determinada manera por la cual Nietzsche se refiere a la fiera, puede mostrar el cambio en relación con Locke, quien también usa mucho la imagen de la fiera. Dice Nietzsche:

Puede muy bien ser que representantes nobles (aunque no muy inteligentes) de las clases dirigentes se "propongan tratar a todos los hombres como iguales, reconocerles derechos iguales"; en este

¹⁰ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1972, Nos. 39-40.

¹¹ Salaquarda, Jörg. "Dyonisos gegen den Gekreuzigten, Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus", en Salaquarda, Jörg (Hrsg). *Nietzsche. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980; Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XXVI (1974), págs. 97-124.*

⁹ Citado según Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires, Losada, 1989, pág. 76.

sentido, una concepción idealista que descansa en la justicia es *posible*, pero como he dicho, sólo en el seno de la clase dirigente, que en este caso *ejerce* la justicia por sacrificios y abdicaciones. Por el contrario, reclamar la igualdad de los derechos, como lo hacen los socialistas de las clases dirigidas, no es nunca emanación de la justicia, sino de la codicia. Muéstrense a una fiera pedazos de carne sangrienta en sus proximidades; retíreselos después, hasta que ruja; ¿este rugido significa justicia? ¹².

En Locke, la fiera era vista como la injusticia que no aceptaba la justicia contractual. En Nietzsche, en cambio, se trata de una fiera que reclama justicia desde el interior de la vigencia de la justicia contractual.

Nietzsche no opone a su bestia ninguna justicia "verdadera" en nombre de la cual quiera imponerse, como era el caso de John Locke. Lo que Nietzsche opone a esta bestia que ruge, es la fiera magnífica que enfrenta a la fiera salvaje del reclamo de justicia:

Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva: —las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos— todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad. Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto "bárbaro" por todos los lugares por donde han pasado... ¹³.

La bestia magnífica en contra de la bestia salvaje es la imagen que Nietzsche percibe de la lucha futura. Eso lo lleva a su confrontación extrema, la que formula como: barbarie en vez de socialismo.

Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: ¿dónde están los bárbaros del siglo XX? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada ¹⁴.

Se ve que el lema socialismo o barbarie proviene de Nietzsche, no de Rosa Luxemburgo o de los años treinta. Posteriormente es asumido por ella y varios pensadores en los años treinta, como por ejemplo Adorno y muchos movimientos antifascistas, que también dicen: socialismo o barbarie. Sin embargo le dan un sentido contrario: socialismo en vez de barbarie.

¹² Nietzsche, Friedrich. "Humano demasiado humano", en Friedrich Nietzsche. *Obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, Primer libro. No. 451, tomo IV, pág. 2102.

¹³ Nietzsche, Friedrich. "Genealogía", No. 47.

¹⁴ Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío*, op. cit., No. 863, pág. 473.

Se entiende que este enfoque de Nietzsche contiene todo un pensamiento de aniquilamiento. Él expresa este hecho con una violencia inigualable, la cual supera incluso la violencia de Locke:

Fijémonos en otro caso de lo que se llama moral: el caso de la *cría* de una determinada especie. El ejemplo más grandioso nos lo da la moral india, la ley de Manú, sancionada por una religión... ¡Cuán pobre resulta y cómo hiede el Nuevo Testamento al lado de la ley de Manú! Pero también esta organización necesitaba ser temible, no en la lucha contra la bestia, sino en la lucha con la idea contraria de la bestia, con el hombre que no se deja criar, con el hombre de mezcla incoherente, con el chandala. Y para desarmarlo y debilitarlo tuvo que ponerle enfermo; era una lucha contra la mayoría. Quizá no haya nada tan contrario a nuestros sentimientos como estas medidas de seguridad de la moral india.

