

Voy a partir de la tesis básica de que toda democracia actual parte de la afirmación de los derechos humanos y se constituye como la realización de un régimen de derechos humanos. Por lo tanto, las democracias actuales —que aparecen desde el siglo xvii— se basan en diversas conceptualizaciones de humanismos universales. Eso, por supuesto, no excluye que sean conflictivas entre sí, denunciándose muchas veces unas a las otras como no democráticas o de democracia aparente, o sosteniendo cada una ser la democracia verdadera o su realización más acabada.

En una primera visión del fenómeno de las democracias actuales, podemos enfocarnos como sistemas políticos que en sus teorizaciones y declaraciones se guían por un universalismo de derechos humanos, lo que siempre implica que se legitiman por el interés de todos y que, pretendida o realmente, generan sus poderes políticos a partir de la voluntad de todos, siendo considerados todos como sujetos que generan el propio poder político y, por lo tanto, la totalidad de los poderes. Dentro de esta percepción amplia de democracia incluimos tanto las sociedades socialistas como las burguesas y, en el caso extremo, incluso los regímenes de seguridad nacional, que se entienden como regímenes de excepción de la sociedad democrático-burguesa. Con eso, la democracia actual incluye prácticamente todos los regímenes políticos existentes. Está, sin embargo, la importante excepción de una sociedad que ni pretende ser ni es democrática bajo ningún punto de vista. Se trata del fascismo, del tipo del nazismo alemán, que niega cualquier validez tanto a los derechos humanos universales como a las relaciones democráticas. En el mundo actual no ha vuelto a aparecer un movimiento de este tipo, aunque no hay ninguna garantía de que no pueda volver.

Si definimos la democracia en términos tales que todas las sociedades existentes aparecen enraizadas en una tradición democrática, esta definición no sirve para discernir entre los diferentes tipos de democracia. Es necesario ir más allá para ver las formas a través de las cuales estas democracias se diversifican y confieren especificidad a las sociedades que se entienden como democráticas y que, posteriormente, pueden enfrentarse entre sí violentamente acerca del carácter democrático o no de sus instituciones correspondientes. Sólo a partir de especificaciones diferentes o contrarias podemos analizar la legitimidad de algunas democracias específicas en su relación con otras sociedades que también se autointerpretan como democráticas. En este mismo contexto, entonces, se da el análisis de los derechos humanos, cuya especificación se produce en el proceso mismo de institucionalización de la democracia.

Vamos a discutir esta especificación de los derechos humanos universales y de las instituciones democráticas a partir de algunas raíces fundamentales del pensamiento sobre la democracia. Se trata de las teorías de la democracia de John Locke, Rousseau, Marx y Lenin. En estas líneas se han formado tradiciones del pensamiento sobre

la democracia que siguen vigentes y se reflejan en la constitución de las democracias del mundo actual.

Todas estas teorías de la democracia tienen en común el hecho de que no discuten los mecanismos electorales, aunque todas suponen su existencia. Ninguna declara la decisión mayoritaria, ni siquiera la decisión unánime, como legítima de por sí. Todas se dedican más bien a la elaboración de criterios que permitan juzgar las decisiones democráticas por sus resultados, estableciendo por lo tanto elementos de juicio para determinar hasta qué punto las decisiones mayoritarias son, efectivamente, decisiones válidas o descartables.¹ Parten de una declaración de los derechos humanos para definir a continuación los casos en que éstos se suspenden en situaciones de emergencia. Es decir que a partir de una declaración de derechos humanos universales, toda teoría de la democracia termina postulando la suspensión de esos mismos derechos. De ahí que también nuestra reflexión deba necesariamente partir del análisis de estos derechos humanos.

La afirmación de los derechos humanos y su violación legítima

En cuanto los derechos humanos se transforman en normas legales, aparece el problema de la restricción de la validez de estas normas. Si consideramos las normas particulares tal y como aparecen en la legislación de cualquier sociedad política, la problemática de su restricción, suspensión o anulación aparece a partir de aquellos que violan tales normas. En este proceso, las normas son invertidas en su contrario.

La norma legal puede decir: la vida humana es inviolable o "no matarás". Como una norma legal, tiene también su sanción. Por lo tanto, frente al asesino que viola esta norma aparece la violación legítima de esa norma. En el caso extremo se le aplicará legítimamente la pena capital, es decir, el mismo asesino es asesinado. De la norma "no matarás" sigue ahora "mata a aquel que mató". La norma se invierte por la relación crimen y castigo. La norma se asegura por su violación en relación con aquel que la violó, y este hecho es consustancial a la existencia misma de cualquier norma.

Esta inversión de las normas legales es ciertamente un fenómeno general en cual-

¹ Se trata de las teorías clásicas de la democracia ya mencionadas. Las teorías actuales, en especial desde Schumpeter (*Capitalism, socialism and democracy*, 1943) parten de la discusión de los mecanismos electorales con sufragio universal, pero desembocan igualmente en la discusión central de los límites de estas decisiones mayoritarias. La pregunta es: ¿Cómo asegurar la autoridad frente a las mayorías cambiantes? Es la crisis de gobernabilidad.

La vinculación de esta pregunta con la estabilización de determinadas relaciones de producción no es siempre evidente, por lo menos a nivel teórico. A nivel político, en la aplicación de la teoría a procesos políticos concretos, es siempre evidente. Basta ver lo que pasó con la Unidad Popular en Chile, cuyo gobierno —mayoritariamente elegido— fue derrocado en nombre de esta democracia y sustituido por una dictadura de seguridad nacional, que se declaró como democracia en estado de excepción.

Algo parecido ocurre en Nicaragua. Las elecciones de 1984 han sido descartadas *a priori* y ahora el gobierno de Estados Unidos está llevando una guerra en su contra para volver a constituir una dictadura militar en este país, que será tan democrática como el actual gobierno de Chile.

Se diga lo que se diga sobre la legitimidad de la decisión mayoritaria, en momentos de conflicto agudo por las relaciones sociales de producción, se imponen éstas como criterio último de legitimidad de la decisión mayoritaria. Por lo tanto, vuelve la referencia a las teorías clásicas —sustanciales— de la democracia.

quier sistema político, democrático o no. Por lo tanto, vale también para los derechos humanos, en cuanto son transformados en normas vigentes. Sin embargo, las declaraciones de derechos humanos del tipo de las Naciones Unidas, estipulan solamente los derechos puros, susceptibles de ser transformados en normas legales vigentes. No dejan ver que su transformación en normas llevará necesariamente a su inversión, apareciendo por lo tanto su vinculación legítima frente a aquellos que las violan. Dada la inevitabilidad de esta inversión, no es posible garantizar los derechos humanos sino en el contexto de un poder político, que, como estado, los garantice precisamente por medio de su inversión; esto es, de su violación legítima ejercida para con los violadores.²

Hasta aquí hemos tratado los derechos humanos como un listado de derechos parciales y aislados, susceptibles de ser transformados en normas legales vigentes. En las declaraciones de derechos humanos, éstos aparecen siempre como derechos universales, propios de todo ser humano. En las teorías de la democracia apenas empieza a darse la discusión sobre la problemática de su inversión, a través de la cual se suspenden los derechos humanos de los violadores de estos derechos. Sin embargo las teorías de la democracia no incluyen el análisis de esta inversión en referencia a un listado de derechos humanos aislados, sino que los consideran como un conjunto organizado y jerarquizado. La problemática de la inversión de los derechos humanos, por lo tanto, aparece como una relación entre el conjunto de los derechos humanos y quienes los amenazan, como totalidad de derechos. No interesa por consiguiente el violador de normas aisladas, sino el enemigo que amenaza la existencia misma del respeto al conjunto de los derechos humanos. El violador de normas aisladas es un criminal, mientras aquel que amenaza la vigencia del conjunto es un enemigo de la humanidad. Al lado del violador criminal, aparece el criminal ideológico, que se percibe como enemigo de lo humano en todas sus dimensiones. Es alguien que quiere esclavizar. Es indispensable entonces tener una visión del conjunto de los derechos humanos.

La conformación de un conjunto de los derechos humanos a través de su jerarquización

Si se juntaran todos los derechos humanos reconocidos tendríamos un listado —siempre incompleto— de normas. Un ejemplo de tal listado es precisamente la declaración de las Naciones Unidas. Si se la compara con declaraciones de derechos humanos de siglos anteriores, se nota que incluye muchos derechos que antes no aparecían. Asimismo, la conciencia de derechos humanos evolucionará en el futuro, incluyéndose otros nuevos en este listado. Por lo tanto no puede establecerse un conjunto de todos los derechos como simple sumatoria, dado que no se conocen siquiera todos los derechos.

