

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- Monseñor Romero ante el imperio 1
Gregorio Rosa Chávez
- La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de Globalización 4
Franz Hinkelammert
- De derechos humanos y otras reflexiones 12
Norman José Solórzano Alfaro
- Utopía, proyecto alternativo y recuperación del estado de derecho 18
Henry Mora
- El ecumenismo fundamentalista, los feminismos transnacionales y el orden tutelar de la sociedad latinoamericana 30
Elina Vuola
- Una breve (y parcial) síntesis sobre el Encuentro de Ciencias Sociales y Teología 37
Norman Solórzano,
Anne Stickel, Carlos Aguilar

Monseñor Romero ante el imperio

Gregorio Rosa Chávez *

¿Recuerdan ustedes la carta de Monseñor Oscar Arnulfo Romero al Presidente de los Estados Unidos, Jimmy Carter, a propósito del envío de armas al ejército

* Obispo Auxiliar de San Salvador

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2005

Nº 117

ENERO
FEBRERO

Jimmy Carter, a propósito del envío de armas al ejército de El Salvador?: “Lo que necesitamos no son balas, sino frijoles”, dijo el querido pastor el 17 de febrero de 1980 en la catedral de San Salvador. El pueblo rubricó esa posición con un aplauso atronador. Un mes más tarde, Monseñor Romero —el mártir más conocido y amado del siglo veinte— caía abatido por una bala. Caía como grano de trigo en el surco en el que germinaría la liberación de su pueblo. Lo profetizó él mismo en su última homilía, en la pequeña capilla del hospital La Divina Providencia:

...el que se entrega por amor a Cristo al servicio de los demás, ése vivirá como el granito de trigo que muere, pero aparentemente muere. Si no muriera se quedaría solo. Si da cosecha es porque muere, se deja inmolarse en la tierra, deshacerse; y sólo deshaciéndose produce la cosecha.

Ya había comenzado la guerra en El Salvador, una guerra que él vio venir y que intentó en vano detener.

1. Monseñor Romero se enfrenta al imperio

La carta al presidente Carter nunca fue enviada a su destinatario, pero Monseñor la leyó en su catedral después de esta introducción:

Movido por esta inquietud —la de un gobierno que “sólo está basado en las Fuerzas Armadas y en el apoyo de algunas potencias extranjeras”— es que me he atrevido a hacer una carta para el mismo presidente Carter y que la voy a mandar después de que ustedes me den su opinión.

La carta decía, entre otras cosas:

Me preocupa bastante la noticia de que el gobierno de los Estados Unidos está estudiando la manera de favorecer la carrera armamentista de El Salvador enviando equipos militares y asesores para entrenar a tres batallones salvadoreños en logística, comunicaciones e inteligencia. De ser cierta esta información periodística, la contribución de su gobierno en lugar de favorecer una mayor justicia y paz en El Salvador, agudiza sin duda la injusticia y la represión en contra del pueblo organizado, que muchas veces ha estado luchando por que se respeten sus derechos más fundamentales.

En la parte conclusiva, leemos:

Sería injusto y deplorable que por la intromisión de potencias extranjeras se frustrara el pueblo salvadoreño, se le reprimiera e impidiera decidir con autonomía sobre la trayectoria económica y política que debe seguir nuestra patria (Homilía, 17.02.80).

Al volver a su casa, Monseñor Romero se colocó frente a su grabadora y consignó en su Diario —que, como sabemos, lo “escribió” con el micrófono—, lo que quiso comunicar al pueblo a la luz de la palabra de Dios:

La homilía se prolongó por una hora y cuarenta y cinco minutos. Hablé de la pobreza con el esquema del documento de Medellín, presentándola como una denuncia contra la injusticia del mundo, como un espíritu que se vive, apoyándose en Dios, y como un compromiso, el de Jesucristo que se compromete con los pobres, y desde allí, la Iglesia también cumple la misión de Cristo para llamar a todos a la salvación. Y con esta luz de las bienaventuranzas, que se leyeron hoy en el evangelio, iluminé la realidad del país para condenar el egoísmo de la riqueza que se empeña en mantener sus privilegios y para dar también las orientaciones desde las exigencias de los pobres a la política del país (Su Diario, 17.02.80).

Años más tarde, su digno sucesor, Monseñor Rivera pronunciaba otras palabras proféticas que el Papa Juan Pablo II repitió en Roma el 15 de octubre de 1984, cuando se realizó la primera reunión de diálogo entre el gobierno salvadoreño y la guerrilla, con la mediación de la Iglesia: “Las armas vienen de fuera, pero los muertos son todos salvadoreños”.

Ahora, en un mundo unipolar, ¿cómo no pensar en la guerra en Irak?:

...los muertos de Irak—señala el presidente de Cáritas Italiana— no tendrán el privilegio de la sepultura, ni de los nombres sobre sus tumbas, ni al menos de que conozcamos un número aproximado de víctimas que debemos recordar: no sabremos jamás cuántos son los desaparecidos, aniquilados por un misil inteligente, carbonizados o disueltos dentro de un tanque, sepultados en un bunker eliminado por un cohete hipertecnológico, matados por el fuego amigo o enemigo” (Monseñor Francesco Montenegro).

¿Qué lejos estamos de la famosa frase de Monseñor Romero en Lovaina, al recibir el doctorado “honoris causa”: “La gloria de Dios es que el pobre viva”!

2. Monseñor Romero, un hombre que se dejó conducir por el Espíritu

¿Quién fue este hombre que habló con tanta claridad? ¿Cómo se explica el paso de una actitud conservadora, tímida y vacilante, a la libertad total del profeta de fuego que, poniendo su confianza sólo en Dios y su palabra, se enfrenta con los poderes de este mundo? ¿Fue realmente un profeta o un hombre manipulado políticamente?

Monseñor Ricardo Urioste, presidente de la Fundación Romero, es el hombre más citado en el Diario del querido pastor y su más cercano colaborador. Cuando le preguntaron maliciosamente si Monseñor Romero fue manipulado políticamente, respondió:

Sí Monseñor Romero se dejó manipular... por el Espíritu Santo. El siempre se esforzó por ser fiel a Dios.

Por eso consultaba tanto y sufría ante tantas preguntas candentes que le golpeaban el alma desde la realidad dramática que vivía su pueblo. Día a día el Espíritu lo fue modelando, en un proceso doloroso y liberador.

Quienes conocimos a Romero como sacerdote en la diócesis de San Miguel, podemos dar fe del profundo cambio que se fue produciendo en él a lo largo de los años. En esa época su amor a los pobres se quedaba en el nivel asistencial y de promoción humana. Todavía faltaban otras etapas en su proceso de conversión: preguntarse por qué existen los pobres, comprometerse con su liberación integral y luchar por el cambio de estructuras que lleven a una verdadera reconstrucción del tejido social.

La piedra de toque fue el redescubrimiento de Medellín, gracias a su encuentro con Monseñor Pironio, cuando éste predicó un retiro espiritual a los obispos de América Central. El santo obispo argentino se convertiría a partir de entonces en el amigo fiel y el confidente durante las tensas visitas de Monseñor Romero al Vaticano.

Después del retiro Monseñor Romero superó las barreras que se habían levantado en su mente debido a las "relecturas de Medellín". A este respecto es útil recordar tres momentos de ese camino de conversión.

El primer momento fue de resistencia militante ante lo que él considera una mutilación de los documentos de Medellín:

Los han mutilado quienes sólo conocen malamente los documentos de justicia y paz para entresacar de ellos sólo lo que conviene a sus intentos demagógicos (Semanao Orientación, 12.08.73).

Más matizada es la visión que refleja el editorial que publicó el mismo semanario algunas semanas más tarde:

Un hecho de la vida de la Iglesia, tan trascendental para América, se ha desfigurado por la exageración de dos extremos: el de los que no quieren dejarse llevar adelante por el vigoroso soplo del Espíritu Santo que impulsa a una presencia más dinámica 'en la actual transformación de América Latina' y el de los que quieren acelerar tanto ese dinamismo que hasta han llegado a confundir las exigencias del Espíritu con el espíritu de una revolución anticristiana (Ibid., 23.09.73).

Pasemos al segundo momento, que se da un año más tarde, cuando Monseñor Romero toma posesión de la diócesis más joven de El Salvador. Una biografía muy documentada trata de demostrar que fue allí, en contacto con la realidad de los pobres, donde el pastor fue profundizando su conversión:

Me mandan después a Santiago de María y allí sí me vuelvo a topar con la miseria: con aquellos niños que se morían nomás por el agua que bebían, con aquellos campesinos malmatados en los cortes de café... (Zacarías Díez y Juan Macho, "En Santiago de María me topé con la miseria").

En esa Iglesia particular Romero se presenta a sus fieles por medio de una carta pastoral titulada "El Espíritu Santo en la Iglesia". Aunque no contiene ninguna referen-

cia al magisterio latinoamericano, hay un compromiso como pastor:

...espero cumplir, con la asistencia del Espíritu Santo, mi difícil misión profética. Aun en el necesario caso de la denuncia, hoy tan de moda, será el mío un lenguaje de amor de pastor que no tiene enemigos sino a aquellos que voluntariamente quieran serlo de la verdad de Cristo.

El cambio llegó a su plenitud cuando empuña el cayado de arzobispo de San Salvador y entra en contacto con los entresijos del poder económico, político y militar. Fue allí donde pudo percibir en forma evidente la maldad del imperio, un imperio que él desnudó domingo a domingo con una clarividencia y valentía que todavía hoy nos sorprenden. Aquí hace suya la visión de Iglesia que propone Medellín:

Esta es la Iglesia que yo quiero. Una Iglesia que no cuente con los privilegios y las valías de las cosas de la tierra. Una Iglesia cada vez más desligada de las cosas terrenas, humanas, para poderlas juzgar con mayor libertad desde su perspectiva del Evangelio, desde su pobreza (Homilía, 28.08.77).

"Monseñor, dicen que usted se ha convertido", le pregunté durante una entrevista radial. "Yo no diría que es una conversión —respondió—; diría que es más bien una evolución".

Hombres libres como él son los que iluminan y estimulan nuestro caminar en los albores del nuevo milenio y nos estimulan a seguir desnudando, también nosotros, el nuevo imperio.



LA TRANSFORMACIÓN DEL ESTADO DE DERECHO BAJO EL IMPACTO DE LA ESTRATEGIA DE GLOBALIZACIÓN

Franz Hinkelammert

Evidentemente, hoy se lucha alrededor de una reformulación del estado de derecho. Aparece en EE. UU. una tendencia a la concepción del estado de derecho, en la cual es legalizada la existencia de campos de concentración (como en Guantánamo y otros campos de prisioneros en Irak), la tortura sistemática y la desaparición de personas. Se trata de un fenómeno masivo y el gobierno de EE. UU. lucha por integrar estas medidas en el propio estado de derecho. A lo que aspira el gobierno es a una especie de dictadura mundial de seguridad nacional de EE. UU., integrada en el propio estado de derecho.

Tenemos que ver esta tendencia en el marco de la estrategia de globalización, como llega a formularse e imponerse a partir del golpe de Estado en Chile de 1973, del gobierno de Thatcher y del gobierno de Reagan, formulada en el "consenso de Washington" a inicios de los años ochenta.

Esta estrategia efectivamente global, pero lo es en nombre de mercados globales en manos de grandes burocracias privadas de empresas transnacionales. La estrategia totaliza los mercados globalmente dadas las nuevas tecnologías (computación, información, transporte) que permiten eso. Se imponen en nombre de la eliminación de las tal llamadas distorsiones del mercado, que son distorsiones desde el punto de vista de estas burocracias privadas, que producen y distribuyen sus productos (y servicios) globalmente. Los "ajustes estructurales" son pautas para esta eliminación de distorsiones. Se impone a los Estados y a los gobiernos, convirtiendo las burocracia pública casi en un apéndice de las gigantescas burocracias privadas. Y hay un aceite para esta maquinación, que es la corrupción, que cada vez más sale a la luz. Muchos políticos se hacen pagar bien al vender su patria y su poco honor a estas burocracias privadas.

Distorsiones del mercado desde este punto de vista son todas las intervenciones en el mercado con el destino de asegurar universalmente o regionalmente las necesidades humanas. Por eso son distorsiones: las leyes laborales, protecciones legales del trabajo (horas del trabajo, trabajo de niños, protección de la mujer), cualquier política de asegurar universalmente sistemas de salud, de educación, de vivienda, de seguro de vejez, que tienen que ser públicas para logra universalidad. Pero

distorsión es también: política de pleno empleo, política de desarrollo en sentido integral, inclusive las políticas de protección del medio ambiente o de autonomías culturales. Pero también es distorsión cualquier control de los movimientos de capitales o de mercancías. En cambio, no es distorsión el control estricto e inclusive violenta de los movimientos de personas humanas.

Es fácil ver, esta política de totalización de mercados mundiales lucha en contra de gran parte de los derechos humanos, cuyo reconocimiento habían logrado los movimientos populares de emancipación humana desde el siglo XIX. Se marginan o eliminan ahora. Por supuesto, no se logra todo lo que los estrategias proyectan. Sería la muerte. Pero todo lo que no se logra en este campo, es considerada una imperfección de la estrategia, en cuya perfección se trabaja y se sueña. Se trata de una racionalidad que al soñar produce monstruos.

Sin embargo, esta estrategia produce efectos, que no se han contemplado al imponerla o que no se quieren contemplar. Se hacen visibles en amenazas globales, que ya habían aparecido antes, pero que se profundizan insospechadamente: la creciente exclusión y marginación de grandes partes de la población humana, la subversión de las relaciones humanas mismas y la crisis del medio ambiente son las peores. Se van profundizando precisamente por el hecho, de que nuestras burocracias privadas —que además son propietarios de los medios de comunicación— denuncian las medidas necesarias para tomar como distorsiones del mercado. Nos paralizan frente a estas amenazas e impiden una acción eficaz frente a ellas. Estas amenazas no son de por sí apocalípticas. Hay medidas posibles para enfrentarlas. Pero se transforman en apocalípticas, si se sigue denunciar estas medidas necesarias como distorsiones del mercado. Eso les da libre paso. Por eso no sorprende que el bloque de apoyo más sólido a esta política en EE. UU. son los apocalípticos del fundamentalismo cristiano, en cuyas filas se incluyen el mismo Bush II y muchos de su junta de gobierno.

Se trata de efectos indirectos de la acción en pos de la estrategia de globalización, efectos, que muchas veces son no-intencionales al inicio. Hay una discusión hoy de estos efectos indirectos, que estrategias políticas pro-

ducen. Esta discusión aparece hoy en cuanto a la guerra de Irak. Condolezza Rice los analiza muy correctamente cuando dice:

“Cualquier cambio histórico grande va a ser turbulento”, expresó. “También es el caso de que cuando los planes se encuentran con la realidad, es lo que no se pensó lo que en realidad se convierte en el problema. Así la verdadera pregunta es: ¿puedes adaptarte y realizar los cambios necesarios?”¹.

Lo dice en relación al hecho, que el gobierno de EE. UU. no previó para nada lo que podría pasar como resultado indirecto y no previsto de esta guerra, es decir, su empantanamiento en una guerra de partisanas que siguió a la victoria fácil en la guerra abierta. Efectivamente, lo que no se pensó es lo que se convirtió en el problema clave de toda la guerra. Y la pregunta que hace es pertinente: “Así la verdadera pregunta es: ¿puedes adaptarte y realizar los cambios necesarios?”.

Efectivamente los efectos indirectos se transformaron en el problema clave y toda la estrategia tiene que redefinirse frente a estos efectos desastrosos. Bush II hasta habló de un “éxito catastrófico” y este está transformando su victoria en victoria de Pirro, que dijo después de una victoria de este tipo: otra victoria así y estoy perdido.

Pero tampoco Rice contesta la pregunta que hace. El gobierno de EE. UU. no se muestra capaz para adaptarse y realizar los cambios necesarios. El resultado es su inflexibilidad casi absoluta que la obliga a su política de aniquilamiento. Pide flexibilidad a todos y tiene que hacerlo, porque está absolutamente inflexible.

Precisamente eso está pasando actualmente con toda la estrategia de globalización también. Lo que no se pensó al iniciarla, hoy en la realidad se está convirtiendo en el problema clave. Las amenazas globales resultan el problema creado o extremizado por esta estrategia. Todo ahora gira alrededor de ellas.

Mucho antes que Condolezza Rice Marx analizó el mismo problema al nivel de las estrategias de mercado y lo hizo con más profundidad:

En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores².