El tercer edicto, por ejemplo *Avadana Sastra* el de las legumbres impuras, dispone que la única alimentación permitida al chandala sea el ajo y la cebolla... El mismo edicto declara que el agua que hayan menester no debe ser tomada de los ríos, de las fuentes ni de los estanques, sino tan sólo de los pantanos y de los agujeros que deje en el suelo la huella de los pies de los animales. También se les prohíbe lavar la ropa y lavarse ellos, porque el agua, que se les concede por misericordia, sólo ha de servir para calmar su sed... El resultado de semejante *policía sanitaria* no era dudoso: epidemias mortíferas, enfermedades de los órganos sexuales espantosas, y como resultado, la ley del cuchillo ordenando la circuncisión de los niños varones y la ablación correlativa en las hembras. El mismo Manú lo decía: "Los chandalas son el fruto del adulterio, del incesto y del crimen [ésta era la consecuencia necesaria de la idea de la *cría* de ganado humano]. No deben usar otros vestidos que los harapos arrebatados a los cadáveres... Les estaba prohibido escribir de izquierda a derecha y valerse de la mano para escribir pues el uso de la diestra y la escritura de izquierda a derecha son cosas reservadas a los hombres *virtuosos*, a las personas de raza" ¹⁵.

Estas prescripciones son muy instructivas; vemos en ellas la humanidad aria absolutamente pura, absolutamente primitiva, observamos que la idea de la pureza de la sangre está muy lejos de ser una idea inofensiva. Por otra parte, se percibe claramente que en ese pueblo se ha trocado en religión y espíritu colectivo esa idea. Mirados desde este punto de vista, los Evangelios son un documento de primera, y más todavía el libro de Enoc. 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

¹⁵ Nietzsche, Friedrich. "Crepúsculo", op. cit., tomo III, págs. 1207s.

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* ¹⁶.

El final de la cita deja otra vez claro que la mira principal de Nietzsche se dirige contra los movimientos de emancipación de su tiempo.

Con este enfoque que removió Occidente, Nietzsche funda todo un pensamiento que atraviesa el siglo XX. Nietzsche muchas veces está en la raíz de estos pensamientos que van elaborando líneas y direcciones de esta anti-emancipación, la cual declara ahora el fin de la utopía y el fin del humanismo. A partir de Nietzsche, por tanto, se comprende esta orientación del pensamiento que estremece a la sociedad moderna del siglo XX. Nietzsche, en el momento de su colapso, era un desconocido. Por eso, la publicación de sus libros la financia muchas veces él mismo. Él sufre diez años de oscuridad mental. Cuando muere, no obstante, era uno de los filósofos más conocido en Europa, y ya se lo estaba traduciendo al francés y al inglés. Funda pues, un pensamiento que arrasaba.

Aparece de esta forma un quiebre fundamental de la modernidad. En efecto, la modernidad produce dentro de ella y a partir de Nietzsche, todo un movimiento, hoy posiblemente dominante, que corta las raíces de nuestra cultura. En el siglo XX se halla en su centro el pensamiento antiutópico, el cual está presente en una fórmula divulgada por Popper, que todos conocemos, y que dice: quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra. No hay casi nadie que no conozca este lema. Popper lo populariza siguiendo a Nietzsche. Aparecen entonces los enemigos de Nietzsche que persiguen este cielo en la tierra que produce el infierno: los judíos, los cristianos, los liberales y los socialistas. El resultado es tajante: hay que acabar con el humanismo para que lo humano pueda florecer. Este humano resulta ser la bestia magnífica que vaga por el mundo promoviendo, en nombre del *business is war*, la estrategia de globalización actual.

Nietzsche, por consiguiente, produce la negación de los valores de emancipación, de una tradición de miles de años: la tradición de la dignidad humana.

1. Emancipación y bien común

Frente a estas tendencias, desembocamos en la actualidad en la necesidad de una ética del bien común.

No se trata de una ética metafísica ni apriorística. Se trata más bien de una ética cuya necesidad la experimentamos diariamente. La relación mercantil, al totalizarse hoy, produce distorsiones de la vida

humana y de la naturaleza que amenazan esta vida. Esta amenaza la experimentamos. Esto por cuanto, ciertamente, experimentamos el hecho de que el ser humano es un ser natural con necesidades que van más allá de simples propensiones a consumir. La satisfacción de esas necesidades resulta ser la condición que decide sobre la vida y la muerte. La relación mercantil totalizadora, en cambio, no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que resulta ser una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en el camino por el cual avanza. Ella pasa por encima de la vida humana y de la naturaleza, sin ningún criterio. Solamente se salva quien logra ponerse fuera del camino de la aplanadora.