Por otro lado, existe el problema de la compatibilidad entre los diversos derechos humanos, pues el cumplimiento de uno interfiere o puede interferir en el cumpli-

² En la tradición paulina se interpreta esta inversión en los términos de que la ley, a través del pecado, lleva a la muerte: "[...] pero venido el mandamiento, el pecado revivió y yo morí. Y hallé que el mismo mandamiento que era para vida, a mí me resultó para muerte." (Romanos 7, 9-10). Véase Franz J. Hinkelammert (*Die ideologischen Waffen des Todes*, Münster, 1985), *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, DEI, 1981, pp. 171ss.

miento de otro. Cuanto más se insiste en el cumplimiento de un derecho humano determinado, más se tiende a limitar y hasta a suspender el cumplimiento de otros. En este sentido hay conflictos típicos. Por ejemplo, el derecho al trabajo entra en conflicto con la vigencia irrestricta del derecho a la propiedad privada. Algo parecido ocurre con el derecho a un ingreso mínimo digno y, en general, con todos los llamados derechos sociales. Igual cosa sucede en el caso de la libertad de expresión *versus* la monopolización (por la propiedad privada o estatal) de los medios de comunicación, o en el caso de la garantía de la esfera privada *versus* la seguridad de la vida ajena.

Por tratarse tanto de un listado siempre incompleto como de derechos que no son necesariamente compatibles entre sí, nunca y en ningún lugar los derechos humanos podrán cumplirse a cabalidad, y cada uno de ellos nítidamente. Describen un horizonte utópico de la convivencia humana, al cual sólo podemos aproximarnos.³

Así, resulta necesario compatibilizar tanto los derechos humanos ya reconocidos como los que se reconocerán en el futuro. En caso de conflictos, esta compatibilización debe definir las preferencias respecto a los diversos derechos humanos vigentes. Tales conflictos sólo tienen solución si se prefiere un derecho en relación con otro y, en consecuencia, sobre todos los demás. En el ordenamiento consiguiente aparecerá uno —o un grupo de derechos *a priori* compatibles— como el derecho fundamental, a partir del cual se solucionarán todos los conflictos. Un determinado derecho humano, por lo tanto, llega a mediatizar todos los otros y se transforma en el principio de jerarquización de todos los derechos humanos. Los demás se “relativizan” en relación con éste, en el sentido de que ningún otro puede ser realizado sacrificando este derecho fundamental. Entonces el listado de los derechos humanos se transforma en un conjunto de todos los derechos humanos reconocidos o por reconocer. Todos los derechos aparecen ahora ordenados y mediatizados por tal derecho fundamental y central, que ahora se interpreta como la garantía de la posibilidad del cumplimiento óptimo de todos los otros. Por esta razón, este derecho fundamental se destaca muchas veces como el derecho natural.

Pero hay otro elemento común en las diferentes teorías de la democracia. No sólo tienen como centro la determinación de este principio de jerarquización, sino que, además, todas lo ubican en las formas que regulan el acceso a la producción y distribución de los bienes materiales. Esto tiene validez desde John Locke hasta Marx y Lenin, y sigue teniéndola incluso en los grandes enfrentamientos sociales de la actualidad. Siempre, todos los derechos humanos son mediatizados por un derecho fundamental, el cual determina las vías legítimas del acceso a estos bienes materiales.

La razón para este hecho clave es que los derechos humanos se cumplen en acciones, y para cualquier acción los bienes materiales constituyen una condición de posibilidad irrenunciable, aunque de ninguna manera suficiente. Las formas de acceso a los bienes materiales, por lo tanto, condicionan de por sí el significado de todos los derechos humanos que pueden aparecer o ser reconocidos. Esto es válido desde dos ángulos. Primero, todo cumplimiento de los derechos humanos tiene que realizarse en el marco del producto material que produce la sociedad. Se trata de un principio de factibilidad general. Segundo, cada cumplimiento de derechos humanos im-

³ Véase Norbert Lechner, “El consenso como estrategia y como utopía”, Programa FLACSO, núm. 189, septiembre de 1983; también Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984, en especial pp. 19-30.

plica consecuencias sobre la distribución de los ingresos y, por lo tanto, sobre la distribución de los bienes materiales entre los diversos sujetos, aunque no todos los ingresos se refieren directamente a bienes materiales. Se trata de un principio de factibilidad individual, que se incscribe en la factibilidad general dada por el tamaño del producto social.

Esta forma de acceso a la producción y distribución de los bienes materiales es lo que Marx llama las relaciones sociales de producción. Usando este término podemos concluir que todas las teorías de la democracia terminan designando las relaciones de producción como el principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos. Así, éstos resultan ser modos de vivir, no simplemente estipulaciones sobre valores que se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material.

De esta manera se puede explicar por qué en la tradición burguesa la propiedad privada aparece como el principio de jerarquización de los derechos humanos, mientras en la tradición socialista la satisfacción de necesidades es la referencia para determinar los sistemas de propiedad. En ambos casos, el acceso a la producción y distribución de los bienes es considerado el derecho fundamental, pero de éste resultan sistemas radicalmente diferentes por tratarse de formas de acceso —y por lo tanto de relaciones sociales de producción— diferentes.⁴

Por consiguiente, las teorías de la democracia tienen en común el hecho de destacar las relaciones de producción como principio de jerarquización de los derechos humanos, pero se distinguen porque se basan en relaciones sociales de producción diferentes o contrarias. Las relaciones sociales de producción no contienen solamente el elemento del sistema de propiedad y su determinación y reproducción, sino también un ordenamiento que jerarquiza todo el mundo de los valores éticos. Visto sólo en términos de las relaciones de producción, el valor es una expresión cuantitativa de la hora de trabajo que se manifiesta en los precios. Vistas las relaciones sociales de producción como principio de jerarquización de todos los derechos humanos, la teoría del valor se convierte en una teoría de todos los valores éticos.

El estado y la suspensión de los derechos humanos

Todas las teorías de la democracia se centran en la legitimación de este principio de jerarquización de las relaciones sociales de producción. No se interesan mayormente ni en el mecanismo electoral ni en completar algún listado de derechos humanos, aunque todas tienen la soberanía electoral y los derechos humanos como su punto de partida. Por eso no plantean jamás ningún derecho de las mayorías de por sí, esto es, derivado del hecho formal de ser mayorías. Más bien, este derecho fundamental —que sirve como principio de jerarquización de todos los derechos humanos— lo transforman en la voluntad objetiva irrenunciable de todos los seres humanos. El derecho fundamental aparece, por lo tanto, como la garantía, en última instancia, de todos los derechos humanos, cualesquiera que sean.

Siendo irrenunciable, ninguna mayoría tiene la legitimidad de ponerse por enci-

⁴ Las formas de acceso a la producción y distribución de bienes incluyen las formas de marginación de tal acceso. Éste es posible sólo en el marco de estas formas —las relaciones sociales de producción— y quien no encuentra una manera de acceso en este marco, es marginado.

ma de este derecho fundamental, es decir, de las relaciones sociales de producción. Por consiguiente postulan un criterio objetivo que limita la legitimidad de la decisión mayoritaria independientemente del sistema de elección. Las mayorías pueden decidir todo excepto lo fundamental, que es la vigencia del principio de jerarquización. Las teorías de la democracia elaboran, por lo tanto, una mayoría objetiva que rige por principio, y en contra de la cual ninguna mayoría de hecho puede ser legítima. En términos de Rousseau, se trata de la distinción entre la voluntad general —que es una voluntad *a priori*— y la voluntad de todos —que es una voluntad *a posteriori*. En caso de conflicto entre ambas, prevalece la voluntad general como raíz de todas las legitimidades. Aunque las otras teorías de la democracia no utilicen las mismas palabras, tienen necesariamente distinciones análogas entre un interés general *a priori* y el de las mayorías *a posteriori*, cuya legitimidad depende completamente de que se mantengan dentro del marco postulado por el interés general *a priori*.

Identificando este derecho fundamental como mayoría objetiva e interés de todos objetivamente válido, las teorías de la democracia constituyen un núcleo de poder político que garantiza las relaciones sociales de producción y, en consecuencia, la vigencia de todos los derechos humanos y un marco de legitimidad para el voto mayoritario. Respetando este marco de legitimidad, los mecanismos electorales respetan el interés general asegurando, así, que la legitimidad de la mayoría no pueda ser interpretada como represión de la minoría.

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

Esta polarización subyacente, como se ha dicho, penetra toda competencia política por el poder. Lleva al enjuiciamiento *a priori* de los posibles competidores por el poder político y los encauza en el marco de la legitimidad del sistema. A través de esta polarización básica entre el interés general y sus opositores, el sistema social elige a sus electores conforme a un principio *a priori*. Por derivación del interés general específico o del sistema en cuestión, se puede entonces distinguir no sólo entre mayorías legítimas e ilegítimas, sino también entre partidos y grupos políticos, y, finalmente, determinar quién puede ser legítimamente elector o no. A partir del interés general específico, antes de efectuarse las elecciones se elige a los electores. El estado y todos los mecanismos de control social efectúan esta tarea. Por lo tanto, antes de ser elegido el gobierno, este estado elige a los ciudadanos que, a su vez, pueden elegir al gobierno. Es evidente que en este proceso de determinación *a priori* de los resultados de las elecciones desempeñan un papel clave los medios de comunicación, cuyo control, sea por mecanismos de propiedad privada o pública, es parte decisiva para crear una opinión pública que asuma la polarización entre el

interés general objetivo y los opositores del sistema político dado.