Así lanzaron la estrategia de globalización. Se lanzaron a obrar antes de pensar. Y ahora entran en una crisis resultante de estos efectos indirectos, en los cuales ni han pensado. Pedro se convierten en el problema alrededor toda esta estrategia ahora da vuelta. Bush II hablaba de la guerra de Irak como de un “éxito catastrófico” Hoy, la misma estrategia de globalización parece ser un “éxito catastrófico” Todo el edificio tiembla. Aparecen reacciones y resistencias de más variado tipo. Quiero mencionar algunas:

—las resistencias racionales en función de proyectos alternativos que surgen de los más variados movimientos populares (Porto Alegre) y que aparecen inclusive en posiciones, aunque débiles, de algunos gobiernos.

—resistencias espontáneas sin proyectos sin conducción clara como en el caracazo de 1989, en el levantamiento argentino de 1989 y en el levantamiento posterior de 2001, que derrumbó el gobierno de Argentina.

—Todavía siguen existiendo algunos movimientos de liberación de tipo armado.

—Reacciones más o menos irracionales en los más variados campos sociales y geográficos: la ola de asesinatos-suicidios que empezó a fines de los años setenta en EE. UU. y que se extendió al mundo entero y un creciente terrorismo de iniciativa privada que corre por el mundo.

En su raíz notamos las crisis de inestabilidad, que la propia estrategia de globalización produce como su efecto indirecto.

Otra vez viene la pregunta de Rice: “Así la verdadera pregunta es: ¿puedes adaptarte y realizar los cambios necesarios?”.

Evidentemente, el sistema no tiene ninguna intención de adaptarse o de realizar los cambios necesarios. Pide flexibilidad a todos, pero declara que no va a mostrar ninguna flexibilidad. Tiene el lema TINA: There is no alternative (no hay alternativa). Es lo mismo que decir: no vamos a mostrar ni el mínimo de flexibilidad. El capitalismo de la estrategia de globalización efectivamente es el menos flexible de todos los capitalismos que ha habido.

Al ni considerar los cambios necesarios, la estrategia se convierte en una máquina aplanadora. Tiene que aniquilar las resistencias y hacerse terrorista. Por tanto, el terrorismo de estado resulta inevitable para poder seguir con la estrategia de globalización. De hecho, estaba ya en sus inicios con las dictaduras de seguridad nacional que surgen en los años sesenta y setenta. Se simbolizó por el golpe militar chileno. Hay dos 11 de septiembre que son el marco del proceso. Desde el 11-S 1973 de Santiago, que inició la ascensión de la Dictadura de SN y a partir del cual se impuso la estrategia de globalización en América Latina. Derrocadas las resistencias y los movimientos populares, vino la democratización que va paralela a la imposición de las burocracias privadas y sometidas a sus condiciones. Sin embargo, volvió la resistencia aplastada anteriormente. El segundo 11 de septiembre de Nueva York dio la ocasión para enfrentarla de manera tan irracional como habían sido estos atentados. Ahora “lo único que hace falta” es la guerra antiterrorista igualmente irracional y sin destino.

No se enfrenta directamente a los movimientos racionales de proyectos alternativos. Parece que tienen demasiada legitimidad dentro de toda población mundial. En vez de eso, se los tapa por la guerra antiterrorista como problema único, que hace invisible el conjunto de amenazas resultantes de la estrategia de globalización.

Aparece la campaña de miedo que se basa en el invento bastante arbitrario de una conspiración mundial terrorista, que hay que enfrentar antes que cualquier otro problema.

Vuelve la dictadura de Seguridad Nacional, pero ahora como dictadura mundial de Seguridad Nacional

¹ La Nación. San José, 30.10.2004 Selección de New York Times, pág. 4 (Michael R. Gordon: EE. UU. no previó una segunda guerra contra rebeldes).

² Marx, Karl: El Capital. FCE. México, 1966 I, pág. 50.

³ Por supuesto, eso no significa necesariamente, que se pueda extender la campaña antiterrorista también a estos movimientos.

de EE. UU. El primer 11-S creó la dictadura de Seguridad Nacional, el segundo la recrea.

Pero mucho de los esfuerzos hacia la dictadura de Seguridad Nacional usan el terrorismo como pretexto para golpear las resistencias populares en general. El terrorismo da la pantalla. Se deja de lado estas resistencias cambiando de tema. El tema del terrorismo es transformado en el único que cuenta y es usado directamente frente a estos movimientos populares de resistencia. La resistencia a la estrategia aparece como algo irrelevante al lado de la lucha en contra de la conspiración mundial. La crítica antiutópica anterior pierde vigencia, igual como se usa frente a las resistencias alternativas racionales muy poco el reproche de terrorismo. Son silenciados por el cambio de tema³.

1. El estado de derecho y su subversión.

De esta manera aparece la tendencia perceptible hacia la recreación de la dictadura de Seguridad Nacional, pero esta vez a nivel mundial y en el interior del estado de derecho. Pero a este nivel hoy resulta imposible hacerlo, sin sostener la vigencia del estado de derecho y de la democracia. La Seguridad Nacional tiene que ser integrada. Eso lleva a la transformación del estado de derecho que está en curso.

Analizar esto, implica también, una recuperación de la historia del estado de derecho desde los siglos XVIII y XIX. La historia del estado de derecho es una historia muy accidentada en la cual el estado de derecho de por sí raras veces ha sido un portador de los derechos humanos. Particularmente importante es el hecho de que en esa historia el estado de derecho en el siglo XVIII empieza legalizando el trabajo forzado (por esclavitud); más tarde enviará a la horca a los sindicalistas en Chicago y, después de la liberación de los esclavos, justificará la instalación del apartheid (separation) en EE. UU. No concede igualdad a la mujer tampoco. Frente a estas violaciones ni los esclavos, ni las víctimas del apartheid ni los sindicalistas y tampoco las mujeres podían recurrir en su defensa al estado de derecho. Ni las víctimas de la colonialización podían dirigirse a los estado de derecho que los estaban colonializando buscando protección. El estado de derecho surge sin la mayor parte de los derechos humanos esenciales referentes a la vida humana, muchas veces en contra de estos. Es un prejuicio muy bonito y frecuente la opinión de que el estado de derecho tenga como su esencia la protección de los derechos humanos.

El núcleo desnudo del estado de derecho es el principio de contractualidad. Es constituido por relaciones contractuales entre individuos-propietarios, que consideran que el hecho de relacionarse con contratos los hace libres. El propio estado de derecho decide quienes son individuos y quienes no. Por eso, el estado de derecho todavía en el siglo XIX y muchas veces hasta el siglo XX

no concede este status del reconocimiento legal como individuo-propietario y por consiguiente como ciudadano ni a los esclavos, ni a las mujeres, ni a los indígenas viviendo en las fronteras del estado de derecho, ni a los subyugados del apartheid. Tampoco concede a los individuos reconocidos el derecho de resistencia frente a las leyes contractuales del mercado. Por eso la prohibición y persecución de los sindicatos en nombre del estado de derecho. Sin embargo, es estado de derecho, y muchas veces es democrático.

No obstante, las luchas de emancipación desde el siglo XIX introducen derechos humanos en este estado de derecho, y el mero estado de derecho es transformado en un estado con derechos humanos fundamentales (estado constitucional). Se trata de una lucha larga y muchas veces exitosa, que transforma exitosamente el estado de derecho en un estado constitucional con garantías de derechos fundamentales. Sobre todo después de la segunda guerra mundial el estado de derecho es en este sentido constitucional. Cuando los movimientos populares de los años ochenta y noventa del siglo pasado en A. L. reclaman el estado de derecho, se refieren a este estado de derecho constitucional.

Sin embargo, cuando lo logran, ya ha entrado en descomposición. Como estos derechos humanos han entrado en conflicto con la propia estrategia de globalización, en nombre de la cual se ejerce el poder, estos derechos son progresivamente eliminados o marginados como distorsiones del mercado. El estado de derecho deja de ejercer su función de protegerlos.

En esta situación los nuevos movimientos populares surgen en nombre de los derechos humanos aplastados y en nombre de su recuperación y ampliación. Surgen frente a la estrategia de globalización y ahora igualmente frente a la subversión y vaciamiento del estado de derecho.

Hoy, todos los movimientos alternativos se ordenan alrededor de la defensa de estos derechos humanos de emancipación. Se trata de transformar el estado de derecho en sentido contrario a lo que está haciendo la estrategia de globalización neoliberal, que lo vuelve a reducir a su esqueleto contractual. Desde la perspectiva de los movimientos alternativos se trata de promover de nuevo un estado de derecho que asuma estos derechos humanos para darles validez en la sociedad actual.

Estos derechos humanos de emancipación formulan en términos de derechos la utopía de liberación. Eso abre el espacio para discutir también los mitos del estado de derecho, que son los mitos de la legalidad. Implica, a la vez, la necesidad de introducir en esta crítica la tradición teológica de la crítica de la ley.

Pero la meta de la liberación aparece ahora en términos de derechos, que tienen forma de norma. Hay allí una diferencia muy importante con los grandes movimientos de liberación que surgieron en el siglo XIX, sobre todo el movimiento socialista. La utopía de liberación no cambia gran cosa. Lo que ha cambiado es la relación con ella. Creo, que la gran falla de estos movimientos ha sido buscar la realización directa y lineal de esta utopía. Creo además que eso ha sido una de las razones decisivas para los muchos fracasos del socialismo histórico. Hoy, la utopía de liberación aparece como un proceso de transformaciones de las instituciones según derechos humanos.

⁴ Pentagon officials said the group examined at least 35 interrogation techniques, and Rumsfeld later approved using 24 of them in a classified directive on April 16, 2003, that governed all activities at Guantanamo

Sin embargo, hay que tener presente que se sigue tratando de una relación conflictiva. El estado de derecho en su desnudez es como el mercado totalizado: aplasta a los sujetos de derechos humanos. Por consiguiente, para enfrentar esa dinámica destructora, tanto el estado de derecho como el mercado han de ser recuperados en cada momento por su encauzamiento y regulación desde los derechos humanos. Los movimientos de liberación nacidos en el siglo XIX tendieron más bien a la negación de la propia institucionalidad (mercado, Estado, etc.). Hoy, por el contrario, se trata de penetrar y atravesar la institucionalidad en función de estos derechos humanos.

Pero cuando se trata de poner derechos humanos en el interior de la institucionalidad misma, aparece la necesidad de la reformulación del estado de derecho. Los derechos humanos, generados en una larga historia de luchas de emancipación, son subvertidos hoy en el plano del estado de derecho. No obstante, la fuerza que tiene esta abolición de los derechos humanos en el plano del estado de derecho no viene del Estado mismo, sino viene de la imposición de la estrategia de globalización como estrategia de acumulación de capital en el plano económico. Esta estrategia obliga al capital a empujar en lo político la abolición de los derechos humanos en el interior del estado de derecho.

Aquí ha cambiado un punto de vista. Los movimientos de liberación del siglo XIX vieron el Estado desde lo económico. Nosotros, hoy, vemos lo económico desde la problemática de derechos humanos y su introducción en el estado de derecho. No hay garantía de derechos humanos sin una profunda transformación económica. Pero se trata de una transformación económica, que es condición de posibilidad de una garantía de los derechos humanos, la cual políticamente no es posible sino por su introducción en el estado de derecho. Lo económico es última instancia, pero la primera instancia son los derechos humanos y su defensa desde y por medio del estado de derecho. Sin respetar lo económico como última instancia eso no es posible. Si se considera, en cambio, lo económico como primera instancia, los derechos humanos son subvertidos y finalmente abolidos, independientemente de cuál sociedad se trate.

De esta manera puede aparecer el proyecto de sociedad alternativa que corresponda a las luchas sociales actuales. Se podría hablar de una "dimensión axiológica" (Ferrajoli) de la acción. Eso da el sentido, pero hay que buscar una palabra mucho más accesible. Se trata de un proyecto de sociedad, que no hay que confundir de ninguna manera con algo como un programa de gobierno. Por eso, la discusión de una multitud de alternativas no lo puede sustituir, porque en el fondo lo presupone. Sin embargo, expresiones como "sociedad alternativa" y "otro mundo es posible" pueden dar el sentido de lo que está surgiendo o, al menos, servir como horizonte de este proceso.

Asimismo consideramos la elaboración de este proyecto de sociedad de suma importancia, particularmente porque abre el espacio para la emergencia del sujeto. Entendemos el sujeto humano como sujeto corporal y, por tanto, como sujeto necesitado, que reclama y exige el respeto hacia sus condiciones de posibilidad de vivir y

reclama el derecho correspondiente. Lo reclama en relación con otros sujetos y lo reclama en común. Por tanto, reclama este respeto hacia sus condiciones de vivir como bien común. No hay ningún derecho (legal) que pueda fundar este reclamo. Al revés, este reclamo funda todos los derechos humanos fundamentales, que lo expresan en forma de normas. Desde este sujeto se imponen derechos humanos, pero los derechos no pueden fundar el reclamo. El reclamo del respeto de la condiciones de vida antecede a cualquier derecho, pero exige ser reconocido como derecho humano. Antecede incluso al derecho de reclamar estas condiciones de posibilidad de la vida y demanda, a la vez, que este reclamo sea un derecho. Por tanto, reclama un derecho a la vida. Sin embargo, antecede a este mismo derecho a la vida, ya que una sociedad que no escucha este reclamo y que no le concede el derecho, no es sostenible.

De estas reflexiones resulta otra. Se trata de la pregunta: ¿por qué la urgencia de la garantía de los derechos humanos hoy? Por supuesto, hay muchas razones. Pero hay una razón muy vinculada con el hecho de la globalidad de la tierra. Hoy la sobrevivencia de la propia humanidad no se puede asegurar sino por medio del fomento de una sociedad capaz de garantizar en grado amplio estos derechos humanos. La sobrevivencia no se puede asegurar ni por simples tecnologías sociales ni por cálculos de gobernabilidad. Se ha convertido en un problema de respeto de derechos humanos. En este sentido, se ha convertido en un problema del ser humano en cuanto sujeto. La estrategia de globalización como estrategia de acumulación de capital no está solamente en conflicto con los derechos humanos —de hecho es incompatible con la vigencia de derechos humanos— sino también con la propia sobrevivencia de la humanidad. El respeto primario por los derechos humanos resulta hoy la condición de posibilidad de la propia sobrevivencia humana. También la sobrevivencia de la humanidad es subjetiva en cuanto los criterios de sobrevivencia de la humanidad no son reducibles a cálculos técnicos, sino deben tener como fundamento el cumplimiento de derechos humanos y, por tanto, al sujeto humano como ser corporal y necesitado.

Resulta, que el denominador común de todos estos movimiento es el reclamo del derecho de la vida humana, que implica el reclamo de la vida de la naturaleza toda. Se busca una política para la afirmación de la vida.

2. La integración de la dictadura de seguridad nacional en el estado de derecho

Hoy, y especialmente después del 11-S de Nueva York, se defiende la inflexibilidad de la estrategia de globalización por la "guerra antiterrorista" y la lucha —mítica— en contra de una conspiración mundial terrorista. Es una lucha, que Bush II hasta interpreta como un exorcismo, porque en todas partes se ve enfrentado con la cara del diablo (the evil's face). La inquisición no puede estar

muy lejos.

Se trata ahora de una nueva transformación del estado de derecho, que se encuentra en continuidad con las dictaduras de seguridad nacional, que siempre han tenido mucho apoyo de parte de muchos países del norte. Esta dictadura tiene su centro en la tortura, en los campos de concentración establecidos con fines de tortura masiva en función de informaciones (en Chile por ejemplo Tejas Verdes) y la desaparición de personas.

Si nos basamos en la teoría de Hannah Arendt, se trata de Estados totalitarios.

Sin embargo, son totalitarios, aunque no necesitan una mayor censura de prensa. Las mismas burocracias privadas son los propietarios de los medios de comunicación, por tanto son voceros de su estrategia. Para imponerla no hace falta censura. Aparece un conflicto entre libertad de prensa y libertad de opinión. En cuanto los medios de comunicación caen en las manos de las burocracias privadas, obstruyen la libertad de opinión en nombre de la libertad de prensa.

Resulta una paradoja: sociedades con fuertes medios de comunicación públicos autónomos suelen tener más libertad de opinión que sociedades con predominio de los medios privados. En general, los medios públicos autónomos son hasta cierto grado espacios que promueven la libertad de opinión incluso en los medios privados. Por eso aparecen cada vez más las tendencias de privatizarlas, para controlar la propia libertad de opinión (Berlusconi, Blair frente a la BBC).

Ahora aparece la tendencia de introducir este tipo de dictadura de seguridad nacional en el estado de derecho. Efectivamente estamos en camino a una dictadura mundial de seguridad nacional de EE. UU. La tendencia es general y usa el 11-S de Nueva York como su pretexto. Se introducen la tortura, los campos de tortura para la información, y la desaparición de personas. Ya hay miles de desaparecidos. Hay una continuidad con las dictaduras de seguridad nacional hasta la actual integración de los rasgos más destacados de esta dictaduras en el estado de derecho actual. De Tejas Verdes en el Chile de Pinochet hasta Camp Delta de Guantánamo hay un camino directo.