La aplanadora del mercado interpreta cualquier resistencia como "interruptor" o "factor distorsionante" de su lógica y de su afán expansionista. Cuanto más consigue eliminar estas resistencias, más amenazante se vuelve para la vida humana y la de la naturaleza. Ella se transforma entonces en interruptor de la vida humana y en elemento distorsionante del desarrollo de esta vida. Desde el punto de vista del mercado como sistema, las exigencias de la vida humana son percibidas exclusivamente como distorsiones. Desde el punto de vista de los afectados, sin embargo, esta máquina aplanadora aparece como distorsión de la vida humana y de la naturaleza.

La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y la de la naturaleza. Esto significa que si las relaciones mercantiles no produjeran tales distorsiones en la vida humana y la de la naturaleza, tampoco habría ninguna ética del bien común; la ética del mercado sería suficiente. Si las relaciones mercantiles no produjeran esas distorsiones, la vida humana y la de la naturaleza estarían aseguradas por simple inercia y no habría que preocuparse por ellas, de igual modo que un ser humano sano no se preocupa del latido de su corazón. La conciencia de que el ser humano es un ser natural, no sería necesaria. De hecho, cuando los teóricos neoclásicos de la economía hablan de una "tendencia al equilibrio", hablan de una idealización utópica de este tipo.

Por eso, la ética del bien común resulta de la experiencia y no de una derivación apriorística a partir de naturaleza humana alguna. Experimentamos el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común. La misma experiencia de la distorsión hace aparecer el concepto del bien común, en cuanto éste se hace presente como resistencia. Pero eso es una experiencia a partir del afectado por las distorsiones que el mercado produce. En cambio, quien no es afectado por estas distorsiones —o quien no siente el hecho de que es afectado— no percibe ninguna necesidad de recurrir a una ética del bien común. (Puede decir: los negocios van bien, ¿por qué hablar de crisis?). No se trata de simples opciones, sino de capacidades de hacer experiencias e, inclusive, de entender experiencias de otros.

¹⁶ *Ibid.*, tomo III, pág. 1209.

Este bien común, en nombre del cual surge la ética del bien común, es histórico. En el grado en el cual cambian las distorsiones que la relación mercantil totalizada produce, cambian también las exigencias del bien común. No se trata de ninguna esencia estática apriorística que sabe de antemano todo lo que sociedad tiene que realizar. Eso lo cumple la ética del bien común, tal como surgió en la tradición aristotélico-tomista. Ella deriva un bien común anterior a la sociedad, que expresa leyes naturales vigentes para todos los tiempos y todas las sociedades, y que se considera por encima de cualquier ley positiva. El bien común aparece entonces como un saber absoluto por aplicar. En la ética del bien común, como se presenta hoy, es exactamente al revés. La vida humana, afectada por las distorsiones producidas por el mercado totalizado, no puede ser defendida sino por exigencias relacionadas con estas distorsiones. Estas exigencias resultan ser el bien común, el cual se desarrolla con el tipo de distorsiones producidas.

Eso es un resultado de la experiencia, no de la deducción a partir de esencias. Sin embargo, se puede deducir ahora al contrario. Al experimentar la necesidad de oponer al sistema de mercado un bien común, resulta que el ser humano, como ser natural, es anterior al sistema. Pero esto ahora es una conclusión, no un punto de partida.