Esta elección de los electores por el estado y los mecanismos de control social explica por qué las teorías de la democracia se preocupan tan poco por los mecanismos electorales. A pesar de toda su importancia, éstos desempeñan un papel relativo, dado que se postulan marcos objetivos para su legitimidad. Por lo tanto, las teorías de la democracia se dedican preferentemente a justificar la suspensión de los derechos democráticos y, en general, de los derechos humanos de quienes ejercen una oposición orientada por un principio de jerarquización distinto del vigente. Así, giran más bien alrededor del problema de determinar quiénes son verdaderamente sujetos democráticos y quiénes no lo son.

La inversión ideológica de los derechos humanos: el esquema de agresión

La polarización entre el interés general objetivo y la oposición al principio de jerarquización imperante se transforma en una polarización ideológica entre amigos y enemigos. Esta polarización ideológica subyace y condiciona incluso las relaciones cotidianas de amistad y enemistad, pues en este campo se tiende hacia una situación que no conoce adversarios, sino sólo enemigos. La polarización social lleva, por consiguiente, a la polarización ideológica, que define al opositor como enemigo. La relación amigo-enemigo es vista ahora como la relación Dios-Diablo, bien-mal, ángel-demonio.

Todo esto tiene como trasfondo un esquema formalmente racional. Al usar las relaciones sociales de producción como principio de jerarquización, la teoría de la democracia sostiene que determinadas relaciones sociales de producción son garantía y aval de la vigencia de todos los derechos humanos y que, por lo tanto, garantizan la dignidad humana en toda su dimensión. Toda esperanza humana está implicada, entonces, en estas relaciones sociales de producción, y en las formas de acceso a los bienes que éstas permiten. Cuanto más se ensalza esta dimensión de dignidad humana contenida en la sociedad democrática, más se crea por simple implicación una imagen del mal que significa oponerse a las relaciones sociales de producción. El opositor es visto entonces como alguien que se levanta en contra de toda dignidad humana, como un destructor de todo lo humanamente bueno y un enemigo objetivo de la humanidad, y el acto de oposición aparece como un crimen de lesa humanidad. En el caso extremo, la oposición se transforma en el Reino del Mal.

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

Esta inversión ideológica de los derechos humanos difiere del tipo de inversión analizada anteriormente bajo el título "La afirmación de los derechos humanos y su violación legítima". Allí se trataba de la inversión que se da a partir de la violación de normas específicas. Aquí, la inversión ideológica de los derechos humanos se produce independientemente de la violación de normas específicas. Se produce frente

a la oposición al principio de jerarquización de los derechos humanos, considerada de por sí como crimen de lesa humanidad. Incluso en el caso de la transgresión de normas en el curso de esta oposición, el crimen no es visto en términos de esta transgresión específica, sino en términos del crimen ideológico de lesa humanidad. Por eso, la suspensión de los derechos humanos puede llegar a niveles que no se corresponden con el crimen específico. Ante un crimen ideológico en el caso extremo no resta literalmente ningún derecho humano, aunque esta violación total sea precisamente legitimada por los mismos derechos humanos. A través de su inversión ideológica, los derechos humanos universales empujan hacia su propia violación en todas sus dimensiones. Frente al enemigo de todo lo humano se suspende toda humanidad.

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

Esta inversión ideológica aparece con la primera gran teoría de la democracia, que proviene de John Locke, quien declara la absoluta ilegitimidad de la esclavitud, la tortura y el despotismo. Una vez afirmados los derechos humanos correspondientes, introduce la inversión ideológica y declara la absoluta legitimidad de la esclavitud, la tortura y el despotismo ilimitado para los opositores a quienes imputa querer restablecer la esclavitud, la tortura y el despotismo. Locke desemboca así en la esclavitud para los esclavizadores, con lo que, por inversión ideológica, legitima la misma esclavitud. Y, efectivamente, Locke se transformó en el gran clásico del trabajo forzado en forma de esclavitud, que precisamente las democracias liberales fomentaron por siglos en África y América. Por lo tanto, puede pedir que se trate a los opositores como "fieras salvajes".⁵

⁵ Locke coloca la propiedad privada y las relaciones capitalistas de producción como un velo imaginario encima del mundo entero. De esta manera, y considerando la propiedad privada como ley natural, ley de Dios y del género humano, transforma imaginariamente toda resistencia en contra de tales relaciones de producción en un acto de agresión contra el género humano y Dios mismo. De tal manera que cualquier acto de conquista, de expansión o colonización se transforma en un acto de legítima defensa del género humano, representado por el propietario privado. Toda agresión burguesa aparece ahora como acto de defensa legítima frente a sus agresores, que no tienen ni la más mínima intención de agredir a nadie. La conquista del mundo se transforma en un acto de defensa propia y guerra justa. Todo el mundo, hasta en el caso de no conocer la propiedad privada, es transformado en agresor.

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

El enfoque proviene del teólogo español Vitoria, cuya imaginación es idéntica a la de Locke, con la única diferencia de que ubica al cristianismo en el lugar de la propiedad privada. Locke seculariza el pensamiento de Vitoria sustituyendo el cristianismo por la propiedad privada. Sobre el pensamiento de Vitoria, véase Francisco Morales Padrón, *Teoría y leyes de la conquista*, Madrid, Ediciones Culturales Hispánicas del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.

De esta guerra justa Locke deriva también su legitimación de la esclavitud, del poder absoluto y del despotismo. Se trata de la legitimación más descarada del trabajo esclavo y del despotismo que existe en el pensamiento humano. A su lado, la legitimación de la esclavitud hecha por Aristóteles parece paternal. Locke declara la arbitrariedad absoluta de los vencedores frente a los que pierden esta guerra justa: trabajo esclavo (Secc. 22), mutilación arbitraria (Secc. 23) y *despotia* absoluta (Secc. 178, 180). Los que pierden esta guerra son "lobos" o "leones", "fieras", "criaturas peligrosas y dañinas" (Secc. 16) "enemigo común y la peste del género humano, y como tal tratado" (Secc. 230). Conce-

Un tipo de inversión ideológica análoga aparece también en la sociedad socialista estalinista en determinado momento extremo de su desarrollo. El trabajo forzado es legitimado en términos análogos a ellos de John Locke, y el fiscal general de las purgas estalinistas pide al final del juicio en contra del grupo Bucharin, que sean "fusilados como perros rabiosos".⁶

Si bien siempre se argumenta la existencia de una gran conspiración interna-externa en contra del género humano (especificado por las relaciones sociales de producción como principio de jerarquización de los derechos humanos), tal conspiración nunca es real en los términos en que se plantea. Cuando el estado democrático sostiene la

de al amo la propiedad absoluta sobre la vida del esclavo, al que puede eliminar en cuanto le plazca (Secc. 22).

Tiene su lógica que el mismo Locke invirtiera una parte de su fortuna en el negocio de esclavos. (Según Maurice Cranston, *John Locke, a biography*, 1957, citado por C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford University Press, 1983, p. 253, nota 5.) Sin embargo, el análisis de Macpherson, que en otros aspectos es sumamente lúcido, no advierte la relación con la apologética del trabajo esclavo de Locke, y toda la problemática de la inversión ideológica de los derechos humanos. Habla más bien de la "extravagancia de su lenguaje", p. 240. Sobre la apologética de la esclavitud dice: "Locke, obviamente justificaba también la esclavitud, pero no lo hizo sobre la base de una racionalidad inherentemente diferente. Sólo justificaba la esclavitud cuando un hombre había perdido su vida por faltas propias, por algún acto que merece la muerte (Secc. 23). Parece que Locke la consideraba como un castigo adecuado para sus criminales naturales", p. 246, nota 1.

El libro no tiene ninguna otra referencia al problema, como en general ocurre con la literatura sobre Locke. Pero no es nada obvio que el fundador del pensamiento democrático, que declaró "que todos los hombres son iguales por naturaleza" (Secc. 54), haya sido un partidario fervoroso de la esclavitud. Igualmente, no es nada obvio que en este mismo sentido haya habido en los Estados Unidos en 1776 una declaración de derechos humanos cuyos autores ni siquiera percibieron que podía estar en conflicto con el trabajo esclavo que todavía existiría en su sociedad durante casi cien años más. Tampoco es obvio que la Inglaterra liberal conquistara a comienzos del siglo XVIII el monopolio del mercado de esclavos y lo mantuviera por 100 años, el peor período de esclavitud de la historia humana.