La misma tortura es legalizada y burocratizada. El Washington Post dice:

Oficiales del Pentágono dijeron que el grupo (un memorando del Departamento de Justicia) examinó por lo menos 35 técnicas de interrogación, y Rumsfeld posteriormente aprobó el uso de 24 de ellos en una directiva clasificada del 16 de abril de 2003, que valía para todas las actividades de Guantánamo. El Pentágono rechazó publicar estos 24 procedimientos de interrogación...⁴.

Se aprueba y se aplica métodos de tortura, pero el estado de derecho no se mueve. La reacción frente a las torturas de Bagdad, parece, ha sido más buen por la obscenidad de ellas.

El estado de derecho desemboca en una paradoja. Como estado de derecho declara, que hay territorios y seres humanos, para los cuales no se aplica. Es el homo saber que es recreado.

Por supuesto, lo nuevo no es que estos estados aplican torturas o las fomentan. A pesar de toda legalidad siempre lo han hecho. En los primeros meses después de la guerra de Irak, la tortura se realizó más bien por un "outsourcing" que entregó esta función más bien a aliados en la guerra. Pero lo mantuvieron en secreto, aunque muchas veces se trataba de un secreto a voces. Pero cada vez más elevan esta medidas a nivel de la legalidad del estado de derecho. Hay sociedades occidentales, que ya lo hacen por medio de declaraciones de la propia Corte Suprema. Pero eso todavía no es lo general. Sin embargo, la tendencia está presente. Hay resistencias de parte de la sociedad liberal. No es seguro el resultado. Pero es llamativo el hecho de que hay muchas fuerzas que impulsan en esta dirección y que incluyen muchos medios de comunicación. Hay conflicto y la actual polarización en EE. UU. lo atestigua.

Aparecen teorías jurídicas en el mismo sentido. En el momento, en Alemania se discuten en serio teorías de Günther Jacobs, catedrático de derecho penal de la Universidad de Bonn. Jakobs quiere introducir en el derecho penal la distinción entre el derecho penal para ciudadanos y el derecho penal para enemigos. Las garantías del derecho penal las reserva casi íntegramente para el derecho penal para ciudadanos. Estas garantías dejan de ser derechos humanos. Para el derecho penal para enemigos en principio desaparecen las garantías. De esta manera se integra la dictadura de seguridad nacional perfectamente en la propia teoría del derecho y, en las definiciones de Jakobs, sería fácil ampliar el ámbito del derecho penal para enemigos a toda resistencia sería a la estrategia de globalización. Jakobs da un camino casi elegante hacia esta meta.

3. El vaciamiento de la democracia

Esta transformación del estado de derecho ocurre en sociedades democráticas. Por eso, la integración de la dictadura de seguridad nacional tiene que ser democrática. Reducida la democracia a votación y nada más, necesita una mayoría expresada en elecciones, aunque sean fraudulentas y manipuladas.

Por tanto, se necesita argumentos, que muy bien pueden ser argumentos engañosos y fabricados. Su criterio no es ninguna verdad, sino su capacidad de convencer una mayoría electoral. Aparecen campañas sistemáticas que no cesan nunca. No se menciona siquiera la estrategia de globalización como condicionante de la transformación del estado de derecho.

El medio principal hoy es la declaración de la "guerra

Bay. The Pentagon has refused to make public the 24 interrogation procedures...

Según: Memo Offered Justification for Use of Torture.

Justice Dept. Gave Advice in 2002.

By Dana Priest and R. Jeffrey Smith, Washington Post Staff Writers, Tuesday, June 8, 2004; Page A01. washingtonpost.com

⁵ The early analyses credited Bush's victory to religious conservatives, particularly those in the evangelical movement. In voting for Bush, as eighty per cent of them did, many of these formerly nonvoting white

antiterrorista". Nos es impuesta por medio de grandes construcciones míticas de sentido, con cosmologías completas y con grandes visiones apocalípticas. Sigue en la huella de las grandes construcciones míticas del fascismo y nazismo del siglo pasado. Aparece de nuevo la construcción de una conspiración mundial, que esta vez es terrorista. Antes era primero judía, con un decisivo acento anticomunista, y posteriormente —después de la Segunda Guerra Mundial— comunista a secas. Estas construcciones son como materia prima de la construcción de conspiración mundial actual. La actual forma de construcción de la conspiración mundial tiene su antecedente más directo en la construcción correspondiente durante el gobierno de Reagan, que por su parte tiene su antecedente en los mitos del nazismo.

Reagan creó una cosmovisión del mundo, la cual lo veía polarizado entre EE. UU. como "la ciudad que brilla en las colinas", es decir, como milenio presente en nuestro mundo, y una conspiración mundial de parte de un reino del mal, que tenía su centro en el Kremlin de Moscú. Era una réplica visible de la cosmovisión nazi con su milenio en Alemania y la conspiración judía-bolshviki mundial con sede en Moscú, pero también en Manhattan. En el equipo de gobierno de Reagan estaban muchos que ahora vuelven a estar en el equipo de Bush II. Vuelven a luchar en contra de la conspiración mundial ahora formulada entre EE. UU. como el reino de la libertad y la conspiración terrorista basada en estados canalla, que esta vez tiene la cara del diablo (the evil's face).

Esta visión es reforzada por varias teologías del fundamentalismo cristiano en EE. UU., que hoy es el bloque de apoyo más importante de la derecha republicana. Su ideología encaja sin mayores problemas en este espacio mítico. Por tanto, pueden ser la fuerza mayor que lo sustenta.

Quiero mencionar tres:

1) la teología de la prosperidad. Es la teología de un sujeto que se deja aplastar por el sistema y busca en la riqueza de por sí su afirmación de la gracia de Dios.

2) las teologías apocalípticas del fundamentalismo cristiano. Son teologías de aceptación de la catástrofe que el propio sistema está produciendo. Son teologías de la aceptación de esta catástrofe como tribulación, que antecede a la segunda venida de Jesús. No ven remedio para esta catástrofe y denuncian cualquier esfuerzo de enfrentarla como acción del anticristo. Es teología de un sujeto aplastado por el sistema, que se identifica con él sin límites, interpretando la destructividad del sistema como camino de Dios.

3) las teologías y éticas de los valores morales individualizados. Vuelve una moral, que se desentiende de todos los grandes problemas morales. En las recientes elecciones de EE. UU. el 22% de los electores dijeron, que habían votado por la recuperación de los valores morales. Entre estos valores no había ninguna preocupación por los grandes genocidios que están en curso en Irak y que, a raíz de esta votación por valores morales, se van a extender a otros países. Tampoco había preocupación por la creciente pobreza en la población humana ni por la destrucción de la naturaleza. Estos problemas parece que no afectan a los valores morales por recuperar. Se

trata de valores más bien vinculados con la sexualidad humana. Desaparecen los grandes crímenes de nuestro tiempo y son desaparecidos en nombre de estos valores morales individualizados. El problema de los matrimonios de homosexuales parece mucho mayor que cualquier genocidio cometido o por cometer⁵.

Son teologías fundamentalistas, pero su vigencia va muchas veces mucho más allá de los grupos explícitamente fundamentalistas.

De esta manera la opinión pública es arrollada por la propaganda del miedo. Los argumentos que se basan en problemas reales de la población pierden fuerza y parecen débiles al lado del espanto casi-metafísico del terror que inspiran estas imágenes y mitos de los reinos del mal, del diablo, de fuerzas oscuras que amenazan desde lo desconocido.

Sin embargo, detrás de estos mitos y fantasmas aparece otro argumento, que los sostiene de una manera aparentemente racional. Se trata de un argumento, que invierte a lo que los movimientos alternativos sostienen. Estos sostienen una política de afirmación de la vida que exige cambios. Sin embargo, también la imposición ciega de la estrategia de globalización exige cambios. Necesita cambios del poder para lograr superar las resistencias en todas sus formas. Frente a los cambios de la estrategia de globalización que exigen los movimientos alternativos, la ultraderecha en el poder exige cambios en el ejercicio del poder tales, que la estrategia puede ser continuada sin mostrar la más mínima flexibilidad. Es un cambio de todas las reglas de convivencia que permita de marginar o destruir las resistencias sin respetar ninguno de los límites tradicionales del poder. Este cambio ahora esgrime igualmente el argumento de la afirmación de la vida, pero en un sentido contrario a los movimientos alternativos. Se sostiene ahora, que este desencadenamiento del poder absoluto del Estado es condición para salvar la vida humana, amenazada por el terrorismo y salvada por la imposición de la propia estrategia de globalización y por la integración de parte del estado de derecho de la dictadura de la seguridad nacional. La ultraderecha llama ahora a afirmar la vida amenazada por las resistencias en general, pero especialmente por las reacciones terroristas más bien irracionales.

Ocurre una inversión del argumento de la vida que sostienen los movimientos alternativos, para la cual el terrorismo dio la ocasión: salvar vida pasa por el dar muerte. La tortura salva vida, los campos de tortura salvan vida, la desaparición de personas salva vidas, la estrategia de globalización, aunque da muerte, salva mucho más vidas. La propia dictadura de seguridad nacional parece ahora una instancia para salvar vidas.

El argumento es fácil. El terrorismo da muerte. Para salvar las vidas amenazadas, hay que encontrar y eliminar

evangelicals are remaining true to their unworldliness. In voting for a party that wants to tax work rather than wealth, that scorns thrift, that sees the natural world not as a common inheritance but as an object of exploitation, and that equates economic inequality with economic vitality, they have voted against their own material (and, some might imagine, spiritual) well-being. The moral values that stirred them seem not to encompass botched wars or economic injustices or environmental depredations; rather, moral values are about sexual behavior and its various manifestations and outcomes, about family structures, and

a los terroristas. La muerte de las víctimas inocentes no se puede evitar sino eliminando a los terroristas. Por tanto, cualquier medida para eliminarlos, salva vidas.

Lo mismo en cuanto a la estrategia de globalización, Esta aumento las tasas de crecimiento del producto, por tanto permite sostener más vidas humanas. Aunque esta estrategia exige sacrificio humanos, salva como resultado mucho más vidas humanas de lo que sacrifica ⁶.

Eso se presenta como realismo de afirmación de la vida. Este realismo promueve la tortura y la desaparición, promueve la explotación y la miseria, pero descubre, que a través de ellos, afirma la vida de la única manera realista posible.

Desde los inicios de la estrategia, este argumento aparece por todos lados.

En este sentido puede servir una cita de un torturador prominente del Campo Delta en el campo de concentración en Guantánamo, que apareció en el Washington Post:

VanNatta terminó su tarea de superintendente de Camp Delta en septiembre. Dice que hoy está orgulloso de lo que él y sus tropas han logrado.

"Se trata del año más importante que jamás he vivido, porque estoy convencido de que hemos salvado vidas," decía VanNatta, quien ahora volvió para dirigir la prisión de máxima seguridad al norte de Indianápolis. "Si resulta así como yo creo que resultará, (Camp Delta) será considerado la más única prisión jamás realizada. Si resulta que la información que hemos recolectado salvó vidas, va a ser considerado como uno de lo más adecuado hecho jamás. Sin embargo, si se comprueba de que no ha habido inteligencia (información eficaz), entonces todo será visto como acción de un superpoder que ha usado su poder arbitrariamente"⁷.

La cita me recuerda una anécdota que se cuenta sobre el Gran Inquisidor Torquemada del siglo XV. Este hizo un diálogo, en el cual se hace a sí mismo la pregunta: Es lícito, no torturar a un hereje? Y contesta: No es lícito no torturarlo porque con eso se le quita su última oportunidad para salvar su alma.

Eso cambia ahora, aunque continua. La pregunta ahora es: es lícito no torturar a un sospechoso del terrorismo? Y la respuesta: No es lícito no torturarlo, porque con eso se pierde una oportunidad de salvar vidas inocentes. El memorando citado del Departamento de Justicia dice:

about a particularly demonstrative brand of religious piety. What was important to these voters, it appears, was not Bush's public record but what they conceived to be his private soul. He is a good Christian, so his policy failures are forgivable. He is a saved sinner, so the dissipations of his early and middle years are not tokens of a weak character but testaments to the transformative power of his faith. He relies on God for guidance, so his intellectual laziness is not a danger. En: http://www.newyorker.com/printable/?talk/041115ta_talk_hertzberg

"En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia; pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó" Rom 1.18 (Jerusalén).

⁶ Hayek lo expresa en 1981: "Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato". Hayek, Friedrich von. Entrevista Mercurio

"...que las leyes internacionales en contra de la tortura "posiblemente son inconstitucionales (violan la constitución) si son aplicadas a interrogaciones" llevadas a cabo en la guerra de Bush en contra del terrorismo...". Si un empleado del gobierno tortura a un sospechoso preso "lo podría hacer para prevenir ataques futuros de parte de la red al Qaeda en contra de EE. UU.," decía el memorando... escrito en respuesta al pedido de consejo legal de parte de la CIA. Añadió que argumentos centrados "en la necesidad y la autodefensa podrían dar justificación que eliminaría cualquier responsabilidad criminal"⁸.

No torturar resulta ahora ser una violación del derecho y de la constitución, una irresponsabilidad, una colaboración con el terrorismo frente a la cual la tortura es resultado de la afirmación de la vida. Es Torquemada, secularizado.

Este tipo de argumento aparece por todos lados. Apareció también en relación con la bomba atómica sobre Hiroshima. En una entrevista el piloto responde la pregunta sobre lo que ha sido lo más importante en su vida:

Obviamente el haber formado y operado el grupo 509, entrenado para usar la bomba... Originariamente se me dijo que los bombardeos en Europa y Japón se iban a hacer simultáneamente.

Me atrevo a decir que salvé millones de vidas al hacerlo, labor que me tomó diez meses y medio.

¿Para usted cuál sería la gran lección que le dejó haber tirado la bomba?

Diría que lo que aprendí es que si me proponía algo podía hacerlo. Desde el momento en que me informaron de que esta arma podía existir yo me dije a mí mismo: si la construyen yo la cojo y la tiro al blanco. Me molesta mucho el negativismo, la gente que se autoderrota y que no puede hacer las cosas. Yo podía hacerlo, y sabía muy bien que podía. Y lo hice ⁹.

La tortura, la bomba atómica, la estrategia de globalización: todo salva vida. Hasta habría sido irresponsable e inconstitucional no haber lanzado la bomba atómica sobre Hiroshima ¹⁰. El terrorismo del estado se hace pasar como un realismo humanista, verdadera afirmación de la vida humana.

Santiago de Chile, 19.4.81.

⁷ VanNatta ended his tour as superintendent of Camp Delta in September. Today, he says he is proud of what he and his troops accomplished. "That was the most important year I ever spent, because I think we saved lives," said VanNatta, now back running the maximum-security prison north of Indianapolis.

"If it comes out the way I think it will, it will be viewed as the most unique prison environment ever created. If it comes out that the information we collected did save lives, it will be viewed as one of the smartest moves ever made. If it's proven that there was no intelligence, then it's going to be viewed as a superpower using its power unchecked".

Torture Policy The Washington Post Company, washingtonpost.com Wednesday, June 16, 2004; Page A26. Staff writers John Mintz, R. Jeffrey Smith and Dana Priest in Washington and David B. Ottaway in Saudi Arabia contributed to this report.

En el drama de Benedetta "Pedro y el Capitán" el Capitán, que es el torturador, habla exactamente el mismo idioma como VanNatta. Ver: Benedetti, Mario: Pedro y el Capitán. Nueva Imagen. Mezico, 1979.

⁸ that international laws against torture "may be unconstitutional if applied to interrogations" conducted in President Bush's war on terrorism, according to a newly obtained memo...

If a government employee were to torture a suspect in captivity, "he

Con eso el argumento es completo. Se trata de un círculo argumentativo, cuya estructura lo encontramos igualmente en todos los totalitarismos anteriores del siglo XX. No hay más que variaciones.

Tiene una fuerza muy grande para arrastrar masas a las cuales se ha logrado inculcar el miedo correspondiente. Hace desaparecer la realidad y desata una fuerza agresiva inimaginable y sin límites. Cualquier crítica e incluso llamado a la calma parece una simple traición y una falta completa de realismo.

Si se impone, arrastra la democracia desde adentro y la transforma en una estructura hueca al servicio de poderes incontrolables del asalto al poder mundial.