Esta ética del bien común surge en conflicto con el sistema, porque no es derivable de ningún cálculo de utilidad (interés propio). El bien común se destruye en el grado en el que toda acción humana es sometida a un cálculo de utilidad. La violación del bien común es el resultado de esta generalización del cálculo de utilidad. Por eso el bien común tampoco se puede expresar como un cálculo de interés propio a largo plazo. El bien común interpela al mismo cálculo de interés propio. Va más allá del cálculo y lo limita. El cálculo a largo plazo desemboca necesariamente en un cálculo del límite de lo aguantable. No obstante, como sólo se puede conocer el límite después de haberlo traspasado, produce el problema que quiere evitar. Por eso, esta ética del bien común surge en una relación de conflicto con el sistema que se constituye por medio del cálculo de interés propio, pero a la vez tiene que ser una ética de equilibrio y no de eliminación del otro polo del conflicto. Sería fatal enfocar esta ética desde el punto de vista de la abolición del sistema y, por ende, de la abolición del mercado y del dinero. Tiene que ser una ética de la resistencia, la interpelación y la intervención. Si las relaciones mercantiles se derrumbaran, ella tendría que correr para restablecerlas, pues únicamente se puede interpelar relaciones mercantiles que de alguna manera también funcionan. Esto mismo vale al revés. Si no existe esta resistencia e intervención, la interpelación práctica del sistema no tendrá lugar y éste estará por caer. Se desmoronará por su propia lógica. En la actualidad, el sistema está consiguiendo paralizar todas las resistencias. Justamente por eso se transforma en un peligro para la vida humana y de sí mismo. El sistema pierde las antenas que le podrían permitir ubicarse en su am-

biente. Por tanto lo destruye, para después destruirse a sí mismo.

Por eso se requiere una ética de equilibrio y de mediación, que tiene que preocuparse igualmente por la existencia de los polos entre los que hay que mediar. La vida humana se asegura por los dos polos, aunque aparezca el conflicto por el cual se necesita controlar y guiar el polo de la institucionalidad, que tiene que tener una función subsidiaria. El Mal de esta ética, en consecuencia, no puede ser el otro polo del conflicto, sino la falta de mediación entre estos polos que tiene como su norte la reproducción continua de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Y la peor falta de mediación aparece cuando uno de los polos es eliminado. La ética del bien común es algo así como un juicio final sobre la historia, que actúa en el interior de la realidad misma. La inmanencia es el lugar de la trascendencia. La ética del bien común opera desde el interior de la realidad; no es una ética exterior derivada de ninguna esencia humana o de algún extraño Sinaí, para ser aplicada a la realidad posteriormente.

Sin embargo introduce valores. Valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio). Son valores del bien común cuya validez se constituye con anterioridad a cualquier cálculo, y que desembocan en un conflicto con el cálculo de utilidad y sus resultados. Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones, y del respeto a la vida de la naturaleza. Son valores del reconocimiento mutuo entre seres humanos, incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano y el reconocimiento de parte de los seres humanos hacia la naturaleza externa a ellos. No se justifican por ventajas calculables en términos de la utilidad o del interés propio. No obstante son la base de la vida humana, sin la cual ésta se destruye en el sentido más elemental de la palabra. Su principio es: Nadie puede vivir, si no puede vivir el otro.

Estos valores interpelan al sistema, y en su nombre se requiere ejercer resistencia para transformarlo e intervenirlo. Sin esta interpelación del sistema, y sin contrarrestar la trampa de la institucionalidad involucrada en él, estos valores no serían sino un moralismo más. El bien común es este proceso en el cual los valores del bien común son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo. De ninguna manera debe ser entendido como un cuerpo de "leyes naturales" enfrentado a las leyes positivas. Es interpelación, no receta. Por eso tampoco debe intentar ofrecer instituciones naturales o de ley natural. Parte del sistema social existente para transformarlo hacia los valores de bien común, en relación a los cuales todo sistema debe ser subsidiario. Pero los valores de bien común no son leyes o normas, son criterios sobre leyes y normas. En consecuencia, su fuerza es la resistencia. El subcomandante Marcos la expresa así:

Para comenzar, te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se

opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino... para resistir.

Los valores del bien común constituyen la realidad misma: el asesinato resulta ser un suicidio. Recién en el contexto de esta realidad, y en subsidiaridad hacia ella, puede tener lugar el cálculo.

2. La integralidad de la emancipación

Es necesario insistir en el hecho de que los derechos individuales resultantes de la "primera" emancipación, la del siglo XVIII, siguen siendo básicos y nos traen efectivamente una emancipación humana. El hecho de que a partir de la igualdad contractual se los subvierta, jamás los puede eliminar, ni colocarlos en un plano secundario. Todos vivimos de esta primera emancipación, y no los podríamos criticar, sino como resultado de ella. Por ende, hay que afirmarla.