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

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

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

Algo parecido ocurre con la legitimación de la *despotia* absoluta. Según conveniencia, puede ser reivindicada o abandonada.

⁶ Véase Theo Pirker (comp.), *Die Moskauer Schauprozesse 1936-1938*, dtv, München, 1963, p. 141. Discurso de A.J. Wyschinski, Fiscal de los procesos. Proceso contra Sinowjew, Kamenew, etcétera.

La estructura del argumento es análoga a la de Locke. La destrucción del enemigo se argumenta por inversión ideológica de los derechos humanos. Lo que es diferente son las relaciones sociales de producción a partir de las cuales se efectúa la inversión. Wyschinski argumenta a partir de fuerzas productivas, cuyo crecimiento debe ser maximizado, prometiendo un futuro absolutamente lúcido, que es atacado por los opositores, transformados en enemigos de este futuro de la humanidad. Véase Franz J. Hinkelammert, *Ideologías de desarrollo y dialéctica de la historia*, Buenos Aires, Paidós, 1970, pp. 90-120; también *Crítica a la razón utópica*, op. cit., pp. 123-156. Esta maximización del crecimiento de las fuerzas productivas también está presente en Locke y da otra pauta de agresividad.

existencia de tal conspiración interna-externa, anuncia más bien, sin quererlo, su propia crisis interna. Cuando Reagan considera a la Unión Soviética como Reino del Mal, no dice nada sobre la Unión Soviética, pero dice mucho sobre los problemas internos con los cuales él mismo se enfrenta. Y cuanto más se sataniza esta conspiración interna-externa, más se evidencia la decisión de violar los derechos humanos (en función de su inversión ideológica) con la pretensión de salvar al género humano. Irremediablemente, en las sociedades democráticas, la bandera de esta violación de los derechos humanos son los derechos humanos mismos.

De esta manera aparecen las sociedades que se presentan como democracias en estado de excepción, las cuales constituyen verdaderas erupciones de la violación de los derechos humanos, que siguen legitimándose por los propios derechos humanos. Esto se da en las actuales sociedades de seguridad nacional, pero también en la tradición socialista del período estalinista. Sin embargo, a la misma categoría social pertenece todo el movimiento de colonización que acompañó la aparición de todas las sociedades democráticas. Son estados de excepción de las mismas democracias, porque su virulencia sólo se explica por la raíz democrática y la inversión ideológica de los derechos humanos, de la cual nacen. En nombre de la democracia, se suspende la democracia.

Sin embargo, el hecho de que todas las sociedades actuales tengan sus raíces en el movimiento democrático que apareció al final de la Edad Media europea, no las une, sino que las divide. Esto ocurre porque el punto de partida común (los derechos humanos) no lleva necesariamente a sociedades iguales, pues las relaciones de producción —que sirven como principio de jerarquización— son diferentes y hasta mutuamente excluyentes. La raíz democrática común lleva al conflicto por la democracia específica verdadera. Ideológicamente, este conflicto aparece de nuevo como conflicto por los derechos humanos, cuyo listado es compartido. Pero, en tanto son jerarquizados de maneras diferentes, siempre el otro es visto como el violador de estos derechos y hasta como peligro a su misma vigencia en todas las dimensiones. Cada cual aparece siempre con la humanidad misma de su lado y, por lo tanto, con legitimidad absoluta en el enfrentamiento con el otro. El mismo maniqueísmo que aparece en las relaciones internas entre amigos y enemigos, aparece ahora entre sociedades que se excluyen mutuamente y que, en el mejor de los casos, pueden aspirar a una coexistencia pacífica.

Esta agresividad entre los sistemas democráticos, sean de tipo socialista o burgués, tiene sin embargo diferencias. Mientras los países socialistas hablan de sí mismos como de democracias socialistas o populares, llaman burguesas a las democracias occidentales. En cambio, las democracias burguesas se autocalifican como *las* democracias y se refieren a los países socialistas como a sociedades totalitarias o despóticas. Algo parecido ocurre en el campo de las ciencias. Los marxistas hablan de la ciencia burguesa, reconociendo de esta manera el carácter científico de la misma. Los científicos burgueses, en cambio, atacan el análisis marxista como pensamiento que ni siquiera es científico. La negativa es más agresiva y total. Por eso también, abundan tanto en las democracias burguesas las demonizaciones explícitas del socialismo como Reino del Mal y la presentación de la democracia burguesa como un exorcismo, como "llave para el control de los demonios" (Popper). Hasta ahora, los países socialistas no han llegado a este nivel de maniqueísmo metafísico.

Sin embargo, el conflicto entre estas democracias lleva a situaciones sumamente agudas, porque siempre puede ser interpretado como conflicto originado por el cri-

men ideológico objetivo del otro lado. Por lo tanto, en caso de conflicto la legitimidad está decidida *a priori*. Y cuando desemboca en guerra, éstas también aparecen *a priori* como justas o injustas. Por mecanismo ideológico *a priori*, el otro lleva una guerra injusta, y la posición propia es justa; siempre el otro es el agresor, y los hechos empíricos no cuentan.

Tenemos ahora mismo el ejemplo de Nicaragua. La guerra de Estados Unidos contra Nicaragua se legitima en estos mismos términos. Interpretándola en los términos de la tradición lockiana, el gobierno estadounidense se siente en la situación *a priori* legítima de una guerra justa, en la cual Nicaragua, al cuestionar las relaciones capitalistas de producción, cometió un crimen objetivo de lesa humanidad. Por lo tanto es agresor, haga lo que haga. Para darle a esta legitimidad *a priori* una apariencia empírica, se inventan incidentes para manipular la opinión pública. Entonces, las convicciones *a priori* y los hechos empíricos aparentes se mezclan para convencer a todo el mundo de que la pequeña Nicaragua agredió al gigante Estados Unidos, el cual con toda justicia devuelve los ataques. No hay baño de sangre que no sea justificable por este esquema, y siempre su legitimidad estará en la defensa de los derechos humanos.⁷

Así se completa este ciclo de la jerarquización por las relaciones sociales de producción y de la inversión ideológica de los derechos humanos. Es el ciclo por el cual se constituye el poder político del estado en cualquier sociedad democrática actual. La propia inevitabilidad del estado democrático, socialista o burgués, descansa en la inevitabilidad de este ciclo. El estado democrático efectúa esta jerarquización e inversión y, sin ésta, su función no haría falta.

Pero eso crea una situación en la cual la afirmación política de los derechos humanos lleva a su violación, siendo la violación la lógica de la afirmación. Esta lógica pasa por todos los conflictos amigo-enemigo de la sociedad actual, tanto en su interior como en la relación entre sociedades democráticas distintas. Se produce una

⁷ Además, el dominador pretende aparecer como autosacrificado. Esto lo describe muy bien un comentarista de la prensa conservadora, cuando se refiere al "contraterror" que hoy declara el gobierno de Reagan: "Si se pretende ser la cabeza del mundo libre, el centro de la civilización occidental y la espina dorsal de una alianza internacional de pueblos que comparten ideales y objetivos, no queda más remedio que pagar el alto precio que esas responsabilidades conllevan. Inglaterra, Francia y España, en algún momento de su historia, han pecado con la consecuencia del liderazgo... Es doloroso, es terrible, pagan justos por pecadores, pero ésas parecen ser las leyes de la guerra terrorista." (Carlos Alberto Montaner, *La Nación*, San José, Costa Rica, 25 de julio de 1985, p. 15A.) El alto precio que hay que pagar es el autosacrificio del dominador autoelegido, que es doloroso, terrible, no para los sacrificados, sino para aquel que se sacrifica al sacrificar a otros. Sobre esta transformación del sacrificador en verdadero sacrificado, se puede citar en los mismos términos el discurso de Himmler, jefe de la SS nazi, en Posen, en 1943. Sobre este discurso dice otro autor: "La verdadera víctima es ahora el verdugo que, como lo señalara Himmler a sus hombres, debe cumplir por amor a su causa una tarea desagradable, echándose sobre sí mismo la angustia originada en su inevitable oficio; pero sentirse elegido por el destino redime toda culpa." (Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1984, p. 71). Morandé toma muy en serio la presencia del sacrificio humano en nuestra cultura actual.

Precisamente esta mística del autosacrificio demuestra cómo, a través de la inversión ideológica de los derechos humanos, los reclamos de los explotados son transformados en el resentimiento de los explotadores. El dolor sufrido por los explotados se transforma en el dolor sufrido por el explotador a causa de su acción de explotar.