Conclusión

Estamos en un terreno resbaladizo. Las tendencias aparecen con toda claridad, aunque todavía no se han impuesto definitivamente. Hay un conflicto en curso por la estrategia de globalización y el aplastamiento creciente de los derechos humanos por el estado de derecho y por la democracia. Mucho está en juego. Es un conflicto con un fondo profundo —una ola de fondo— que No habría encontrado una solución por un simple cambio de gobierno. El conflicto es a largo plazo y va a seguir produciendo muchas víctimas. Estamos en pleno desarrollo de un nuevo totalitarismo. Es necesario enfrentarlo en todos los niveles. La reducida discusión de alternativas no es suficiente. No hay respuesta exitosa posible, sin no se muestra que la estrategia de globalización está en la raíz del problema.

would be doing so in order to prevent further attacks on the United States by the Al Qaeda terrorist network," said the memo, from the Justice Department's office of legal counsel, written in response to a CIA request for legal guidance. It added that arguments centering on "necessity and self-defense could provide justifications that would eliminate any criminal liability" later....

según: Memo Offered Justification for Use of Torture.

Justice Dept. Gave Advice in 2002.

By Dana Priest and R. Jeffrey Smith, Washington Post Staff Writers, Tuesday, June 8, 2004; Page A01 washingtonpost.com

⁹ Entrevista con Paul Tibbets, coronel, quien con 27 años de edad como piloto principal tiró la bomba atómica de Hiroshima el 6 de agosto de 1945. La bomba se llamaba Little Boy y el avión llevaba el nombre de la madre del piloto principal Enola Gay.

La entrevista la hace Andrés Jiménez, periodista de la revista colombiana Semana. Reproducida en La Nación, 22.8.99.

¹⁰ Se trata de un argumento que es heredero de argumentos conservadores anteriores. Por ejemplo, decía el Cardinal Höffner, Erzbischof de Colonia en Alemania:

"El derecho del Estado de aplicar la pena capital (derecho de la espada)

es un reconocimiento especial de la invulnerabilidad de bienes humanos, en especial de la vida humana. La Santidad del orden de Dios se muestra 'con poder' en este Eon por medio de la pena capital." Höffner, Josef: Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1975 pág. 231.

DE DERECHOS HUMANOS Y OTRAS REFLEXIONES

Norman José Solórzano Alfaro*

Dada la amplitud y complejidad de las cuestiones que nos convocan a este Encuentro de Cientistas Sociales, Teólogos y Teólogas¹, tómense estas reflexiones en el más clásico espíritu de hipótesis², por tanto, considérense abiertas, ex -puestas e incompletas. Además, el itinerario que se presentará sigue la dinámica de un camino con diversas y múltiples bifurcaciones, algunas de las cuales son mayormente exploradas, otras solo se enuncian, algunas convergen, otras podrían llevar a nuevos territorios aún no explorados.

I. Primera bifurcación: En el DEI, después de años de sistemática y rigurosa crítica del mercado, como parte del diálogo economía-teología, se puede decir que se ha llegado a los siguientes puntos (no siempre pacíficos):

—Nuestras sociedades requieren, entre otras cosas, relaciones de intercambio para la mejor composición de sus intereses y la satisfacción de necesidades humanas.

—Algunas relaciones de intercambio son relaciones mercantiles, algunas de las cuales apuntan a la satisfacción de necesidades humanas.

—Además, todo parece indicar que se seguirán generando relaciones mercantiles.

—El mercado global/globalizado y transnacional es (está constituido y articula) relaciones mercantiles, pero no todas las relaciones mercantiles son el (ni del) mercado globalizado.

—Es necesario, entonces, crear los espacios para

que las relaciones mercantiles que no son del mercado global/globalizado y transnacional puedan darse, así como otros tipos de relaciones de intercambio que se salen (no caben) en la lógica del mercado.

Lo anterior nos lleva a la reflexión sobre el carácter del mismo mercado y las relaciones mercantiles.

—¿Las relaciones mercantiles son naturalmente mercantiles o lo son porque se las define como tales? La relación mercantil supone el intercambio de mercancías; ese intercambio de mercancías es lo que le da su carácter de mercantil. La mercancía no es mercancía por una condición natural sino por un hecho social/humano/conventional, que pasando por la asignación de valor, en este caso de valor de cambio, la constituye en mercancía.

—Ese intercambio es un intercambio que adquiere la forma básica del *do ut des*, típico del derecho de los romanos. Es la forma del contrato (de intercambio).

—La mercancía no lo es *qua* mercancía sino por la denominación objetivante de una cosa como mercancía, por el reconocimiento y asignación exclusivista de su valor de cambio, frente a, por ejemplo, su valor de uso. Y esto tiene sentido en una lógica de acumulación, que tiende a apartarse de la función básica del intercambio para satisfacción de necesidades humanas (valor de uso).

—Además, supone un poder de nominación, que es un elemento que se oculta detrás de los nombres “mercancía”, “relación mercantil”, “contrato”, etc. Ese poder de nominación es la forma más abstracta del cualquier poder, que empieza por el poder del garrote o el hueso esgrimido por el hombre de inicios del neolítico y llega hasta el poder de las anónimas y sin rostro mesas directivas de las corporaciones transnacionales y, finalmente, de la Red... Ese poder de nominación, en sociedades organizadas según relaciones contractuales, es el derecho³.

—Así llegamos a un hecho: el mercado, en tanto espacio y forma de organización de las relaciones mercantiles,

* Jurista, profesor universitario e investigador del DEI.

¹ Celebrado del 8 al 11 de diciembre del 2004, en la sede del DEI, Sabanilla de Montes de Oca, San José, Costa Rica.

² “Sería bueno que el espíritu de hipótesis siguiera siendo imaginación en movimiento y no se redujera al puro temor a la afirmación” (Morin: 1995, págs. 65-66).

que son relaciones contractuales, es un ordenamiento jurídico ⁴.

II. Segunda bifurcación: En los imaginarios de la modernidad occidental, vuelve a aparecer la figura del contrato, pero ahora como contrato social (Rousseau, Locke, Hobbes). Se trata de un acuerdo entre hombres racionales, libres e iguales (esto supone una epistemología, una antropología y una política: racionalismo, individualismo, igualitarismo democrático).

—Este imaginario social-político es afín a la idea de la naciente economía moderna, según la cual son los hombres libres (propietarios) quienes buscarán la mejor composición de sus intereses (*laissez faire...*). Pero esa libertad está dada por la capacidad contractual y por el carácter de propietario que tienen los sujetos.

—Por otra parte, tenemos la cuestión de que el sujeto propietario no lo es de suyo, de forma natural, sino que esto es la asignación de una categoría, la de "propietario", que se define jurídicamente. Dicha categoría, como cualquiera otra categoría jurídica, define una disposición (un orden) y una posición (de los cuerpos sobre los que se establece aquella disposición). Esta disposición ya aparece en el contrato social, que es orden no solo de lo que se definirá como espacio público (hegemonizado por el Estado), sino del ámbito privado (dispuesto por el mercado). Pero también servirá para ocultar y legitimar la posición de los cuerpos, de forma que el cuerpo de los varones sea concebido como cuerpo plenamente humano ⁵, no así las mujeres (contrato sexual), niños, niñas, lo mismo que indígenas, ancianos improductivos, enfermos, etc., todos los cuales quedarán en situación de permanente minoridad, por tanto, objetos de tutela (de ahí el surgimiento de las instituciones totales/tutelares como la clínica, la escuela y la cárcel).

Ahora bien, sobre la base de ese contrato social, y el contrato sexual (Carole Pateman) que es su antecedente, aparecen, como signos visibles y encarnación de éstos: la ley y el Estado.

—La ley positiva y objetiva (Savigny) es el signo de la seguridad y templanza (públicas virtudes). Esta y el Estado que la dicta, para los pensadores ilustrados aparecen como necesarios para mediar en la conflictividad que plantea la convivencia.

³ "El derecho es, sin duda, la forma por excelencia del poder simbólico de nominación que crea las cosas nombradas y, en particular los grupos; el derecho confiere a esas realidades surgidas de sus operaciones de clasificación toda la permanencia, la de las cosas, que una institución histórica es capaz de conferir a instituciones históricas./ El derecho es la forma por excelencia del discurso activo, capaz, por su propia virtud, de producir efectos. No es exagerado decir que el derecho hace el mundo social, pero con la condición de no olvidar que él es hecho por ese mundo" (cfr. Bourdieu: 2001, pág. 202 —la cursiva es del original).

⁴ "El orden jurídico es un sistema de normas" (Kelsen: 1988, pág. 129) de naturaleza dinámica.

⁵ Cfr. MacKinnon: 1998.

⁶ Savigny: 1979, págs. 6-7.

La necesidad del Estado mismo radica en que debe existir algo entre los individuos que limite el dominio de la arbitrariedad de unos contra otros. El Estado lo hace ya de por sí, porque es un fenómeno entre los individuos; pero directamente lo hace la función legislativa. Mas el grado de limitación del individuo debe ser independiente de la arbitrariedad del otro, y un tercero debería decidir hasta dónde puede llegar la limitación. Pero como hay un margen amplio para la arbitrariedad de este tercero, era mejor que existiese algo totalmente objetivo, algo del todo independiente y alejado de toda convicción individual: la ley. Ella debería, pues, ser completamente objetiva conforme a su finalidad original, esto es, tan perfecta que quien la aplique no tenga nada que agregarle de sí mismo ⁶.

—La ley aparece, entonces, como el elemento objetivo que puede garantizar la limitación de la arbitrariedad en las relaciones intersubjetivas. Asimismo se la ve como plenamente transparente y perfecta. Esto esconde su carácter interesado (interés de clase, de etnia, de género, de generación), y obvia el hecho de la interpretación a la que debe ser y a la que efectivamente es sometida; interpretación que obviamente estará condicionada, a su vez, por aquellos aspectos de clase, etnia, género, generación, etc.

—Además, como una consecuencia de esta concepción, se efectuará una reducción del derecho a la ley, y esta como ley legislada, es decir, producida por los órganos previamente establecidos también por ley (se trata de un proceso tautológico).

—De esta forma, el principio de legalidad aparece como centro del Estado de derecho, ya que lo articula y caracteriza, y como su principio formal. Todavía más, en la concepción extrema del positivismo ético, por ejemplo, dicho principio sustituye la idea de justicia y encarna la idea de igualdad formal (abstracta), lo cual le permite instituir, de manera general, la justicia en las relaciones inter omnes y erga omnes. Esta es la justicia del Estado de derecho, la que se deriva de la ley.

III. Tercera bifurcación: Debemos reparar ahora, brevemente, en el ámbito epistemológico que registra el proceso de autonomía de las ciencias modernas. Éstas, sobre el paradigma positivista, se llegarán a pretender objetivas y autónomas (por este camino, en un exceso, finalmente también se llegan a concebir como incomunicables).

—Hay un proceso de disposición (orden) de la realidad. Desde la perspectiva de cierto funcionalismo sistémico, se concibe la realidad como el acumulado de fragmentos, cada uno susceptible solo de verse a sí mismo (solipsismo).

—El proceso de autonomía del pensamiento jurídico, que es de alguna forma la idea de autonomía de la ley, tiene un antecedente en Kant, para quien la ley es criterio de actuación en el ámbito de la razón práctica. En

⁷ En ese sentido cfr. Perelman: 1988, pág. 167.

esa frecuencia, la ley (ya sea como ley ordinaria o como ley suprema o constitucional) aparece como la instancia definitoria del Estado de derecho (ya sea como fuente, como proceso o como aspiración de realización). Este sabor a neokantismo (por ejemplo, en Kelsen) mantiene una hegemonía y adhesión absoluta a la ley, ocurra lo que ocurra (“el deber es el deber”, “la ley es la ley” “*dura lex sed lex*”), pues se hace depender la obediencia de criterios intrínsecos a ella misma⁷. Esto bien puede constituir una contradicción performativa para el positivismo de corte kantiano lo cual, de hecho, es una de las mayores críticas al positivismo jurídico, particularmente posterior a los horrores del nacionalsocialismo, el cual sobre la base de un ordenamiento jurídico positivo (sub lege y per lege) orquestó el genocidio.

—Ahora bien, en esa adhesión cuasi absoluta y sacralizada a la ley, el eco que se escucha es: los contratos deben ser cumplidos, y se trata de contratos entre propietarios (que de previo han sido nominados como tales por la misma ley).

Corolario: Con el principio de legalidad se pretendía tener, en el ámbito del saber, asegurada la objetividad y, en el ámbito del valor, asegurada la justicia.

IV. Cuarta bifurcación: El proceso de endurecimiento o rigorismo de la ley es correlativo al proceso de autonomía y totalización del mercado; aún más, es una cara de su ideología de fondo, pero también lo configura como tal.

—En la crítica al mercado total se ha puesto en evidencia que su lógica de funcionamiento responde a una racionalidad instrumental, que solo admite las relaciones medio-fin. Esto supone una especie de fraccionamiento casuístico, que invisibiliza o desplaza cualquier consideración a relaciones más extensas que pongan en evidencia, por ejemplo, los efectos indirectos, colaterales, no intencionales, de la acción humana⁸. Ese es el casuismo que también ostenta lo más moderno del derecho moderno, que es el derecho penal. Para simplificar, el derecho penal solo puede analizar el caso específico, definido legalmente como ilícito, abstraído de cualquier determinación. Y la respuesta que otorga responde, igualmente, a una lógica instrumental medio-fin.

—Lo anterior lo que podemos ver reflejado en el cuento La colonia penitenciaria, de F. Kafka, quien al escribir sus historias, tenía en cuenta lo que podía conocer, que era el modelo penal, principalmente desarrollado por el pensamiento y la legislación alemana. Ello hace que ponga el dedo en la llaga del derecho, pero no del derecho en general, sino principalmente del derecho que se monta sobre el modelo del penal. Dicho modelo responde a una lógica sacrificial, oposicional y de rechazo de la pluralidad. Este es el modelo que esconde la “podredumbre de la ley” (Benjamin), que es la violencia institucionalizada para evitar toda otra violencia.

⁸ Cfr. Hinkelammert: 1996; 1998; 2003; Hinkelammert y Mora: 2001.

⁹ Kelsen: 1992, págs. 160-161.

¹⁰ Cfr. Ferrajoli: 1995; 1999; 2001.

La técnica social que llamamos “Derecho” consiste en hacer que el individuo, utilizando unos medios específicos, se abstenga de interferir mediante la fuerza en los intereses de los demás. En caso de que se dé esta interferencia, la comunidad legal misma reacciona con una interferencia semejante en los intereses del individuo responsable de la interferencia anterior. La interferencia mediante la fuerza en los intereses de los demás, es decir la medida coercitiva, funciona como delito y como sanción. El Derecho es un orden según el cual el uso de la fuerza queda prohibido únicamente como delito, es decir, como condición, pero está permitido como sanción, es decir, como consecuencia⁹.

Pero esto que se dice de ese modelo de derecho, por ende, del Estado de derecho que él instituye, no necesariamente se extiende a toda idea de derecho, sino que es algo que se dice desde la perspectiva del realismo político weberiano (funcionalista), según el cual el derecho se define por el medio específico que utiliza: la violencia —tal como hace el propio Kelsen—; pero este ese un modelo a ser superado.

V. Quinta bifurcación: El surgimiento del nuevo diseño de derecho que se da con la Ilustración, tiene dos vertientes; incluso podríamos pensar que ambas tienen una misma intención humanística, aunque sus resultados serán diversos:

- Una primera vertiente es esa de la generación del derecho penal moderno, como proceso de racionalización del sufrimiento, y que fuera alumbrada con la obra del marqués de Beccaria, *De los delitos y las penas* (1764). Con mucho, este es el origen de la nueva ciencia penalística, la cual pretendía:

- Sólo las leyes pueden decretar las penas contra los delitos, no los jueces.

- La atrocidad de las penas es cuando menos inútil y pernicioso, por eso deben dulcificarse.

- La tortura debe abolirse, porque casi solo sirve para condenar al débil.

- El fin de las penas no es atormentar, sino impedir que se causen nuevos daños.

- No es la crueldad de las penas lo que frena el delito, sino su infalibilidad.

- Debe haber una proporción de las penas a los delitos.

- La medida del delito es el daño a la sociedad.

- Las penas deben ser iguales para todos.

- La pena de muerte no es útil ni necesaria.

- Debe haber separación entre los poderes legislativo y judicial.

- La interpretación de la ley corresponde a la legislación, no al judicial (Montesquieu).

No obstante ese talante humanístico del naciente

¹¹ “El derecho es siempre positivo, y su positividad consiste en el hecho

derecho penal, éste tiene como efecto indirecto (por su inversión) la sacralización de la ley, por tanto, su rigorismo.