El problema es otro, esto es, cómo fundarlos teóricamente y cómo asegurar la emancipación de la discriminación implícita que conllevan. El espacio político del ciudadano es el espacio para llevar este conflicto que está en la raíz de nuestras sociedades modernas. El problema es viejo y aparece siempre con la crítica de la ley. Se lo encuentra en el marxismo, pero también en el neoliberalismo. Resulta incapaz de fundar ninguna ciudadanía civil y la disuelve. Esto se ve sobre todo en la teoría de la democracia de Downs¹⁷. Sin embargo, lo mismo ocurre en Buchanan, Tullock y Hayek. Todo se disuelve en el mercado, así como en el análisis de Marx todo se disuelve en la crítica del mercado y, finalmente, en la idea de su abolición.

Y una simple afirmación de la ciudadanía civil tampoco sirve para una fundamentación. Se transforma en un cielo de valores del cual no se puede decir por qué sostenerlo.

Creo que hay que volver a la tradición que proviene de Rousseau. En ella el ciudadano es instancia de la libertad, en cuanto da las leyes. Él es libre en cuanto se somete a las leyes que él mismo —de forma democrática— ha aceptado. Es la libertad, tal como la entiende la Revolución Francesa. No obstante el resultado es precisamente una ley absoluta, a la cual el ciudadano está absolutamente sometido. Está enraizada en la voluntad general, que es voluntad absoluta, anterior a cualquier resultado de las elecciones. El resultado es una legalidad que predetermina lo que el ciudadano tiene que afirmar libremente, si quiere ser libre. Es la voluntad implícita a la libertad/igualdad contractual. La voluntad general es consi-

derada una voluntad a priori a la libertad del ciudadano, y la voluntad de todos tiene que someterse. Pero, de hecho, la voluntad de todos, enmarcada en la voluntad general, es el espacio de la ciudadanía civil que resulta efectivamente de la Revolución Francesa. La ley de la voluntad general resulta ser la ley de la igualdad contractual. La ciudadanía, sin embargo, en cuanto voluntad de todos, adquiere aquí derechos sobre los cuales se han podido desarrollar las luchas de la segunda emancipación a partir del siglo XIX.

Estoy convencido de que esto hay que desarrollarlo de nuevo. No obstante, no tengo más que sospechas acerca de la dirección. Sobre todo, hace falta una referencia de este espacio de la ciudadanía civil que contrapesa a la voluntad general en el esquema de Rousseau de la ciudadanía política. Tendría que ser una referencia que funde esta ciudadanía civil en un bien de todos, cuya realización sea objetivamente necesaria. Yo trato de desarrollarlo con el concepto del bien común.

Tiene que ser entendido en dos dimensiones. Por un lado, afirmar los valores de la emancipación frente a los efectos indirectos de la igualdad contractual. Aquí están en juego las condiciones de posibilidad de la vida humana, amenazadas por la totalización de la igualdad contractual. Lo que se plantea es la defensa de algo que es necesario para la vida humana. Pero, por otro lado, se trata de afirmar la propia libertad/igualdad contractual como punto de partida de esta misma segunda emancipación, sin la cual no podría llevarse a cabo.

Se trata de una relación conflictiva. Es decir, sin igualdad contractual no se puede defender la emancipación frente a los efectos discriminatorios de la igualdad/libertad contractual. Se trata de algo impuesto por la condición humana. Se trata de lograr un equilibrio que la razón analítica no puede determinar. La vida en su desarrollo, y en sus conflictos, debe dar la respuesta.

Aparece sin embargo un marco de posibilidad. Por una parte, la libertad/igualdad contractual debe ser presentada y también limitada, si es necesario, de una manera tal, que la propia estructura social no haga imposible el logro de las metas de esta segunda emancipación humana. Por otra parte, la propia emancipación debe presentarse con sus metas de una forma tal, que no se haga imposible su mediación por la libertad/igualdad contractual.