Llevar la grave carga de efectuar la explotación es ahora su legitimación frente al explotado. Sin embargo, lo vuelve a proyectar en el explotado, reprochándole a éste resentimiento en forma de envidia. En este último sentido es interpretado el resentimiento por Nietzsche.

vorágine, en la cual los derechos humanos devoran a sus propios hijos y la afirmación de los derechos humanos puede desembocar incluso en la destrucción de la humanidad en una tercera guerra mundial.

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

Pero a partir de esta problemática se anuncia la ilusión de otra salida. Si la hipocresía de los derechos humanos no se puede superar por su vigencia irrestricta, dado el carácter inevitable del ciclo de jerarquización e inversión, se puede presentar la anulación de estos derechos humanos no sólo en su ejercicio, sino en su misma validez como norma universal de conductas humanas. Donde no existen ni se pactan los derechos humanos, no hay tampoco violación ni hipocresía en su cumplimiento. Derechos que no existen, no pueden violarse. Es la vivencia del comportamiento bruto como libertad lo que incluye la libertad en relación con los propios derechos humanos. Es la celebración de la bestia salvaje como libertad. Es la celebración de la honradez por encima de la hipocresía de los derechos humanos. Es la fiesta de la brutalidad, que celebra su exorbitante ejercicio como vida plena. Pero es, en realidad, la celebración de la muerte, del ¡viva la muerte!

Esta declaración de la anulación de los derechos humanos en el sentido de su simple no existencia apareció por primera vez en la filosofía de Nietzsche, y la realizó como sistema político el nazismo alemán de los años treinta. Se trata de la declaración del nihilismo como culminación de la libertad humana y como principio inherente de toda historia humana posible.⁸

⁸ Se puede vincular este tipo de pensamiento con Carl Schmitt, un autor que hoy recibe nueva atención en América Latina. Véase Carl Schmitt, *El concepto de lo "Político"*, Buenos Aires, Folios Ediciones, 1984. Schmitt analiza muy lúcidamente los efectos desastrosos de la inversión ideológica de los derechos humanos. "Maldecir la guerra como asesinato y después pretender de los hombres que hagan la guerra y que en la guerra maten y se hagan matar a fin de que no haya nunca más una guerra, es un engaño manifiesto" (p. 45). Se trata de un tipo de inversión ideológica de derechos humanos que es frecuente también en el pensamiento actual. Schmitt piensa seguramente en la legitimación de la primera guerra mundial por parte del presidente Wilson. Argumentaciones análogas encontramos en Stalin cuando sostiene que, para que el estado pueda desaparecer, hace falta reforzarlo.

En forma análoga, Hayek se refiere al régimen de Pinochet en Chile, justificando sus poderes absolutos en los siguientes términos: "Poderes absolutos que deberían usar, justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro." Friedrich A. Hayek, entrevista aparecida en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 12 de abril de 1981. El argumento de Hayek es la vuelta de la legitimación de la *despotía* absoluta por Locke.

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

Schmitt contrapone tal concepto de guerra fuera de cualquier justicia a la hipocresía de la guerra derivada de la inversión ideológica, la cual, según él, crea la imagen del enemigo absoluto, que trae consigo la guerra absoluta. Pero este enemigo absoluto es producto de la referencia a la humanidad, en nombre de la cual se hace la guerra, se refuerza el estado, se reclama poder absoluto. Lo que Schmitt

Hay poca duda de que hoy la democracia burguesa está a punto de buscar una solución análoga. Esta opción nos amenaza a partir de la actual política del mercado total, que transforma radicalmente al propio humanismo burgués. El ser humano con sus derechos ya no es el punto de partida, sino el mercado. Aquellos a quienes el mercado asigna la posibilidad de ejercer derechos, tienen derechos. Pero aquel a quien el mercado excluye, pierde esos mismos derechos: de su ser humano no se deriva ningún derecho, ni los más elementales. El mercado siempre ha manifestado algunas tendencias en este sentido. Pero tradicionalmente la teoría burguesa las justificó en términos de una inversión ideológica de los derechos humanos, sin negarlos. Por lo tanto, queda siempre un elemento a partir del cual puede reivindicarse un reconocimiento pleno de los derechos humanos. El no cumplir con ellos no niega su existencia. Lo que amenaza hoy es la declaración de los excluidos por el mercado como seres infrahumanos sin derecho alguno. El poder concede derecho, no la calidad del ser humano. Y el poder, que determina esta línea de demarcación, se deriva del mercado.⁹ Esta demarcación hoy no será exclusivamente racista, sino multicolor. El que pierde en el mercado total pierde todo, incluso la posibilidad de soñar con derechos humanos. No la bestia rubia, sino la bestia multicolor amenaza aparecer a partir del mercado, reduciendo a la humanidad excluida a ser objeto de sus arbitrariedades.

pretende se puede resumir así: Dejemos las referencias a la humanidad, para ser realmente humanos. Que no haya derechos humanos para que el hombre sea respetado.

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

⁹ Existe un evidente problema de reduccionismo de todos los derechos humanos, al ser transformado el principio de jerarquización en la esencia verdadera de todos los derechos humanos. En este caso, el principio de jerarquización sustituye a los otros derechos humanos, que ya no son más que manifestaciones de las relaciones sociales de producción, sin ninguna vigencia propia. En su forma más nítida es hoy elaborada por la teoría del *public choice*, que transforma todos los derechos humanos en manifestaciones de la propiedad privada y considera al hombre mismo como el producto de las relaciones mercantiles. Pensando en toda su radicalidad, el excluido ya no puede reivindicar su inclusión, sino que es transformado en basura humana.

La exclusión deja de ser justificada por la inversión ideológica de los derechos humanos o por la culpabilidad del excluido. Ahora se asemeja a un proceso natural, en el cual los seres humanos son eliminados por la simple razón de que no sirven al proceso y de que sobran.

Una buena presentación de este pensamiento desde el punto de vista de un partidario de ellos aparece en: Henri Lepage, *Demain le capitalisme*, París, 1978. Lepage habla del "*laissez-faire* total" y de una "economía del mercado total", introduciendo así de hecho —sin darse cuenta— el tema del totalitarismo en la discusión sobre estas teorías y políticas del mercado total. Para la crítica véase Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas... op. cit.*, cap. sobre Milton Friedman; Norbert Lechner, "El proyecto neoconservador y la democracia", *Revista de Política Comparada*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, núm. v, verano de 1981; Urs Müller-Plantenberg, "Mehrheiten und Minderheiten zwischen Macht und Markt (zum Verhältnis zwischen Neoliberalismus und Demokratie)", Berlín, 1983, mimeografiado; y Franz J. Hinkelammert, "La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta". DEI, *Pasos*, núm. 1, junio de 1985.

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

Si la jerarquización de los derechos humanos se establece con base en las relaciones de producción, se determinan como inviolables derechos que nunca incluyen la vida humana misma, sino solamente la forma de acceso a la producción y distribución de los bienes.

La historia de la democracia actual se acompaña de movimientos que insisten, por el contrario, en una jerarquía que pone en el centro la vida inmediata de todos los hombres y que trata los demás derechos como relativos, y aun postergables, en caso de conflicto. Hay movimientos específicos famosos de este tipo. A fines del siglo XVII aparece el movimiento abolicionista contra el trabajo esclavo; durante el siglo XIX los movimientos sindicales, que luchan en especial por derechos humanos económicos y sociales; a fines del siglo XIX el movimiento pacifista y el feminista; en los años cincuenta de este siglo el movimiento antirracista en Estados Unidos y los movimientos de disidentes en la Unión Soviética. Después de la segunda guerra mundial aparecen otros movimientos que no se inscriben en la garantía de algún derecho humano específico, sino que pugnan por la vigencia de los derechos humanos en su conjunto, a partir de una jerarquización centrada en la vida humana inmediata. Tales movimientos pueden ser asumidos también por los estados, aunque en estos casos se concentran más en la vigilancia de los derechos humanos de otros estados. Pero los movimientos independientes —del tipo de Amnistía Internacional— son los que logran más repercusión pública, aunque no tengan ningún poder ejecutivo.

Estos movimientos de derechos humanos declaran inviolable la vida humana inmediata. Deslegitimizan la pena capital (por lo menos en su forma sumaria), la tortura y el encarcelamiento arbitrario. Pero en seguida incluyen derechos humanos económicos, en especial el no ser condenado al hambre. A partir de estos derechos de la vida humana inmediata aparece, entonces, un abanico de derechos humanos que se ordenan alrededor de esta garantía primaria.