• La otra vertiente es la proclamación de derechos humanos, cuya emergencia la localizamos en el mismo momento, aunque como derechos del hombre; esto fue así, y justifica todos los agravios que la crítica feminista, cultural, etc., puedan hacer. Esta propuesta es una parte contestataria y humanística que se resiste a las tendencias de autonomía y rigorismo de la ley. Es el sueño de un nuevo diseño social, en el que el valor de uso es una clave para que la función de las relaciones mercantiles sea la satisfacción de necesidades humanas, y la justicia se hace teniendo como criterio no la santidad de la ley sino la integridad del ser humano. Pero esta es la tendencia que pierde la partida, y pasa al baúl de los exotismos, junto con la idea de los efectos colaterales, efectos indirectos, etc. Aún más, también resulta invertida, de forma que exonerados de su tensión básica (el contexto de dominación-emancipación en que emergen los procesos de lucha por la dignidad humana en que consisten derechos humanos), los derechos humanos se convierten en un nuevo discurso legitimador del poder.

Corolario: De esta forma, en la medida que cada nueva reivindicación, cada nuevo espacio ganado, casi inmediatamente es cooptado por la lógica del mercado, se convierte en un terreno fértil para el proceso de acumulación y subsunción. Así, sin ser consecuencias exclusivas y excluyentes de estos procesos, tenemos, por ejemplo:

—La liberación de los esclavos que se da por una repulsa e indignación ética, es sustituida por la idea del trabajo libre, que se convierte en el motor del proceso de industrialización como su condición de posibilidad.

—El proceso de liberación colonial, es convertido en la posibilidad de nuevos mercados.

—El acceso de las mujeres al ámbito público es convertido en oportunidad de oro del mercado, para reclutar un máximo de mano de obra, en condición de subordinación que, de paso, contrarrestara las demandas obreras.

VI. Sexta bifurcación: El constitucionalismo contemporáneo, después de la Segunda Guerra mundial, introdujo la referencia a derechos humanos como una forma de limitar el poder absoluto del Estado, aunque no limitara el poder del mercado, pues éste aún no adquiriría la forma de un mercado absoluto. En cambio, si se había experimentado y se experimentaría en lo sucesivo, el problema del absolutismo del Estado, fuera en la forma del nacionalsocialismo o en la forma del estalinismo, por ejemplo.

—El absolutismo del Estado generaría una perversión del mero Estado de derecho —como lo llamaría Luigi Ferrajoli¹⁰, es decir, del Estado de derecho que solo atiende de manera sacralizada el principio de legalidad, pues sobre la base de un orden válido formalmente, orquestan la barbarie.

— Por el contrario, la reivindicación de un Estado de derecho que introduce derechos humanos, como factor

correctivo y criterio de la acción (lo que puede hacer, pero también lo que no puede no hacer) para el propio Estado, exige una doble consideración: la validez formal, que es propiamente el problema clásico de la corrección formal, si se quiere procedimental, de la norma, y la validez sustancial o material o propiamente la legitimidad, la cual viene dada por el respeto de derechos fundamentales. De esta forma aparecen las diversas denominaciones: Estado constitucional de derecho, Estado social de derecho, Estado constitucional garantista de derecho, etc.

—Pero, derechos fundamentales, técnicamente considerados, son aquellos derechos positivamente¹¹ reconocidos e incorporados en los ordenamientos jurídicos, por tanto, también dependientes de su conexión con la ley, en sentido amplio. Esto hace que, en ese marco, derechos fundamentales todavía pueden quedar atrapados por la lógica del contrato (y de la acumulación: si alcanzan los presupuestos financieros se hacen), y, de alguna manera, convertirse (no olvidemos su carácter reversible y la exposición tendencial a la inversión) en unos derechos humanos que pueden ser quitados o puestos al antojo del dictador de turno. Y esto es así porque su base no es “lo que es debido” (a las personas) sino la ley (que es ley contractual).

VI. Séptima bifurcación: Entonces, derechos humanos y el derecho en general ¿sólo pueden tener como base el contrato?

—Ya en una ocasión anterior, Elsa Tamez refería como en la tradición bíblica aparece una teología que admite tres formas de ver la ley.

—En el Primer Testamento, la Torá tiene un sentido de instrucción. En ese sentido, la ley como enseñanza, sabiduría de Dios, aparece como la enseñanza de los caminos de la vida y la muerte, los cuales son discernidos por los resultados que provocan.

—La teología de la alianza: algunos piensan que aquí está la construcción del pueblo; otros dicen que primero hubo liberación antes de la alianza. Como quiera que sea, desde esa perspectiva la relación entre Dios y la humanidad es una relación contractual, donde empiezan las relaciones mercantiles (“Soy tu Dios tu eres mi pueblo”). El contrato es de vasallo y rey..., esta es la teología, incluso como teología política, que se reclama hoy día desde las formas políticas hegemónicas.

—En el Nuevo Testamento, aparece la inclusión de la gracia y la fe, en discusión con la ley, con la Torá: la justificación es por fe y no por cumplimiento de la ley. Aquí Pablo lee el Primer Testamento diciendo que es primero la gracia y después la ley: Dios llamó a Abraham amigo, no hay contrato de vasallaje. No es la ley la que guía sino el discernimiento; la ley está en el corazón y uno actúa por

de que es creado y nulificado por actos de seres humanos, por lo cual es independiente de la moral y de otros sistemas normativos semejantes” (Kelsen: 1988, pág. 134; en un sentido semejante Ferrajoli: 1995, pág. 34).

gracia. Y ¿cómo se sabe si se está actuando bien o mal? Por los frutos, si son del espíritu o son de la carne; en fin, se trata de juzgar la praxis y desde la praxis.

— A esto Franz Hinkelammert ha agregado que en esa especie de tipología faltaba la idea del contrato que se disuelve, lo cual aparece en el “Padre Nuestro”, con la expresión “perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores”.

¿Adónde queremos llegar? Pues a postular la posibilidad de un fundamento de derechos humanos que no sea el contrato, sino lo que es debido al sujeto humano, que es sujeto corporal, vivo, para mantener su vida, para producir, reproducir y desarrollar su vida, en el marco de proyectos de vida que son plurales.

Aquí no se trata de una abstracción, sino de un juicio de hecho, pues lo que es debido al sujeto humano no es un a priori, sino que es asumido contextualmente, históricamente. Y la satisfacción de eso debido, tampoco se hace por un juicio abstracto, sino por la confrontación de resultados o consecuencias prácticas: cuando el sujeto puede constituirse como tal sujeto, y dicho proceso y los medios empleados pueden ser universalizados.

Corolario: Esto exige una conciencia abierta, no solo a las “nuevas” situaciones de demanda de lo que “es debido” (necesidad), sino a confrontar las viejas demandas y las respuestas dadas a estas como insuficientes, o incluso como inhibitorias de generación de subjetividad. Esta es la confrontación de la ley y la institucionalidad, que debe estar al servicio, en función de ese sujeto que clama por condiciones de vida digna. Esta es la recuperación de la noción de derechos humanos como derechos de la vida, que pueden posibilitar otros derechos, y que se constituye en criterio (en primera instancia) para la acción de los estados y del mercado. Esta es la posibilidad de un Estado limitado, pero también de un mercado intervenido, ambos funcionalizados a preservar y potenciar la vida de sujetos humanos corporales, vivos, plurales.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre: 2001, Poder, Derecho y Clases sociales. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2a. ed.
- Ferrajoli, Luigi: 1995, Derecho y razón. Teoría del garantismo penal. Trotta, Madrid.
- Ferrajoli, Luigi: 1999, Derechos y garantías. La ley del más débil. Trotta, Madrid.
- Ferrajoli, Luigi: et al.: 2001, Los fundamentos de los derechos fundamentales. Trotta, Madrid.
- Hinkelammert, Franz: 1996, El mapa del emperador. DEI, San José.
- Hinkelammert, Franz: 1998, El grito del sujeto. del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización. DEI, San José.
- Hinkelammert, Franz: 2003, El sujeto y la ley, EUNA, Heredia.
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry M.: 2001, Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana.

Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva. DEI, San José.

Kelsen, Hans: 1988, Teoría General del Derecho y del Estado, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 4a. reimpresión de la 2a. ed.

Kelsen, Hans: 1992, ¿Qué es justicia? (título original What is Justice? Justice, Law, and Politics in the mirror of Science, University of California Press, Berkeley, 1971, trad. de Albert Calsamiglia). Ariel, Barcelona.

MacKinnon, Catharine A.: 1998, “Crímenes de guerra, crímenes de paz” en Shute, Stephen y Hurley, Susan eds., De los derechos humanos (título original On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures. Basic Book, 1993), Trotta, Madrid.

Morin, Edgar: 1995, Sociología. Tecnos, Madrid.

Perelman; Ch.: 1988, La lógica jurídica y la nueva retórica (título original Logique Juridique. Nouvelle rhétorique. 1976, trad. de Luis Díez-Picazo). Civitas, Madrid.

Savigny, F. K. Von: 1979, Metodología jurídica. Depalma, Buenos Aires.

NOVEDAD DEI

Luchas de poder en los orígenes
del cristianismo:
un estudio de la
I Carta a Timoteo

Elsa Tamez

REIMPRESIONES DEI

Las armas ideológicas
de la muerte

Franz J. Hinkelammert
3a. ed.

Educación popular y teología
de la liberación:
cuatro ejemplos bolivianos

Matthias Preiswerk
2a. ed.

UTOPIÍA, PROYECTO ALTERNATIVO Y RECUPERACIÓN DEL ESTADO DE DERECHO

Mediaciones necesarias para una sociedad en la cual quepan todos

Henry Mora

I. Introducción: ¿Fin de las utopías?

A inicios del mes de diciembre de 2004 y durante una visita a la capital mexicana, el premio Nobel de Literatura, José Saramago, hizo un llamado a "olvidarse de la utopía", por tratarse de un concepto "profundamente inútil", posición extraña en un convencido socialista y laureado intelectual de izquierda que también ha dicho "Si mis libros pudieran cambiar el mundo, el Fondo Monetario no existiría". Y durante su intervención en el debate "Quijotes hoy: utopía y política", celebrado en el marco del Foro Social Mundial en Porto Alegre, Brasil, a finales de enero de 2005, Saramago reafirmó su planteamiento sobre la inutilidad del concepto de utopía, agregando:

Mucho se ha dicho que la política es un arte de lo imposible y si utilizamos el vocablo, nuestra utopía sería construir el hoy, y para ello hay que referirse a lo que está pasando... Si la realización de lo que aquí se llama utopía fuera posible, eso sería bueno, eso sería útil, y no le llamaríamos utopía. Le llamaríamos desarrollo, trabajo, objetivo, determinación... (La Jornada digital, 30 de enero, 2005).

¿Acaso se acerca Saramago a los así llamados "posmodernos", que interpretan el fracaso histórico del "socialismo real" como el fin de las causas emancipatorias y de los "grandes relatos" de la ilustración y el marxismo? No podemos responder a esta pregunta, pero en un sentido general (no en relación al punto de vista específico de Saramago), sí trataremos de ofrecer una respuesta, aunque sea preliminar.

Ciertamente, utopía se refiere a algo que no es de

este mundo (el no lugar), y no menos cierto es que, particularmente en el siglo XX, el llamado a la realización de determinadas utopías derivó en proyectos totalitarios e incluso catastróficos para la humanidad. ¿Es esto inevitable? ¿Soñar un mundo sin seres humanos humillados, explotados, sojuzgados; conduce necesariamente al establecimiento del infierno en la tierra, como sostuvo Karl Popper?

Pero además, el sueño de las utopías parece ser parte de la condición humana. ¿No era una utopía para el hombre común de hace 500 años acabar con decenas de enfermedades hoy erradicadas, dar la vuelta al mundo en unas pocas horas o días y viajar a la Luna y más allá? Aunque los sueños sean imposibles de realizar directamente, la renuncia a los mismos paralizaría el curso de la humanidad, nos obligaría a vivir el aquí y el ahora, nos conduciría a sentenciar todo lo real como racional.

El problema es particularmente clave para las ciencias sociales y los movimientos políticos progresistas y de izquierdas, muchas veces inspirados en grandes ideales por realizar que siguen prometiendo el cielo en la tierra. ¿Cómo entonces reenfocarlo? ¿Qué mediaciones es necesario hacer entre las luchas cotidianas y los planteamientos utópicos? ¿Qué opciones son posibles de desarrollar en la América Latina actual, donde las crisis de representación y de legitimidad del sistema suelen abrir espacios para propuestas mesiánicas y/o autocráticas? Ensayar algunas reflexiones en este sentido es el principal objetivo de este capítulo. No se pretende ofrecer soluciones definitivas, pero sí, al menos, contribuir a encauzar la discusión. Si logramos esto último, aunque sea en una modesta medida, nos sentiremos satisfechos con el esfuerzo realizado.

De esta manera, nuestra pretensión es establecer algunas mediaciones básicas entre lo que llamaremos,

la utopía necesaria, el proyecto alternativo, la estrategia política de cambio y las luchas diarias y puntuales por las alternativas frente a los principales problemas económicos y sociales que agobian a los países latinoamericanos y, especialmente, a los sectores más explotados y excluidos de la población. En este contexto, nuestro llamado es a formular una estrategia de recuperación del Estado de Derecho y de la democracia de ciudadanos a partir de los derechos humanos fundamentales.

II. Utopía y Libertad: la posibilidad de otro mundo

Primera mediación: la Utopía Necesaria

Plantear el desafío de construir una sociedad alternativa nos lleva de inmediato a una pregunta fundamental de la política y de la filosofía política: ¿cuál es la mejor sociedad posible? Tomás Moro, en *Utopía*, Francis Bacon en *La nueva Atlántida* y Tomás Campanella en *La ciudad del sol*, fueron los primeros teóricos del Renacimiento y de la Modernidad que intentaron responder esta pregunta, aunque ya Platón lo había hecho en la *Antigüedad Clásica* en *La República*, su obra maestra. No obstante, cuando la búsqueda de la mejor sociedad posible se torna en fijación por una "sociedad perfecta", esta búsqueda no es simplemente "inútil", sino que suele transformarse en una trampa, e incluso, en camino al totalitarismo.

Para comenzar, una respuesta a secas a la pregunta: ¿cuál es la mejor sociedad posible?, no es posible, por cuanto necesitamos un referente acerca de "lo mejor posible". Esta referencia no la podemos tomar de ninguna ética preconcebida, porque no contendría un criterio de factibilidad. No podemos formular deberes ni modelos de sociedad sin antes determinar su marco de factibilidad.

De esta manera, cualquier imaginación de la mejor sociedad concebible tiene que partir de un análisis de "la mejor sociedad posible". Entonces, la mejor sociedad posible aparece como una anticipación de la mejor sociedad concebible. El contenido de lo posible es siempre algo imposible que no obstante da sentido y orientación a lo posible. Y la política es el arte de hacer progresivamente posible lo imposible. Además, hay que reconocer que lo ideal y lo viable no son alcances predefinidos en un mundo estático, sino que son hechos socioculturales. Todas las culturas incluyen (incluso representan) ciertos acuerdos y desacuerdos sobre lo que se admite como real, tanto en lo que se refiere a lo deseable, como en lo relativo a lo factible.

Este tipo de enfoque nos puede servir para replantear la contraposición tradicional entre socialismo y capitalismo, lo mismo que para evaluar la factibilidad de cualquier propuesta de "sociedad perfecta", ya se trate de una sociedad comunista, una sociedad anarquista (sin instituciones) o una sociedad de mercado total (competencia perfecta).

Tomemos esta contraposición entre socialismo y capitalismo y a dos de sus principales teóricos representantes: Karl Marx y Max Weber. Sin duda, Marx parte

de una afirmación enteramente relevante, incluso hoy más que nunca: la afirmación de la vida humana concreta, corporal, y no, la de algún antropocentrismo abstracto. Marx piensa esta afirmación de la vida en términos de una plenitud que describe como "reino de la libertad" o comunismo, en relación con la cual concibe la sociedad socialista a la que aspira como una aproximación o anticipación en términos de "lo mejor posible". La conceptualización de tal plenitud es absolutamente radical, mientras que la sociedad por hacer aparece más bien como una sociedad factible que se realiza "lo más posible". Weber, en cambio, sostiene, con toda razón, que este reino de la libertad es imposible, utópico, y lanza su crítica contra el mismo. Constata, también con razón, que la abolición de las relaciones mercantiles —que Marx considera como parte de lo posible— cae en el ámbito de lo imposible. Sin embargo, en su propio análisis, Weber sigue el mismo esquema que le critica a Marx. En efecto, afirma que el capitalismo sí puede asegurar la reproducción material de la vida humana; pero como no puede sostener esta afirmación en términos empíricos, la concibe también en términos de una plenitud capitalista imposible, concepto que toma de los primeros análisis neoclásicos del equilibrio general de los mercados. A este tipo de utopías podemos llamarlas "utopías trascendentales". Es la utopía del comunismo, es la utopía del anarquismo, es la utopía neoliberal del mercado total. Suponemos que a este tipo de utopías se refería Saramago en el comentario que hacíamos en la introducción.