Esto nos lleva a la necesidad de un nuevo consenso social, del cual hoy se habla mucho. Este consenso es necesario si se quiere evitar que los conflictos de la sociedad actual desemboquen en un ciego socavamiento de todas las relaciones sociales, cuyo resultado solamente puede ser una decadencia del sistema comparable a la decadencia del Imperio Romano desde el siglo III hasta el VI. Hoy, cuando un único poder se ha impuesto por una victoria total, este camino se está trazando. Creo que un tal consenso no es posible sino a partir del reconocimiento del conflicto entre la libertad/igualdad contractual y las necesidades y las exigencias de la emancipación humana frente a las

¹⁷ Downs, Anthony. *An economic theory of democracy*. New York, 1971 (*Teoría económica de la democracia*. Madrid, Aguilar, 1973).

consecuencias destructoras de esta libertad/igualdad contractual. Este reconocimiento implica la aceptación de este conflicto como legítimo.

Esta legitimidad del conflicto únicamente es posible si las dos partes son aceptadas como legítimas y necesarias. Pero el reconocimiento de este conflicto implica a la vez la renuncia a las soluciones únicas, con las cuales se quiere eliminar el conflicto para volver a crear una instancia capaz de dictaminar las soluciones. La ilusión de poder eliminar estos conflictos es la tradición occidental. En la actualidad la ilusión es que la democracia permite sustituir estos conflictos por decisiones mayoritarias. No obstante también la democracia constituye dominación, frente a la cual aparecen estos conflictos. También los poderes democráticos son poderes. Sustituir estos conflictos por el reclamo de poderes democráticos, es otra imposición de una solución única que niega la legitimidad de este conflicto. La razón se encuentra en el hecho de que este conflicto consiste de una multiplicidad de conflictos. Por eso, la parte que entra en conflicto está casi siempre en minoría, aunque en la totalidad de estos conflictos se halla involucrada la gran mayoría de la población. Eso transforma la imposición de la mayoría en un simple dictado¹⁸. Es posiblemente el peor dictado que puede haber, por el hecho de que se impone por la legitimidad democrática de la mayoría.

Tampoco una comunidad de comunicaciones puede solucionar el problema. De nuevo quiere sustituir el conflicto por soluciones únicas, que el consenso universal ratifica. Concibe el diálogo como un diálogo sobre normas universales, cuya aplicación produce la justicia. Por lo tanto, la ilusión de la libertad/igualdad contractual —ahora expresada por la universalidad de la comunidad de comunicaciones y de los discursos— pretende eliminar el conflicto. Sin embargo el conflicto es entre la libertad/igualdad contractual y sus efectos destructores implícitos o "no-intencionales" sobre los afectados. Tiene que ser reconocido y solucionado en cada caso, puesto que no puede haber una solución por medio de principios universales, cuya aplicación produce la necesidad de este conflicto.

El consenso tiene que afirmar que este conflicto no es sustituible y no tiene soluciones de una vez por todas, sino que precisamente expresa la mediación necesaria del bien común. Por eso, no es necesariamente legítima la posición de aquel grupo que entra

en el conflicto. Tiene que legitimarse a la luz del bien común. Legítima es la existencia de tales conflictos, pero cada conflicto tiene que legitimarse. Eso presupone que el conflicto sea llevado a una negociación, y por ende a un diálogo. El objeto de este diálogo, sin embargo, no son las normas, sino el enjuiciamiento de las normas a la luz del bien común. Este bien común jamás se puede expresar por una norma. ■

¹⁸ Hannah Arendt percibe eso: "Una concepción de la ley que identifique lo que es justo con la noción de lo que es útil —para el individuo, para la familia, para el pueblo o para una mayoría— llega a ser inevitable una vez que pierden su autoridad las medidas absolutas y trascendentes de la religión o de la naturaleza. Y este predicamento no queda en manera alguna resuelto aunque la unidad a la que se aplique 'lo útil para' sea tan amplia como la misma Humanidad. Porque resulta completamente concebible, y se halla incluso dentro del terreno de las posibilidades políticas prácticas, que un buen día una Humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la conclusión totalmente democrática —es decir, por una decisión mayoritaria— de que para la Humanidad en conjunto sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes". Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974, págs. 377s.