Aunque estos movimientos tienen una gran implicación política, a veces decisiva, no son movimientos políticos. Por su propia naturaleza son instancias frente al poder político que lo provoca. Esto deriva del hecho de que el poder político del estado descansa en la jerarquización de los derechos humanos a partir de las relaciones sociales de producción y su consiguiente inversión ideológica. Ningún poder político puede sostenerse sobre una jerarquización del tipo que impulsan los movimientos de derechos humanos. Cuanto más declaran éstos inviolables los derechos de la vida inmediata, más tienen que relativizar los derechos vinculados con las relaciones sociales de producción. La inviolabilidad de la vida humana inmediata entra entonces en conflicto con la inviolabilidad de las relaciones sociales de producción. Este conflicto aparece hoy con mucha frecuencia en los países del tercer mundo. La inviolabilidad de la vida humana inmediata y la inviolabilidad de la propiedad privada entran en conflicto, y aparecen movimientos socialistas. En este caso, el estado burgués parte de la inviolabilidad de las relaciones burguesas de producción, la cual sólo pueden sostener violando los derechos humanos de la vida humana inmediata. De esta situación nacen las dictaduras de seguridad nacional, como estados de excepción de la democracia burguesa, aunque en sociedades socialistas pueden aparecer situaciones análogas. De la lógica de los movimientos de derechos humanos surge entonces la disposición al cambio de las relaciones sociales de producción, pero de la lógica

del poder político del estado aparece ahora la limitación o la violación de los derechos de la vida humana inmediata.

Frente a tales conflictos, los movimientos de derechos humanos pueden desempeñar un papel decisivo sólo en caso de que los conflictos sean controlables y no se agudicen hasta el extremo. Pero en caso de agudización extrema, la lógica del poder político tiende a borrar todos los límites del respeto a la vida humana inmediata, y la razón del estado golpea irracionalmente. En este caso, la influencia de los movimientos de derechos humanos se limita en extremo como ha ocurrido hasta ahora en los estados de seguridad nacional en América Latina. En tales situaciones, las mismas instancias estatales de vigilancia de derechos humanos pueden transformarse en instancias de su violación, aduciendo las violaciones por parte de la oposición como argumentos para la violación de todos los derechos humanos por parte del estado terrorista. Por supuesto, cualquier movimiento de derechos humanos pierde toda su legitimidad si se deja arrastrar por tal espiral, en la cual la violación por parte de uno legitima la violación por parte del otro y viceversa.

En el centro de los movimientos de derechos humanos está, por lo tanto, la neutralidad política. Es claro, no obstante, que esta neutralidad implica una postura política frente al problema del cambio de relaciones sociales de producción. Puesto que su lógica es aceptar la legitimidad del cambio, está necesariamente (y precisamente a raíz de su neutralidad) en oposición política al poder del estado.

Ésta es la razón por la que los movimientos de derechos humanos no han desarrollado una teoría propia de la democracia, a pesar de que todos comparten una raíz democrática. Una teoría de la democracia es una teoría del poder político del estado que, al tomar opciones, legitima el poder político de un estado específico y que, al hacerlo, legitima las relaciones sociales de producción a partir de las cuales dicho estado jerarquiza los derechos humanos. Pero dado que el movimiento de derechos humanos no puede aceptar tal jerarquización, sino que debe jerarquizar los derechos humanos desde la vida humana inmediata, no puede asumir ninguna teoría determinada de la democracia.

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

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

En este sentido se empezó a hablar en Nicaragua de la formación de nuevas relaciones sociales de producción según el criterio de la lógica de las mayorías. La expresión contiene ya una crítica de las relaciones capitalistas de producción como relaciones formadas según una lógica de las minorías. Entonces, al hablar de una lógica de las mayorías, se contraponen estas mayorías a las minorías, no en el sentido de marginar ahora a las minorías, sino en el sentido de una sociedad que no margine más a nadie y, por lo tanto, una sociedad sin excluidos. Esta negativa a la exclusión se considera como criterio efectivo de formación de las relaciones sociales de pro-

ducción.¹⁰ En un sentido ideológico puro, también la sociedad burguesa sostiene el ideal de una sociedad sin excluidos por el simple hecho de presentarse como realizadora del interés general, pero se niega a aceptar el criterio de la no exclusión para las propias relaciones sociales de producción. Se conforma así con una dialéctica extraña que sostiene que la conformación de las relaciones capitalistas de producción según la lógica de las minorías, por un efecto indirecto y no intencional, conlleva a la mejor atención de las mayorías, por lo menos a largo plazo.

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

A esta tesis de que hace falta un cambio de las propias relaciones sociales de producción burguesas según un criterio de mayoría sin exclusión de nadie, subyace una determinada tesis sobre la estructura económico-social. Esta estructura es vista como un hábitat, una forma social condicionante de todas las acciones humanas, dentro de la cual se realiza la acción humana intencional. La estructura como algo objetivamente dado impone límites a las acciones humanas intencionales, lo que hace que éstas siempre conlleven consecuencias, más allá de las intenciones directas de los actores. Por lo tanto, tampoco pueden ser explicadas por las intenciones de dichos actores

Estos efectos no intencionales de las acciones intencionales pueden ser incluso destructores y contraproducentes, transformando las intenciones de la acción en su contrario. Así, al considerar las posibilidades de éxito de las acciones intencionales, hace falta considerar estos efectos de la estructura y, por lo tanto, los posibles efectos no intencionales de la acción intencional. Dado que estos efectos no intencionales no se deben simplemente a las intenciones de los actores, no pueden ser cambiados por un cambio de estas intenciones, sino solamente por un cambio de las estructuras dentro de las cuales actúan.

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

Eso implica un cambio en las relaciones sociales de producción capitalistas, pues éstas se basan en una estructura que, de una manera no intencional, genera los pro-

¹⁰ Véase Xabier Gorostiaga, "Geopolítica de la crisis regional. Hipótesis de trabajo sobre el marco estratégico de la Alternativa Regional para Centroamérica y El Caribe", Managua, INIES, 1983.

blemas que se busca solucionar, y por consiguiente no puede servir para solucionarlos. Eso se debe al hecho de que el propio automatismo del mercado, como corazón de las relaciones capitalistas de producción, contiene una constante tendencia a desequilibrios que resultan en los problemas de miseria y desempleo ya mencionados. Se trata entonces de ejercer un control del mercado que permita contrarrestar estas tendencias al desequilibrio.¹¹ Pero solamente una adecuada planificación económica es capaz de ejercer este control. Así, para que las relaciones sociales de producción no sean excluyentes y no marginen a las mayorías, el mercado tiene que ser reorganizado por medio de una planificación suficiente. No se trata de una eliminación del mercado, sino de su conducción y planificación adecuadas. Por lo tanto, la nueva sociedad puede proyectarse en términos de una economía mixta.

Que nadie sea excluido de la sociedad presupone que nadie sea excluido económicamente. Las relaciones sociales de producción deben estructurarse de tal modo que cada uno, por su propio trabajo, pueda derivar la satisfacción de las necesidades básicas de sí mismo y de los suyos. Nadie debe satisfacer sus necesidades sacrificando la vida de otro. La satisfacción de las necesidades de cada uno debe ser englobada en una solidaridad humana, que no excluya a nadie de la satisfacción de sus necesidades básicas. El "no matarás" se transforma en un "respetarás la vida del otro en el marco de la satisfacción de sus necesidades básicas".

Ciertamente, estas necesidades básicas no se pueden definir *a priori*. Varían según tiempo y lugar. Es obvio que siempre deberán inscribirse en el conjunto del producto social producido. Pero también es obvio que su satisfacción implica una mayor igualdad de todos los ingresos en períodos y lugares con producto per cápita menor, y que pueden permitir una mayor desigualdad de ingresos en períodos y lugares con producto per cápita mayor. Su determinación tiene siempre un grado de arbitrariedad, aunque nunca es totalmente arbitraria, pues pasa necesariamente por el condicionamiento físico de la vida humana tanto como por el reconocimiento mutuo entre sujetos a tener una vida digna.

Por esta razón, la satisfacción de las necesidades humanas presupone ya el reconocimiento mutuo entre los seres humanos como sujetos que se autodeterminan y que, por lo tanto, son libres. Pero la tesis es que este reconocimiento implica el reconocimiento de la satisfacción de las necesidades básicas de todos. Por eso, este reconocimiento como sujeto no es una necesidad básica más, sino la raíz del respeto por la satisfacción de las necesidades básicas. Es su otra cara. Del reconocimiento mutuo entre los sujetos salen todos los valores, pero este reconocimiento no es un valor, sino la raíz de todos ellos. Lo que sostiene esta tesis es que todos los valores humanos son valores de vida humana y que, como tales, implican siempre la

¹¹ Por lo tanto, las estructuras llevan a efectos no intencionales de la acción intencional. Pero la intencionalidad sigue siendo lo básico y el punto de partida de todo. El cambio de estructuras de por sí no resuelve el problema, sino que permite resolverlo. Puede asegurar que las intenciones lleguen efectivamente al efecto buscado. Pero las intenciones deben ser adecuadas para que los efectos lo sean. El cambio de estructuras no resuelve el problema ético, sino que lo presupone. Sin un *ethos* que decida no excluir a ningún ser humano, las estructuras no pueden efectuar tal inclusión. Pero sin estructuras adecuadas, el *ethos* no puede realizarse y no puede llegar al efecto deseado. Por eso, el *ethos* empuja al cambio de las estructuras, para usar las nuevas estructuras con las finalidades intencionadas. Véase Franz J. Hinkelammert, "Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortung", en Venetz/Vorgrimmler (comp.), *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Freiburg (Schweiz)/Münster, 1985, pp. 60-76; véase también Carmelo E. Álvarez, *Santidad y compromiso*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1985, que enfoca la santificación en este mismo sentido.

mediatización de su realización por la posibilidad de satisfacción de las necesidades de los otros. Cualquier valor se transforma en un antivalor, por cuanto su realización conlleva el sacrificio de la vida de algún otro ser humano.