Ahora bien, cualquier propuesta de sociedad que se relaciona con una plenitud perfectamente imposible, se distorsiona a sí misma, a partir del hecho de considerar su realización fáctica como pasos hacia aquella infinitud en la que ha sido concebida. La historia del siglo XX fue abundante en proyectos de construcciones utópicas de este tipo con consecuencias desastrosas para el ser humano y la naturaleza.

El horizonte utópico de la praxis humana es, sin duda, un elemento central, esencial, de esta praxis; pero el mismo no puede formularse a partir de una supuesta sociedad perfecta que se pueda (o deba) alcanzar a través de una aproximación cuantitativa calculable (aproximación asintótica), como si se tratara de una relación medio-fin. Al intentar este camino, transformamos el problema de la búsqueda de una mejor sociedad, en un problema de progreso calculable, proceso que llega a ser auto-destructivo, al menos por tres razones:

a) Porque, en este camino ficticio hacia la realización de la sociedad perfecta, se destruye toda la riqueza y complejidad de la vivencia de la sociedad humana, que es reducida a un cálculo medio-fin.

b) Porque elimina, aplasta, reprime; todo aquello que no resulte compatible con este progreso calculado, y con eso, se elimina prácticamente la realidad y;

c) Porque promete la utopía a condición de renunciar a toda crítica, a toda resistencia.

La utopía llega a ser el poder destructivo absoluto. Destruye la realidad porque si esta no es compatible con los términos de la sociedad perfecta preconcebida, entonces se tiene que eliminar tal realidad, incluso de las ciencias empíricas. La realidad sólo se percibe como

empiría cuantificable, una abstracción que sustituye a la realidad en nombre de las ciencias empíricas.

Sin embargo, la realidad es una realidad de la vida. Real es aquello con lo cual se puede vivir y lo que se necesita para vivir: la naturaleza y la comunidad de seres humanos¹. Para volver a esta realidad, el punto de partida sólo puede ser la reivindicación del ser humano como sujeto concreto, corporal; que insiste en sus necesidades y en sus derechos, en conflicto, muchas veces, con la lógica propia de los sistemas institucionales. No se trata sólo de un conflicto de clases, sino fundamentalmente, del conflicto entre la posibilidad de la vida frente a la lógica propia de los sistemas.

El sujeto humano ...organiza instituciones para la sobrevivencia de la humanidad. [...] Sin embargo, dichas instituciones, cuando se cierran sobre sí autorreferentemente ..., pueden convertirse en fin en sí mismas y poner en riesgo ...a la propia comunidad que las creó. [...] Se trata entonces de una totalización de la institución, de una fetichización, de una autorreferencia que niega la vida humana a favor del propio sistema. ...La ley del sistema como tal ...se convierte en la última instancia (Enrique Dussel, Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. En Pasos No. 84, julio-agosto de 1999: 10).

Por tanto, debemos plantear la referencia utópica de otra manera.

La utopía es una fuente de ideas sobre el sentido de la vida, una referencia para el juicio, una reflexión sobre el destino, una imaginación de los horizontes, un referente ético irrenunciable; pero también, un principio orientador que debe servir como criterio para diferenciar opciones posibles. Para no invalidar esta pretensión inherente humana, la utopía jamás debe convertirse en un fin (meta) por realizar, ni siquiera de manera asintótica. La utopía no debe transformarse en sociedad perfecta que rige y que se impone sobre la realidad y sobre la voluntad de todos. La utopía es más bien una especie de "idea regulativa", en el sentido kantiano del término (nos referimos al Kant de Crítica de la razón pura)². Solamente como tal, la utopía no llega a ser nuevamente una cárcel, un muro, un centro de reclusión psiquiátrico o un campo de concentración; sino una fuente de vida y de esperanza. Esta es la Utopía Necesaria.

Podemos ahora intentar responder a la pregunta de partida sobre "la mejor sociedad posible". No se trata de realizar lo utópico como tal, sino de aspirar a un estado, siempre en re-evolución, que aun no existe, pero que es deseable y posible de realizar. Hoy, el realismo político, o la política como arte de hacer posible lo imposible, tiene que proponerse un mundo, una sociedad, en la cual cada

¹ Este concepto de realidad como condición de la posibilidad de la vida humana está generalmente ausente en las ciencias empíricas. Estas elaboran una realidad abstracta, inclusive metafísica, producida a partir de la realidad pero abstrayendo del hecho de que la realidad es condición de posibilidad de la vida humana. Se trata entonces de una "realidad pura", de una empiria. En las ciencias sociales, seguramente la economía es la que ha llevado más lejos la construcción de esta empiria: la economía de los neoclásicos es, pretendidamente, "economía pura".

² Sin embargo, hay que tomar distancia del concepto kantiano, que

ser humano pueda asegurar su posibilidad de vivir dentro de un marco que incluya la reproducción de la naturaleza, sin la cual la propia reproducción de la vida humana no es posible. Por eso, la conocida frase zapatista nos parece la más adecuada: "una sociedad donde quepan (todas y) todos"; naturaleza incluida³.

En el mismo debate en que participó Saramago en el Foro Social Mundial en enero de 2005, también lo hizo el escritor uruguayo Eduardo Galeano, quien durante su intervención citó a un amigo suyo, el cineasta argentino Fernando Birri, quien una vez le dijo:

¿Para qué sirve la utopía? Esa pregunta me la hago todos los días: la utopía está en el horizonte y luego de que camino diez pasos, está diez pasos más allá, camino veinte pasos y está aún más lejos y por más que camine no la alcanzaré jamás, pero para eso sirven las utopías: para caminar.

La utopía no es un estado, es un movimiento, y el problema del movimiento, como en la paradoja de Zenón, se resuelve caminando, solvitur deambulando.

Segunda mediación: la libertad como capacidad de discernimiento de las instituciones

La libertad humana no puede consistir sino en una relación del sujeto con sus instituciones, en la cual el sujeto somete a las instituciones a sus condiciones de vida. En cambio, las "máquinas de libertad" (automatismo del mercado en el neoliberalismo, leyes de la historia en el stalinismo), prometen la libertad como resultado del sometimiento absoluto a las instituciones y sus leyes. No admiten ninguna "subjetividad" del ser humano, que es transformado en una parte más del engranaje de esa "máquina de libertad" (David Friedman: The Machinery of Freedom).

Pero los sujetos son libres en el grado en el cual sean capaces de relativizar "la ley" (el orden de las instituciones autorreferidas), en función de las necesidades de la vida. La libertad no está en el cumplimiento de la ley, sino en la relación de los sujetos con la ley. Considerando la ley del mercado (el mercado autorregulado), la libertad consiste precisamente en poder someterla a las necesidades de los sujetos concretos. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica necesariamente

pretende fundamentar normas universalistas y un principio de sociedad —la sociedad burguesa— por medio de una derivación puramente principalista. El imperativo categórico de Kant es de acción abstracta.

³ En un lenguaje escueto y sin detallar el análisis, quizá se pueda resumir el contexto que da origen al llamado por una sociedad donde quepan todos de la siguiente forma: el hecho mayor de la coyuntura actual del mundo es ciertamente el imperio pavoroso de la lógica de la exclusión y la creciente insensibilidad de muchísimos en relación a ella". (Hugo Assmann, Por una sociedad donde quepan todos. Revista Pasos No. 62, noviembre-diciembre 1995: 2). Además, tengamos en cuenta que ausencia de exclusión no es sinónimo de ausencia de explotación (en su estricto sentido económico: extracción de trabajo impago-plustrabajo).

⁴ Esta interferencia ocurre en todos los modos de producción, pero se vuelve predominante en la producción mercantil, ya que en esta ocurre también la predominancia de la especificación de la necesidad en general a través de las relaciones de producción.

la relativización de cualquier ley (institución) en función de este reconocimiento. La ley vale solamente en el grado en el cual no impide este reconocimiento mutuo.

Veamos, a manera de ejemplo, el caso de la mentada "libertad del consumidor". Las relaciones mercantiles capitalistas interfieren de una determinada manera en la espontaneidad del consumidor, deformándola. Reemplazan la orientación por los valores de uso por otra basada en los valores de cambio y en la ganancia ⁴. El consumidor pierde así su libertad. Reivindicarla significa interpelar, enfrentar y supeditar a las mismas relaciones mercantiles, en la medida en que éstas se comporten como destructoras de la espontaneidad y, por tanto, de la libertad. Una interpelación similar sería necesaria, por ejemplo, en la medida en que las relaciones mercantiles (u otra institucionalidad) pongan en peligro los fundamentos medio ambientales de la vida en el planeta.

III. La necesidad de otro mundo: un mundo alternativo.

Tercera mediación:
una sociedad donde quepan todos.

Sin duda, "otro mundo es posible", aunque "otro mundo" consiste en realidad en muchos otros mundos en este mundo: un mundo que contenga muchos mundos.

Otro mundo es posible es el mundo en el cual quepan todos los seres humanos, por tanto, la naturaleza también, porque el ser humano es un ser natural. Se trata, además, de la concepción de un mundo en el cual quepan diferentes culturas, naciones, razas, etnias, géneros, preferencias sexuales, etc. Esto complementa el lema del Foro Social Mundial: "Otro mundo es posible", y expresa un humanismo concreto frente a las homogeneizaciones de los humanismos abstractos ⁵.

Que otro mundo sea posible es la respuesta necesaria al mundo dominante de hoy con su afirmación de que no hay alternativa. Pero no se trata de cualquier respuesta, sino de una a partir de la cual podemos efectuar la crítica al sistema vigente. El mundo en el cual quepan todos los seres humanos y la naturaleza es una exigencia. De hecho, expresa una ética que hoy se impone si la humanidad quiere seguir existiendo.

Una sociedad en la cual quepan todos implica una ética universal, pero no dicta supuestos principios éticos universalmente válidos; no prescribe normas universalistas generales ni determinadas relaciones de producción universalmente válidas. No pretende saber cuál forma de sociedad es la única acertada, ni sostiene saber cómo se puede hacer felices a los seres humanos a partir de cierto orden social. No se promete ningún paraíso. Frente a los principios universalistas de sociedad, la exigencia de una

⁵ Tanto el capitalismo como el socialismo han prometido una solución homogénea y universal para la totalidad de la humanidad. En un caso, el automatismo del mercado (la gran utopía de la sociedad burguesa), y en el otro el automatismo de su abolición (la utopía del comunismo).

sociedad en la cual quepan todos es más bien un criterio de validez universal sobre la pretendida validez de tales principios de sociedad. Estos principios serán válidos en la medida en que sean compatibles con una sociedad en la cual quepan todos, y perderán su validez si su imposición supone la exclusión de partes enteras de la sociedad. Por eso, este criterio universal sobre la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal.

Pero un mundo en el cual quepan todos, no es un proyecto y tampoco directamente una meta factible de la acción. Es, podríamos decir, una idea regulativa de la acción (un imperativo categórico de la razón práctica, de la acción concreta), una utopía necesaria que ha de penetrar la realidad transversalmente. Como utopía no es en sí misma factible, es un principio orientador básico, pero radical. Una utopía es algo que no existe en ningún lugar de la realidad, ni tampoco existirá (dada la condición humana). Expresa un estado de cosas más allá de la condición humana, por tanto, más allá de la mortalidad del ser humano. Es una finalidad, no un fin. Tampoco es un axioma del cual se deduzcan los subsiguientes pasos a seguir, como si se tratara de una secuencia lógica (principlismo abstracto) o de una aplicación tecnológica (razón instrumental medio-fin) ⁶. No es un modelo de sociedad, pero sí, una dimensión, la más general, de la referencia a la crítica de la sociedad de hoy ⁷.

Cuarta mediación: el proyecto alternativo

Sin embargo, hemos de reconocer que toda nuestra realidad es institucional (somos "animales políticos", habitantes de una polis, de una comunidad). Por tanto, para que haya un mundo en el cual quepan todos, tiene que haber una institucionalidad que permita que todos quepan. Pero toda institucionalidad es administración de la relación vida/muerte y actúa bajo la condición humana expresada por la amenaza de la muerte. Al asegurar la vida es inevitable administrar la muerte en función de la vida.

La necesidad de concebir otro mundo posible surge como crítica a una institucionalidad que excluye esta finalidad de un mundo en el cual quepan todos los seres humanos. Es la institucionalidad del sistema actual dominante. Se trata de la institución del mercado, en cuanto éste es totalizado (economía de mercado total, sociedad de mercado). Tal totalización excluye sistemáticamente la realización o el acercamiento a la utopía necesaria de una sociedad en la cual quepan todos.

Frente a esta tendencia a la imposibilidad de una vida para todos surge la exigencia del "mundo otro". Pero éste

Pero ambos vinculan su solución con la vigencia de un progreso técnico ilimitado e irrestricto y con la promesa de un futuro esplendoroso pero indefinido, derivado de su magia.

⁶ Sobre la distinción entre finalidades, normas, fines y medios puede consultarse, Hinkelammert y Mora, Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. DEI, 2001: 88-89.

⁷ "...no se puede hoy expresar de modo realista un proyecto de sociedad por medio de principios universalistas generales. Estos son precisamente hoy el problema y no la solución. Siendo hoy necesariamente complejas las soluciones realistas, su síntesis como proyecto puede ser solamente la referencia a una dimensión universal de solución que no predetermine

tiene que expresarse ahora en términos institucionales, no sólo como finalidad utópica. Surge entonces la pregunta: ¿cómo tiene que estar constituido el sistema en cuanto macrosistema, para que quepan en él todos los seres humanos (naturaleza incluida)? Se trata de la pregunta por el proyecto alternativo; el cual traduce la utopía en relaciones institucionales necesarias para que la utopía se haga presente en la propia realidad. Se trata de un paso necesario para que la utopía no se transforme en un simple moralismo o en un pretexto ideológico, lo que fácilmente puede ocurrir y ha ocurrido. Como proyecto alternativo es exigencia, no algo simplemente factible en el marco de la condición humana. Es la exigencia de establecer políticas de acercamiento a una sociedad donde quepan todos.

La expresión sintética para este proyecto alternativo es: expulsar la muerte (el desempleo, el hambre, el subdesarrollo, la guerra, la destrucción de la naturaleza, la violencia contra la mujer, enfrentar las distorsiones que el mercado genera en la convivencia humana, etc.), aunque estas distorsiones sean inevitables⁸. Expresa ahora la necesidad de un mundo en el cual quepan todos los seres humanos como la meta (muchas metas) de una acción en el interior de las instituciones de la sociedad. A partir de esto se pueden desarrollar las medidas y las políticas necesarias para que la sociedad haga presente su necesidad de ser una sociedad en la cual quepan todos los seres humanos.

En este contexto, debemos llamar la atención, aunque sea brevemente, sobre tres esquemas simplistas que obstaculizan la percepción de salidas alternativas a la luz del principio orientador básico, "por una sociedad donde quepan todos" (Cfr: Assmann, op. cit., págs. 2-3). En primer lugar, el esquema mesiánico, neoliberal del mercado; que pretende imponer su visión límite de que fuera del mercado no hay solución. En segundo término, el "posibilismo conservador", en el cual el horizonte utópico resulta enteramente recortado según el molde de lo que admiten como posible aquellos a los que les va muy bien en el seno de la lógica de la exclusión. En esta "utopización de lo real", lo que resulta utopizado es el mismo presente, minando la voluntad política necesaria para emprender cambios significativos. El tercer simplismo es el que llamaremos, "radicalismo sin mediaciones", en el que se pretende saltar directamente a la exigencia de un mundo completamente distinto del actualmente existente, obviando las necesarias mediaciones históricas y, en algunos casos, hasta la propia condición humana.

Quinta mediación: el bien común

por principios generales el camino por emprender. El concepto de una sociedad en la que quepan todos sirve precisamente para eso" (DEI, Justicia y mercado: la sociedad en la que quepan todos. Revista Pasos No. 95, mayo -junio, 2001: 3)

⁸ Si la relación vida/muerte es la última instancia de toda ley e institucionalidad, no se sigue de ello, que la muerte sea la última instancia de la vida humana. La última instancia de la vida humana es esta vida misma. Pero no se puede vivir fuera de la "caverna" de las instituciones, cuya última instancia es la relación vida/muerte. En este sentido las instituciones son administración de esta relación vida/muerte, sin las

como criterio de constitución de las relaciones sociales

Pero no hablamos aquí del proyecto de un sistema de instituciones por implantar (sistema de propiedad, sistema político, sistema social), sino más bien, del criterio para la constitución de instituciones y para criticarlas en función de esa sociedad en la cual quepan todos. Esto establece una diferencia importante con respecto al imaginario del socialismo histórico, que se entendía como sistema de propiedad pública o estatal. Desde luego, también con respecto al capitalismo, que se entiende como sistema de propiedad privada. Ni uno ni otro dejan espacios de libertad frente a la constitución de las instituciones, sino que se las deduce de principios abstractos que a la postre destruyen a la propia humanidad.