Sin embargo, el criterio de la lógica de las mayorías con su reconocimiento de la satisfacción de necesidades básicas, sólo es eficaz si se transforma en un criterio de determinación de relaciones sociales de producción y, por lo tanto, en una forma de acceso a la producción y distribución de los bienes.¹² Como tal, es criterio para el ejercicio de un poder político del estado, y lleva a una consiguiente jerarquización de derechos humanos por las nuevas relaciones sociales de producción. Eso implica que no se escapa tampoco de la inversión ideológica de los derechos humanos, como la analizamos anteriormente. Pero se puede esperar que los conflictos resultantes sean más controlables y que los efectos negativos de la inversión ideológica sean minimizados.¹³

La formación del sentido común

Hemos visto cómo, según las teorías de la democracia, el mundo de los derechos humanos es jerarquizado por las formas de acceso a la producción y distribución de

¹² La importancia del criterio de transformación de las relaciones sociales de producción lo demuestra la historia de un lema político, que expresa bien la meta de la satisfacción de necesidades básicas. En el Chile de la Unidad Popular se hablaba de "pan y techo" como principio de transformación. Posteriormente, en Centroamérica se empezó a hablar de este lema, cambiándolo por "trabajo, pan y techo" y postulando una transformación correspondiente de las relaciones de producción. Sin embargo, muy poco tiempo después de la victoria sandinista sobre la dictadura de Somoza, empezó una campaña ideológica en los otros países centroamericanos para recuperar en términos populistas este lema que tan nítidamente expresa las necesidades populares. El populismo terrorista de Ríos Montt en Guatemala lo transformó en "frijoles, techo y trabajo"; el actual presidente Febres Cordero de Ecuador hizo su campaña electoral con el lema "pan, techo y trabajo", y hoy uno de los candidatos del Partido Nacional en Honduras hace su campaña con ese mismo lema. Estos populismos son demagógicos porque no implican las relaciones de producción en la persecución de los fines anunciados. Por eso jamás cumplen, ni pueden cumplir aunque quieran. El hecho de que no piensen incluir el cambio de las relaciones sociales de producción en la persecución de los fines anunciados se revela cuando ponen la exigencia del trabajo al final, siendo el punto a partir del cual la necesidad del cambio en las relaciones de producción es más evidente.

¹³ Marx, en cambio, espera del socialismo la superación del propio mecanismo de inversión ideológica de los derechos humanos. Eso se vincula con la esperanza de que desaparezca el estado y las relaciones mercantiles. En este sentido, su esperanza es utópica. Véase F. J. Hinkelammert, *La crítica de la razón utópica*, op. cit., Marx usa la palabra "dictadura" para sociedades que se sostienen por el poder político de la inversión ideológica de los derechos humanos. Por lo tanto, considera la democracia burguesa, en este sentido, como una dictadura de una minoría sobre una mayoría, y la democracia socialista, orientada por necesidades básicas, como una dictadura de una mayoría (el proletariado) sobre una minoría. Más allá de esta democracia socialista —dictadura de una mayoría— él espera la sociedad socialista, que descansa directamente sobre el consenso de todos. Pero, efectivamente, la sociedad socialista no puede ser más que una sociedad en la lógica de las mayorías. De esta manera la palabra "dictadura" aplicada a toda sociedad que se estabiliza por un poder político que efectúa la inversión ideológica de los derechos humanos, pierde todo su sentido.

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

los bienes (las relaciones sociales de producción). En los términos de esta jerarquización, el carácter específico de la sociedad se presenta como el interés general, que se transforma en un *a priori* para la legitimidad de la reivindicación de cualquier interés particular. Los intereses particulares sólo pueden ser legítimos si se inscriben en el marco de este interés general, especificado por las relaciones sociales de producción. En estos términos, las teorías de la democracia reflejan adecuadamente el funcionamiento real de las sociedades democráticas actuales. Si bien éstas son específicamente diferentes entre sí, todas aplican este mecanismo de jerarquización de los derechos humanos a partir de sus respectivas relaciones sociales de producción.

El principio de jerarquización de los derechos humanos surge entonces con validez *a priori*, no sólo en relación con los intereses particulares, sino también en relación con las mayorías que se pueden formar electoralmente. Ninguna teoría de la democracia legitima la decisión mayoritaria de por sí, sino que establece las relaciones sociales de producción —en su forma de principio de jerarquización— como el marco dentro del cual las mayorías tienen que moverse para poder adquirir legitimidad. El interés general aparece entonces a la vez como marco de legitimidad de los intereses particulares y de las decisiones mayoritarias.

Pero este interés general especificado por el principio de jerarquización conforma a la vez un marco categorial para la interpretación del mundo de los hechos empíricos. Es también un principio para la interpretación legítima de los hechos y, como tal, forma el marco categorial del pensamiento y de las opiniones. Los hechos empíricos siempre son ambivalentes en el sentido de que su significado depende de la valorización del contexto en el cual se producen. Esta valorización la da *a priori* el principio de jerarquización de los derechos humanos —los valores— que entran en el juicio sobre el significado de los hechos. Sin estas valorizaciones del contexto del hecho particular, no hay posibilidad de adjudicarle un significado unívoco. Siendo el principio de jerarquización el principio de ordenamiento de los valores, sirve para dar univocidad al hecho, que en sí mismo, como hecho particular, es ambiguo. El principio de jerarquización se transforma, por lo tanto, en marco categorial de la interpretación de estos hechos, y principio-guía de la visión del mundo que asume la sociedad. Siendo el principio de jerarquización el interés general específico asumido por la sociedad, este interés también aparece como el marco categorial de interpretación de los hechos empíricos particulares, y como principio ordenador del mundo mítico (incluso el religioso) de esta misma sociedad. Como marco categorial de interpretación de los hechos particulares, el interés general tiene una relación con estos hechos empíricos análoga a su relación con los intereses particulares. Los integra en el mundo de las interpretaciones aceptables, de tal forma que legitima la acción política guiada por este mismo interés general. En relación con el mundo mítico, el interés general se encuentra en una relación análoga al conjunto de los derechos humanos. Jerarquiza *a priori* este mundo mítico en conformidad con la legitimación del propio interés general especificado. Por lo tanto, a partir de éste, se pueden dar interpretaciones “verdaderas” de los mitos, y hasta elaborar teologías “aceptables” en contra de teologías “no aceptables”.

La ambigüedad de los hechos empíricos se experimenta constantemente en la vida política. El minado de los puertos de Nicaragua por parte del gobierno de Estados Unidos parece ser un hecho unívoco, es decir, un caso claro de agresión, confirmado hasta por la Corte Internacional de La Haya. Pero en realidad no lo es. Es unívoco si en la interpretación aplicamos un marco categorial del tipo que el gobierno de Ni-

caragua deriva del principio de jerarquización vigente en este país. Lo es también si utilizamos un marco categorial derivado de una jerarquización de los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata, como hacen los movimientos de derechos humanos. Pero el hecho empírico tiene un significado diametralmente opuesto si usamos un marco categorial derivado de la teoría lockiana de la democracia, como hace el gobierno de Estados Unidos. Visto desde este ángulo, el minado de los puertos no es un acto de agresión, sino de defensa. Y lo es en dos sentidos: a partir de conflictos anteriores puede ser interpretado como la respuesta legítima del gobierno de Estados Unidos; y a partir del principio de jerarquización mismo puede ser interpretado como una defensa del género humano contra un crimen de lesa humanidad cometido por el gobierno de Nicaragua al no respetar las relaciones capitalistas de producción como última instancia de todo humanismo aceptable. En este último sentido lo interpreta el gobierno de Estados Unidos y, por lo tanto, se siente comprometido en actos de defensa propia y de la humanidad entera.

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

La posición nicaragüense, sin embargo, sólo puede imponerse como objetiva al sostener que la jerarquización de los derechos humanos en la cual se apoya es objetivamente válida. Y ése es, en última instancia, el argumento que nos permite decir que la posición nicaragüense tiene la razón en este conflicto con Estados Unidos.¹⁴

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

Cuando las estaciones de radio de Costa Rica repiten el *slogan*: “la empresa privada produce libertad”, no comunican un hecho. Lo que transmiten para introyectarlo en las cabezas de los costarricenses es un determinado marco categorial de interpretación de los hechos. Y cuando en Nicaragua se habla de la lógica de las mayorías, tampoco se habla simplemente de relaciones sociales de producción. Se comunica a la vez un marco categorial de interpretación.

Este esfuerzo por crear un marco común de categorías de interpretación acorde con las relaciones de producción, es la formación de un sentido común. Se trata, en

¹⁴ No estamos desembocando en un relativismo de las diversas opciones. Una discusión científica puede decidir si, dada cualquier formulación congruente del interés general, éste pasa efectivamente por la satisfacción de necesidades básicas, o si el automatismo del mercado —una medida puramente estructural, independiente de las intenciones humanas y de cualquier contenido ético fuera de la ética misma del mercado— puede sustituir esta exigencia básica. Véase Habermas y Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1979.

definitiva, de hacer compartir a toda una población este marco categorial.

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

El mundo mítico, como ya mencionamos, también es un mundo ambiguo en sí, no habla un lenguaje unívoco, se presta a muy variadas interpretaciones. En el sentido aquí empleado, el mundo mítico incluye el mundo religioso, sin agotarse en él. También el mundo de los mitos adquiere cierta univocidad en cuanto es jerarquizado. De nuevo aparece el principio de jerarquización por las relaciones sociales de producción como principio, que puede jerarquizar los mitos de tal manera que correspondan a las relaciones sociales de producción y las afirmen en su validez y legitimidad.

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

En el libro de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo encontramos un análisis de la formación de un sentido común acorde con las nacientes relaciones capitalistas de producción del siglo XVII inglés, que se da a partir de un reordenamiento del mundo mítico-religioso con base en un principio de jerarquización basado en estas relaciones capitalistas de producción.¹⁵ En el siglo XIX europeo, los movimientos anarquistas y socialistas elaboran un sentido común contrario a la sociedad capitalista existente, partiendo de un reordenamiento del mundo míti-

¹⁵ Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires, Editorial Diez, 1976. El gran límite del enfoque de Weber está en que jamás logra aplicar su método y los resultados de su análisis a su propio tiempo. La lucidez con la cual Weber analiza el tema desaparece completamente cuando se dirige al análisis del movimiento socialista de su tiempo que, en cuanto a una nueva sociedad por venir, es algo análogo a lo que la ética protestante llegó a ser para el capitalismo. Weber no logra descifrar sus propios análisis, para poder aplicarlos a su tiempo presente. Eso explica, también, por qué Weber puede interpretar su análisis como refutación del materialismo histórico, sin percibir y evaluar el hecho de que sus principales resultados ya están contenidos en los escritos tanto de Marx como de Engels. Pero los movimientos socialistas hacen de hecho un reordenamiento del mundo mítico-religioso que prepara en esta dimensión nuevas relaciones sociales de producción. Véase Franz Hinkelammert, "La afirmación de las estructuras de valores en nombre de la ciencia en la metodología de Max Weber", *Revista Centroamericana de Economía*, Tegucigalpa, Honduras, núm. 1, septiembre de 1979, pp. 98-128.

Algo parecido ocurre hoy con la profundización de los análisis de los mitos de las sociedades primitivas, tanto en Lévi-Strauss como en Mircea Eliade. Véase por ejemplo Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1981. No se trata solamente de descifrar los mitos, sino también nuestro marco mítico implicado en este análisis de los mitos. Nuestros propios mitos penetran como marco categorial nuestros análisis de los mitos de otros. Ahora este conocimiento permite conocer nuestros mitos. Véase F.J. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica, op. cit.*, pp. 203-220.

co, aunque esta vez en forma atea. Hoy, en América Latina, se da el fenómeno de la aparición de un nuevo sentido común a partir de los movimientos de comunidades cristianas de base, inspiradas en una teología de la liberación que reordena el mundo mítico-religioso de la tradición cristiana del continente. Dicho reordenamiento es hecho de manera que aparece una coincidencia entre este sentido común y una transformación de las relaciones sociales de producción en el sentido de una lógica de las mayorías.¹⁶ Si bien en todos estos casos aparecen pensamientos de análisis social paralelos, el propio sentido común se produce trascendiéndolos por el reordenamiento del mundo mítico, en el cual se inspira su formación.

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

Pero puede también quedarse en el plano de las proyecciones, si no hay la factibilidad de relaciones sociales de producción que les podrían dar vigencia social por la formación de una sociedad cuyo proyecto corresponda a la proyección. Precisamente, eso fue lo que ocurrió con los movimientos milenaristas de la Edad Media europea.

Un sentido común como lo estamos planteando aparece a partir de grupos sociales muchas veces minoritarios, y se va generalizando. Al subvertir la sociedad existente, empuja a remplazarla por una sociedad con relaciones sociales de producción correspondientes al nuevo sentido común. Pero una vez constituida la nueva socie-

¹⁶ Se trata del punto en el cual se produce la coincidencia entre el pensamiento cristiano y el análisis marxista. Esta coincidencia no significa identidad. El cristianismo tiene una larga tradición —que se remonta a sus orígenes— de subordinación de toda la institucionalidad a la satisfacción de necesidades concretas de todos los seres humanos, la cual se expresa por el derecho fundamental de todos al usufructo de la tierra. Desde los padres de la iglesia, eso es elaborado como derecho natural. Sin embargo, el pensamiento cristiano no es ciencia social. Puede ordenar el mundo mítico-religioso en correspondencia con tal derecho fundamental y constituir así un sentido común correspondiente, pero no puede suplantar el análisis de la realidad. Esto ha originado en la historia del cristianismo una constante tendencia a marginar este derecho fundamental y subordinarlo a sistemas de dominación de tipo diverso.

Transformar tal derecho fundamental en criterio de las relaciones sociales de producción se hace ahora posible con la aparición del movimiento socialista y del análisis científico de las estructuras sociales en función de la satisfacción de las necesidades. Sin embargo, el análisis marxista es el único que, efectivamente, ha enfocado esta problemática y que es capaz de visualizarla y de guiar una acción política para darle contenido concreto. La ciencia económica burguesa ha disuelto hasta el mismo concepto de las necesidades para sustituirlo por simples preferencias. Véase F. J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas...* op. cit., capítulos sobre Max Weber y Milton Friedman, pp. 66-100. Se burla de cualquier derecho fundamental de todos sobre los bienes de la tierra.

Pero sobre la economía no se puede actuar sólo con buenas intenciones, hay que tener también criterios científicamente elaborados. La necesidad de estos criterios llevó a la recepción crítica del socialismo científico por parte de muchos teólogos de la teología de la liberación, que no puede ser eficaz sino sustituyendo los análisis de la ciencia burguesa. No hay praxis política sin ciencia social. Cuando la ciencia burguesa se autodeclara como la única o la verdadera ciencia, lo que quiere es confinar toda la praxis política del presente y del futuro dentro de los cauces de las relaciones capitalistas de producción. En este caso, la tesis de la verdadera científicidad se transforma en un dogma político de legitimación de la sociedad burguesa.

dad, la promoción de este sentido común aparece como un problema político vinculado con el poder político. Aparecida la nueva sociedad con sus relaciones de producción y el principio correspondiente de jerarquización de los valores, aparece también el problema político de promover un sentido común con su respectivo ordenamiento del mundo mítico acorde con las relaciones sociales de producción, es decir, el problema de promover la legitimidad de la sociedad. Éste coincide ahora con la necesidad de asegurar marcos categoriales de interpretación de los hechos empíricos que correspondan con las relaciones de producción vigentes.

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

Por lo tanto, la conducción del sistema educativo y de los medios de comunicación es tan esencial para una sociedad constituida con base en la lógica de las mayorías, como lo es para sociedades actuales de otro tipo. Sin embargo, la promoción constante de un sentido común correspondiente con la lógica de las mayorías no puede confiarse exclusivamente a estos medios formales. La base de la conceptualización de una sociedad según la lógica de las mayorías es la experiencia comunitaria de los grupos sociales populares, en los cuales surgió.

Mantener, por lo tanto, la lógica de las mayorías como sentido común implica un tipo de participación social que siempre permita volver a experimentar esta vida en comunidad, en la cual se pueda mantener la vivencia de los valores que la inspiran. La participación adquiere, por lo tanto, un significado especial: es el lugar para recuperar los valores en los cuales se basa la lógica de las mayorías. Solamente allí se experimenta vitalmente que el proyecto de vida de cada uno debe estar circunscrito por la posibilidad real de los otros de vivir, también, su propio proyecto de vida. Solamente a partir de esta experiencia en la participación se puede sostener, efectivamente, la satisfacción de las necesidades básicas de todos.