Así por ejemplo, y con respecto a la institución de la propiedad, puede afirmarse que:

La sociedad capitalista ve la propiedad privada como la llave para la solución de todos los problemas, sin discutir siquiera el hecho de que la solución de problemas diversos exige también formas de propiedad diversas; esto es, ella no admite ningún pluralismo de las formas de propiedad. El socialismo histórico hizo algo análogo, aunque a la inversa. Casi no admitía ninguna pluralidad de las formas de propiedad, pues consideraba ahora la propiedad socialista —en última instancia estatal— como la solución de todos los problemas. En ambos casos estamos frente a una terrible simplificación. [...] Tenemos que liberarnos de estos principalismos para determinar con libertad las modalidades de propiedad más adecuadas a los problemas específicos que debemos solucionar, y respecto a los cuales buscamos alternativas (Duchrow y Hinkelammert, La Vida o el Capital, DEI, 2003: 14).

En general, las relaciones sociales deben constituirse y reconstituirse a partir del criterio de la creación de las condiciones de posibilidad de la vida de todos los seres humanos y de la naturaleza, a partir de lo cual puedan juzgarse las medidas singulares tendientes al logro de objetivos específicos.

Por eso, un proyecto alternativo correspondiente a la utopía necesaria de una sociedad en la cual quepan todos, no puede ser un proyecto definitivo de instituciones definitivas. Sin embargo, tiene que desarrollarse en forma de una transformación de las instituciones, tanto de las del sistema de propiedad y del mercado como de las del Estado, para que den cabida a todos los seres humanos⁹. Tal proyecto de transformación no es un programa de gobierno, sino el proyecto en función del cual se deben y pueden ejercer las políticas que asuman e impulsen el proyecto alternativo, en general o en acciones particu-

cuales no se puede vivir, pero en la lógica de las cuales no se puede vivir tampoco.

⁹ Podemos seguir hablando de "socialismo", pero en el entendido de que lo que define el carácter "socialista" de las relaciones de producción es la libertad efectiva de actuar en contra de la lógica de las relaciones mercantiles (o de cualquier otro sistema institucionalizado), siempre que éstas atenten contra las condiciones de reproducción de la vida; la libertad de orientar su actuación hacia la racionalidad económica reproductiva y la posibilidad de superar los desequilibrios constantemente producidos

lares. Esto presupone una ética de la vida, una ética del bien común.

Estas políticas no se pueden materializar sin desarrollar los instrumentos de regulación correspondientes a su realización. El sistema actual pretende basarse en un solo instrumento de regulación, el mercado, el cual es totalizado; llevando a una situación que niega directamente la finalidad de la cual se trata hoy y que es condición de la posibilidad de la sobrevivencia humana.

Sexta mediación: la interpelación sistemática del mercado

Como no es posible renunciar al mercado como un instrumento de regulación, se impone entonces la necesidad de regularlo (domesticarlo) en función de la vida humana concreta (el bien común). Eso nos lleva a la necesidad de una interpelación sistemática del mercado (resistencia, intervención, regulación, transformación, suspensión). De hecho, se trata de regular el instrumento de regulación constituido por el mercado. Esta regulación (interpelación sistemática del mercado) es condición para poder transformar el proyecto alternativo en meta de la política. Se trata de otro instrumento de regulación, aunque sea necesariamente un instrumento superpuesto, de segundo orden. Es intervención *ex post*, no *ex ante*.

En la tradición marxista se hablaba del "control consciente de la ley del valor". Pero este concepto tiene hoy un límite obvio, porque fue concebido como un camino a la totalización de otro instrumento de regulación: la planificación, que pretendía sustituir el mercado¹⁰.

Hoy solamente se puede tratar de interpelar sistemáticamente los mercados en pos de la realización del proyecto alternativo. Un antecedente importante puede

por las leyes de la producción mercantil y de la acumulación capitalista. La lógica de las relaciones mercantiles totales (el mercado total), conduce hacia la irracionalidad económica y solamente el carácter "socialista" de las relaciones de producción (en el sentido apuntado) puede guiar hacia una orientación racional. El criterio de constitución de las relaciones de producción y, por consiguiente, del sistema de propiedad y de la conducción de la economía misma sigue siendo, en general, "una sociedad en la cual quepan todos"; pero esto ya no se expresa en la pretensión de abolir las relaciones mercantiles y el trabajo asalariado. Ciertamente, esto nos coloca en la vieja discusión sobre el "reformismo", acerca de lo cual en este momento sólo podemos recordar que, "Se cae en el reformismo cuando se cree que el socialismo puede ser simplemente el resultado de una serie de reformas y no de un cambio total de signo del ordenamiento social. Las reformas tienen un valor revolucionario sólo si se insertan en un plan orgánico de transformaciones de la sociedad, de mutaciones, precisamente, de signo, de traspaso de poderes; es decir, si son una manifestación, parcial ciertamente, pero ligada al todo, de una transformación radical; si llevan en sí y contribuyen a hacer triunfar en la sociedad la lógica del socialismo". (Basso, Lelio; El uso de la legalidad en la transición al socialismo, CESO/CEREN, Santiago de Chile, 1972: 42).

¹⁰ Las intervenciones desde el Estado no son las únicas posibles, más aun si se tiene en cuenta la necesaria emergencia de una sociedad civil fuerte y participativa. Pero dado el carácter sistémico del accionar del mercado en todas las sociedades modernas, se requiere también una intervención sistemática del orden del mercado, que sólo puede ser emprendida por el Estado y por una recuperación de la política.

¹¹ Para Müller-Armack, la Economía Social de Mercado requiere la observancia y cumplimiento de siete principios fundamentales: 1) sistema de precios cercano a la competencia perfecta, 2) estabilidad de la moneda, 3) acceso libre a los mercados, 4) propiedad privada,

ser la teoría de los economistas alemanes Eucken y Müller-Armack, que fueron los primeros en desarrollar una teoría de la intervención sistemática en los mercados¹¹. Pero es solamente un antecedente, porque ellos todavía parten de economías nacionales, mientras que hoy tenemos que partir de una economía mundial en un mundo global¹².

Hemos de reconocer que ni siquiera la ideología neoliberal rechaza frontalmente la reivindicación de una sociedad en la cual quepan todos los seres humanos; sin embargo, la trata míticamente. La posterga para un futuro indefinido, transformándose en una promesa vacía que se usa para legitimar engañosamente los mecanismos del funcionamiento de la sociedad capitalista (los mecanismos de la totalización del mercado y del desarrollo técnico), que la hacen imposible. Para orientar la sociedad presente hacia una sociedad en la cual quepan todos, habría que comenzar por relativizar y subordinar estos mecanismos, que constituyen la sociedad capitalista¹³. La ideología neoliberal, en cambio, promete futuros indefinidos, para no tener que cumplir con sus promesas falsas en el presente. Sacrifica el presente por un futuro que no llegará jamás.

Sétima mediación: la estrategia política.

A la luz de estos análisis se podría formular la estrategia política hacia una sociedad donde quepan todos, pero no la podemos "deducir". Se trata de hacer realidad el proyecto alternativo en el curso mismo de los conflictos sociales, que son permanentes y de los cuales parte toda nuestra acción. Existe el conflicto porque en la realidad están constantemente en juego grandes intereses materiales de determinados grupos sociales y porque la sociedad capitalista está organizada a partir de leyes compulsivas que provocan constantemente efectos indirectos que socavan las condiciones de posibilidad de la vida humana y pretenden invalidar los propios derechos humanos. La realización del proyecto alternativo es resultado de estos conflictos, a través de los cuales se logra una determinada realización. Pero estas realizaciones avanzan siempre de manera contradictoria, en zigzag, por así decirlo, nunca mediante una aproximación lineal.

5) libertad contractual, 6) plena responsabilidad de políticas fiscales y, 7) transparencia económica; y de cinco principios reguladores: 1) control estatal de monopolios, 2) políticas redistributiva de ingresos, 3) reglamentación del trabajo, 4) garantía jurídica y 5) salario mínimo.

¹² Cfr: Wim Dierckxsens, El ocaso del capitalismo y la utopía reencotrada. Ediciones desde abajo, Colombia, 2003, especialmente los capítulos VII y VIII.

¹³ El punto central es el siguiente: los seres humanos son libres en la medida en que sean capaces de relativizar la ley (institución, sistema institucionalizado) en función de las necesidades de la vida. La libertad no está en la ley, sino en la relación de las personas con la ley (sujetos). Tratándose de la ley del mercado, ésta libertad se entiende como capacidad de resistir, interpelar, intervenir, regular, transformar y suspender la institución del mercado, siempre que su accionar socave las condiciones de posibilidad de la vida humana.

¹⁴ "...necesitamos, más que nunca, de un áncora axiológica, o sea, de un referencial ético, material e histórico, que sirva para nombrar lo que hay de

Todo esto se fragua en las luchas diarias con contra de las muchas "distorsiones" que un mercado totalizado produce sobre la vida humana. En los barrios urbanos, en el campo, en las fábricas y otros centros de trabajo, en la escuela y la universidad, en el comercio, en los medios de comunicación, etc. Estas distorsiones que produce el mercado están omnipresentes y llevan a la resistencia y a la exigencia de cambios (intervención, transformación, suspensión), es decir, llevan a las alternativas.

Estas alternativas surgen como exigencia en todas partes e implican conflictos constantes. Surgen como alternativas puntuales, aunque sean bastante obvias (por ejemplo el acceso a agua potable, el derecho al aire limpio, el transporte barato y oportuno, la recolección y tratamiento de los desechos, la vivienda, los puestos de salud, las escuelas y colegios, los parques infantiles, la seguridad frente a la delincuencia, el control de los precios de los alimentos básicos, etc.). Pero también surgen a un nivel más distante de las reivindicaciones básicas, como alternativas contestatarias (políticas alternativas al "libre comercio" y al neoliberalismo, formulación democrática y participativa de los presupuestos municipales, impuesto Tobin, democratización de la economía, resistencia frente a la flexibilización del trabajo, etc.).

Son las luchas por estas alternativas las que hacen surgir la exigencia de un mundo otro, que hoy tienen el carácter de un mundo en el cual quepan todos los seres humanos, implicando la sobrevivencia de la propia naturaleza. A su vez, estas luchas empujan a la concepción de un proyecto alternativo y de una utopía necesaria; para poder concebir por sobre la multitud de luchas en pro de alternativas (puntuales o contestatarias) una estrategia política de cambio, que sea capaz de enlazar todos estos conflictos y aspiraciones bajo una misma perspectiva u orientación general. Esta estrategia política depende de las circunstancias sociales concretas, pero para un buen número de países en América Latina hoy está tomando la siguiente expresión: la reformulación (recuperación y ampliación) del Estado social (solidario) de derecho; reformulación que trascienda la igualdad formal-contractual del Estado burgués de derecho y que asuma los derechos humanos de emancipación (derechos fundamentales) como la meta de un proyecto alternativo.

Tenemos entonces el siguiente resultado (jerarquía), desde la idea regulativa (utopía necesaria) hasta las luchas diarias por alternativas (puntuales y contestatarias):

más esencial en la defensa de la vida y en la búsqueda de la solidaridad. Creo que apunta precisamente en esa dirección un lenguaje acerca de una sociedad en que quepan todos. Pero, ya hemos visto que se trata de un principio orientador de carácter general. Nos hace falta, todavía, un criterio referencial concreto o si se prefiere, un criterio de verificación que pueda servirnos para mostrar donde el principio orientador está siendo aplicado y donde no se le da atención. Trátese, una vez más, de la relación entre el horizonte utópico (utopía) y las mediaciones históricas concretas. ¿Cuál es, hoy, el topos intra-histórico tangible alrededor del cual resulta todavía posible articular, paso a paso, una serie de consensos que representen concretizaciones históricas en la perspectiva del señalado horizonte utópico de que la vida vale, radicalmente? ¿Basta hablar

Utopía necesaria
(una sociedad donde quepan todos,
naturaleza incluida)



Proyecto alternativo
(administración de la relación vida/muerte a través de
una determinada institucionalización
de las relaciones
sociales no implantada: el bien común)



Instrumentos institucionales de regulación: interpelación
sistemática del mercado
(el mercado y, en un segundo orden, su interpelación
sistemática en procura del proyecto alternativo)



Estrategia política
(recuperación y ampliación del Estado de derecho a
partir de los derechos humanos)



Luchas diarias por alternativas
(surgidas a partir de las distorsiones producidas en la
vida humana por el mercado o por el estado)

Sin embargo, esta jerarquía es aparente. De hecho se trata de un circuito de vida-muerte, que comienza con las luchas diarias y que hacen surgir los otros niveles, porque la propia lucha diaria necesita pasar por estos niveles para poder ser exitosa en sus metas puntuales. Además, el principio orientador (la utopía necesaria) deberá encarnarse en criterios de verificación que permitan una evaluación permanente de los resultados alcanzados: ¿dónde el principio orientador está siendo aplicado y dónde no se le da atención? Dentro de estos criterios, el fundamental es la satisfacción de las necesidades corporales de los seres humanos: una sociedad en la que haya lugar para la vida corporal de todos, porque todo lo que llamamos vida nos acontece corporalmente, aun la más espiritual de las experiencias.

Entonces la estructura jerárquica es la siguiente (de forma resumida):

Luchas diarias



Idea regulativa

▽
Proyecto regulativo

▽
Instrumentos institucionales
de regulación:
interpelación sistemática del mercado

▽
Estrategia política

El aparente rodeo por las otras instancias en realidad potencia la lucha diaria y le da consistencia, orientación y fuerza, a la vez que representa la posibilidad de un continuo re-descubrimiento de la subjetividad y la inter-subjetividad¹⁴.

IV. El Estado de derecho y su recuperación a partir de los derechos humanos

Octava mediación: el Estado de derecho y las limitaciones del principio de contractualidad

El Estado de derecho basado en la persona reducida a individuo propietario, que se relaciona con otros individuos por medio de contratos voluntarios, es el Estado burgués, aunque no se presente como tal. Se presenta como Estado de la libertad y de la igualdad, lo cual puede ser cierto si entendemos igualdad y libertad como libertad contractual e igualdad contractual. Por tanto, libertad e igualdad formales.

La otra cara de esta ley formal de la libertad y la igualdad contractual es la sociedad capitalista, aunque no suela mencionarse explícitamente esta relación con el capitalismo (se la menciona más bien con respecto a la "economía de mercado").

La economía política clásica, desde Adam Smith hasta Karl Marx, hacía referencia a la ley del valor como ley de la sociedad capitalista. En la teoría económica neoclásica se habla de las leyes del mercado y del sistema de precios (oferta y demanda). La ciencia jurídica no discute estas leyes, y la ética formal tampoco. Pero el capitalismo es — así lo podemos reconocer a partir de las fuerzas compulsivas de la competencia que lo ordenan como sistema — el efecto indirecto de la ley formal (en especial, el código civil). Y en cuanto tal efecto indirecto es inevitable. Desde luego, no se trata de leyes de la naturaleza que se imponen independientemente de la voluntad humana. Se trata, al decir de Marx, de fuerzas compulsivas de los hechos que se imponen a espaldas de los actores y que desembocan en la racionalidad formal del cálculo monetario.

La última instancia de estas leyes es también la violencia indiscriminada que se ejerce como violencia económica en el interior de estas leyes y que tiene el efecto de condenar a muerte a los productores excluidos del sistema de división social del trabajo. No se trata entonces

de la muerte por inyección letal, sino de la muerte por la exclusión, el hambre y, en general, por la imposibilidad de vivir. Es la pena capital ejecutada por las leyes económicas. Esta es la crudeza de las leyes económicas y de su otra cara, el Estado de derecho.

Pero entonces, ¿a qué recuperación del Estado de derecho nos podemos referir?

Ciertamente, la historia del Estado de derecho es una historia conflictiva y muy accidentada, en la cual raras veces éste ha sido un portador e impulsor abierto de los derechos humanos. Para comenzar, basta recordar que esa historia inicia en el siglo XVIII con la legalización del trabajo forzado (por esclavitud); para más tarde enviar a la horca a los sindicalistas en Chicago y, después de la liberación de los esclavos, justificar la instalación del apartheid (separation) en los EE. UU. y en Sudáfrica. Hasta hace poco tampoco aceptaba la igualdad política (ni siquiera formal) de la mujer, y todavía en el siglo XX, ciudadano con derecho a votar era sólo aquel que ostentaba alguna propiedad inmobiliaria.

Durante décadas e incluso siglos, y frente a estas violaciones, ni los esclavos, ni las víctimas del apartheid, ni los sindicalistas, ni los inmigrantes, ni las mujeres podían recurrir en su defensa al Estado de derecho. Tampoco las víctimas de la colonización y del imperialismo han podido buscar protección a sus derechos escudándose en los Estados de derecho. En suma, el Estado de derecho surge sin la mayor parte de los derechos humanos esenciales referentes a la vida humana, y muchas veces actúa en contra de estos derechos. Es un prejuicio gratuito y frecuente la opinión de que el Estado de derecho tenga como su esencia la protección de los derechos humanos.

El núcleo duro del Estado de derecho es el principio de contractualidad. Está constituido a partir de relaciones contractuales entre individuos-propietarios, que conside-

genéricamente de la dignidad humana de todos los seres humanos, quedándonos en ese concepto genérico, o se requiere un referencial más explícito, por ejemplo, la dignidad inviolable de la corporeidad en la que se objetiva la vida, y sin la cual no tiene sentido hablar de lo espiritual? Creo que hay que moverse en esa dirección. Necesitamos de lenguajes inclusivos que puedan referirse a todos los cuerpos vivientes, sobre todo a los excluidos, pero también a los posibilitados. La vida corporal negada y la vida corporal admitida... La corporeidad, entendida como énfasis en los derechos de los cuerpos vivientes individuales y en los nexos corporales de su inserción en la amplitud compleja de la sociedad, puede servir como referencia unificadora para tomar en serio, de forma conjunta, las necesidades y los deseos humanos" (Assmann, op. cit., pág. 4, enfatizado nuestro).

¹⁵ Una atención especial amerita el tema de los derechos de los niños, niñas, jóvenes, y seguramente también de los ancianos, que por lo general no caben en este concepto de ciudadanos.

¹⁶ "De esta manera el criterio de los DDHH podría ser un criterio de especificación del criterio propuesto de una economía para la vida, o de la propiedad orientada a la vida y no al capital. Naturalmente esto conduciría a una reconstrucción de los DDHH desde una perspectiva intercultural y no occidental-céntrica, concreta y no formalista, etc." (Gutiérrez, La Vida o el Capital. La problemática de la propiedad en la actual estrategia de globalización. Revista Pasos No. 115, setiembre-octubre, 2004: 5)

¹⁷ Esto presupone la permanencia del contrato de trabajo (individual o colectivo). Desde una perspectiva poscapitalista, deberá buscarse una ruptura entre la obtención de un ingreso y el vínculo con el mercado, introduciendo el derecho a un ingreso ciudadano, a partir del cual los derechos y deberes de los ciudadanos se deriven de contratos con la comunidad (Cfr: Diercksens, op. cit.: 178-179).

ran que el hecho de relacionarse mutua y voluntariamente mediante estos contratos los hace libres. El propio Estado de derecho decide quienes son individuos y quienes no. Por eso, todavía en el siglo XIX y muchas veces hasta ya avanzado el siglo XX, no concede este status de reconocimiento legal como individuo-propietario y, por consiguiente como ciudadano, a los esclavos, a las mujeres, a los subyugados del apartheid, a los inmigrantes ni a los indígenas; que viven en las fronteras del Estado de derecho. Más aun, tampoco el Estado de derecho concede a los ciudadanos ya reconocidos como tales el derecho a la resistencia frente a las leyes contractuales del mercado. Por eso precisamente la prohibición y persecución —en nombre del Estado de derecho—, de los líderes comunales, de los sindicatos y de las organizaciones campesinas que luchan por tierra y por mejores condiciones de trabajo y de vida. Sin embargo, es Estado de derecho, y muchas veces es democrático. Es democracia de ciudadanos, aunque no todos (incluso sólo una minoría) sean ciudadanos ¹⁵.

Novena mediación: la recuperación del Estado de derecho a partir de los derechos humanos

No obstante, las luchas de emancipación desde el siglo XIX lograron introducir derechos humanos en este Estado de derecho, y el mero Estado de derecho se fue transformando en un Estado con derechos humanos fundamentales (Estado constitucional, Estado social de derecho). Se trata de una larga lucha, a veces exitosa, a veces terminando en derrota; pero que transforma progresivamente el Estado de derecho en un Estado constitucional con la garantía de derechos fundamentales (Estado social de derecho). Sobre todo después de la segunda guerra mundial el Estado de derecho adquiere este sentido de Estado constitucional. Cuando los movimientos populares de los años ochenta y noventa del siglo pasado en América Latina reclaman el Estado de derecho, se refieren desde luego a este Estado de derecho constitucional.

Sin embargo, en el mismo momento histórico en que este logro se obtiene (Estado de bienestar, desarrollismo), el Estado de derecho entra en una nueva fase de retroceso, ahora conducida por el proyecto neoliberal. Como los derechos humanos entraron en conflicto con la propia estrategia de globalización, en nombre de la cual se ejerce ahora el poder, estos derechos son progresivamente denunciados, marginados o eliminados como distorsiones del mercado, y el Estado de derecho deja de ejercer su función de protegerlos.

Entre estas distorsiones del mercado podemos enfatizar aquellas que más inciden en la vida de los seres humanos. Distorsiones del mercado, desde este punto de vista, son todas las intervenciones en el mercado que tienen como objetivo asegurar la satisfacción universal de las necesidades humanas. Por eso, son consideradas distorsiones las leyes laborales, las protecciones constitucionales del trabajo, los sistemas de salud de cobertura universal, la educación para todos, la vivienda social, el seguro de vejez, la política de pleno empleo, la protección al medio ambiente o la diversidad cultural. También

es distorsión cualquier control sobre los movimientos de capitales y de mercancías, como los encajes o los aranceles. En cambio, no se considera una distorsión el control estricto e incluso violento de las personas y de las organizaciones populares.

En este contexto, los nuevos movimientos populares surgen en nombre de los derechos humanos aplastados y en nombre de su recuperación y ampliación. Surgen frente a la estrategia de globalización y ahora igualmente frente a la subversión y vaciamiento del Estado de derecho. El ser humano es la esencia suprema del ser humano. Esta esencia no es ni una ley natural ni un a priori de valores, es la afirmación del ser humano como sujeto, pero adquiere su especificidad por la vivencia de las violaciones de la dignidad humana. Adquiere esta exigencia en cuanto que el sujeto humano no se somete a estas violaciones, sino que se enfrenta a ellas. Pero, qué son estas violaciones es algo que se descubre y no algo que se conozca a priori. Desde el punto de vista del sistema de dominación, todas las violaciones son presentadas como necesidad fatal de la existencia del sistema y por tanto del orden. En cuanto sujeto, el ser humano enfrenta estas violaciones en cuanto no acepta esta fatalidad —aparente o real— como última instancia. Frente a las violaciones específicas desarrolla exigencias y estas exigencias son expresadas como derechos humanos, que inclusive se legalizan. Legalizadas estas exigencias, las violaciones de la dignidad humana son ilegales, pero la ilegalidad no es su esencia. Ya antes de la legalización de los derechos humanos, se trata de violaciones. La legalidad no las transforma en violaciones —no son violaciones a consecuencia de una ley violada—, sino se descubren como violaciones con anterioridad a cualquier ley que las prohíba. La ley ilegaliza algo que es ilegítimo ya antes de la ley. A posteriori se descubren las violaciones de los derechos humanos, pero lo que se descubre, es una aprioridad de una esencia humana violada. Se descubren en el curso de la vida cotidiana. Lo que es a priori, se descubre a posteriori. Una vez descubiertos, son un priori. Por eso no se trata ni de una ley natural ni de una lista a priori de valores específicos. Los derechos humanos resultantes tienen una historia, en la cual van apareciendo.

Hoy, todos los movimientos alternativos se ordenan alrededor de la defensa de estos derechos humanos de emancipación. Se trata de transformar el Estado de derecho en un sentido contrario a lo que está aconteciendo con la estrategia de globalización neoliberal, que vuelve a reducir el Estado de derecho a su núcleo contractual. Desde la perspectiva de los movimientos alternativos se trata de un Estado de derecho que asuma estos derechos humanos para darles validez en la sociedad actual.

Estos derechos humanos de emancipación formulan en términos de derechos la utopía de liberación (utopía necesaria). Esto abre un espacio para discutir también los mitos del Estado de derecho, que son los mitos de la legalidad (de la legalidad en general y de la legalidad

¹⁸ En el horizonte utópico, el objetivo fundamental es la universalización de la satisfacción de las necesidades humanas en general.

¹⁹ Esto exige "...una democratización de los medios de comunicación, cuyo

burguesa en particular). Implica, a la vez, la necesidad de introducir en esta crítica la tradición teológica de la crítica de la ley (El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado —Mc. 2,27).

Pero la meta de la liberación aparece ahora en términos de derechos, que tienen forma de norma. Hay aquí una diferencia muy importante con los grandes movimientos de liberación que surgieron en el siglo XIX, sobre todo el movimiento socialista. La utopía de liberación no cambia en lo sustancial. Lo que ha cambiado es la relación con ella. La gran falla del movimiento socialista de los siglos XIX y XX fue buscar la realización de esta utopía de manera directa y lineal (además de autoritaria). Seguramente eso ha sido también una de las razones decisivas para los muchos fracasos del socialismo histórico. Hoy, la utopía de liberación aparece como un proceso de transformaciones de las instituciones orientado por el cumplimiento de los derechos humanos. Es la estrategia política —estrategia alternativa de la acción— que corresponde al proyecto alternativo que se orienta por la utopía necesaria.

Sin embargo, hay que tener presente que se sigue tratando de una relación conflictiva. El Estado de derecho en su desnudez es como el mercado totalizado: aplasta a los sujetos de los derechos humanos. Por consiguiente, para enfrentar esa dinámica destructora, tanto el Estado de derecho como el mercado han de ser recuperados en cada momento por su encauzamiento y regulación desde los derechos humanos. Los movimientos de liberación nacidos en el siglo XIX tendieron más bien a la negación de la propia institucionalidad (mercado, Estado, etc.). Hoy, por el contrario, se trata de penetrar y atravesar la institucionalidad en función de estos derechos humanos¹⁶.

Claro está, al tratar de poner a los derechos humanos en el interior de la institucionalidad misma, aparece la necesidad de la reformulación del Estado de derecho. Los derechos humanos, generados en una larga historia de luchas de emancipación, son subvertidos hoy en el plano mismo del Estado de derecho. No obstante, la fuerza que tiene esta abolición de los derechos humanos en el plano del Estado de derecho no viene del Estado mismo, sino de la imposición de la estrategia de globalización como estrategia de acumulación de capital en el plano económico y a escala mundial. Esta estrategia conlleva al capital a empujar en lo político la abolición de los derechos humanos en el interior del Estado de derecho. Por eso, impulsar esta recuperación del Estado de derecho desde los derechos humanos, es también, resistir y doblegar aquella estrategia de globalización. Esto último queda muy claramente establecido en los llamados “tratados de libre comercio”, que implican un vaciamiento de las funciones económicas y sociales del Estado, lo mismo que una reducción y degradación de los derechos humanos, más allá de los ajustes estructurales y en función de la ética funcional del mercado total.

Los movimientos de liberación del siglo XIX vieron el Estado desde lo económico, pero hoy ese punto de vista debe cambiar. Hoy debemos ver lo económico desde la problemática de los derechos humanos y de su introducción en el Estado de derecho. Ciertamente no hay garantía de derechos humanos sin una profunda transformación económica, pero se trata de una transformación econó-

mica que es condición de posibilidad de esta garantía de los derechos humanos, la cual no es políticamente posible si no es por su introducción en el Estado de derecho. Lo económico es última instancia, y la primera instancia son los derechos humanos y su defensa desde y por medio del Estado de derecho, aunque sin respetar lo económico como última instancia esto no es posible. Si se considera, en cambio, lo económico como primera instancia, los derechos humanos son subvertidos y finalmente abolidos, independientemente de cuál sociedad se trate (no solo la sociedad del capital).

De esta manera puede surgir el proyecto de sociedad alternativa que se corresponda con las luchas sociales actuales. Una alternativa al sistema actual no puede ser pensada como una reconstrucción de los modelos fracasados del pasado, pero tampoco puede ser simplemente una regulación o “humanización” del sistema actual, para evitar sus abusos y excesos, manteniendo la lógica neoliberal estructural del sistema. Esta propuesta reguladora aparece en el nekeynesianismo a nivel global o en la búsqueda de una “economía social de mercado” en el social-cristianismo. La alternativa tiene que ser claramente poscapitalista.

Asimismo, consideramos la elaboración de esta estrategia política de suma importancia, particularmente porque abre el espacio para la emergencia del sujeto. Entendemos el sujeto humano como sujeto corporal y, por tanto, como sujeto necesitado, que exige el respeto hacia sus condiciones de posibilidad de vivir y reclama el derecho correspondiente. Lo reclama en relación con otros sujetos y lo reclama en común. Por tanto, reclama este respeto hacia sus condiciones de vivir como bien común. No hay ningún derecho (legal) que pueda fundar este reclamo. Al contrario, este reclamo funda todos los derechos humanos fundamentales, que lo expresan en forma de normas. Desde este sujeto se imponen derechos humanos, pero los derechos no pueden fundar el reclamo. El reclamo del respeto de la condiciones de vida antecede a cualquier derecho, pero exige ser reconocido como derecho humano: es el derecho a tener derechos. Antecede incluso al derecho de reclamar estas condiciones de posibilidad de la vida y demanda, a la vez, que este reclamo sea un derecho. Por tanto, reclama un derecho a la vida. Sin embargo, antecede a este mismo derecho a la vida, ya que una sociedad que no escucha este reclamo y que no concede este derecho, no es una sociedad sostenible.

Décima mediación: la sociedad donde quepan todos y el respeto de los derechos concretos a la vida

monopolio en manos de los grupos capitalistas más super concentrados y prepotentes es incompatible con cualquier justicia electoral o soberanía democrática real” (Perry Anderson, El despliegue del neoliberalismo y sus lecciones para la izquierda, Revista Pasos No. 66, 1996: 35).

de todos como criterio ordenador

De las reflexiones anteriores resulta otra. Se trata de la siguiente pregunta: ¿por qué la urgencia de la garantía de los derechos humanos hoy? Por supuesto, hay muchas razones para esto. Pero hay una en particular muy vinculada con el hecho de la globalidad de la tierra. Hoy la sobrevivencia de la propia humanidad no se puede asegurar si no es por medio de una sociedad capaz de garantizar en amplio grado estos derechos humanos. La sobrevivencia no se puede asegurar ni por simples tecnologías sociales ni por cálculos de gobernabilidad. Se ha convertido en un problema de respeto de los derechos humanos. En este sentido, se ha convertido en un problema del ser humano en cuanto sujeto. La estrategia de globalización como estrategia de acumulación de capital está no solamente en conflicto con los derechos humanos —de hecho es incompatible con la vigencia de los derechos humanos— sino también, con la propia sobrevivencia de la humanidad. El respeto primario por los derechos humanos resulta hoy la condición de posibilidad de la propia sobrevivencia humana. También la sobrevivencia de la humanidad es subjetiva en cuanto los criterios de sobrevivencia de la humanidad no son reducibles a cálculos técnicos, sino que deben tener como fundamento el cumplimiento de los derechos humanos y, por tanto, al sujeto humano como ser corporal y necesitado.

El denominador común de todos estos planteamientos es el reclamo y la afirmación del derecho a la vida humana, que implica el reclamo de la vida de la naturaleza entera. Este análisis presupone una imagen del ser humano que lo concibe como un sujeto de derechos concretos a la vida, imagen que parte del trabajo humano en el conjunto de la división social del trabajo. Adjudica al sujeto humano trabajador (productor, creador) determinados derechos a la vida —derechos fundamentales— que tienen que impregnar la sociedad entera para que pueda ser realmente una sociedad en la cual quepan todos. Se trata de cuatro derechos esenciales:

1) Frente a la exclusión y la precarización del trabajo que resulta de la actual estrategia del capital, (la globalización del neoliberalismo), la base de todos los derechos concretos a la vida es el derecho a un trabajo digno y seguro, a partir de lo cual se derivan los siguientes derechos concretos a la vida ¹⁷.

2) La satisfacción de las necesidades humanas básicas (además del trabajo, la salud, la educación y la vivienda), en el marco de las posibilidades del producto social. Se trata de los elementos materiales necesarios para que se logre la satisfacción de las necesidades humanas corporales básicas en toda su amplitud ¹⁸.

3) La participación democrática de las ciudadanas y los ciudadanos en la vida social y política, así como su realización personal y social en el marco de un sistema de propiedad que asegure el empleo y la distribución adecuada de los ingresos y el cumplimiento de las legítimas aspiraciones sociales.

4) Un determinado orden de la vida económica y social, en el que sea posible conservar y sostener el me-

dio ambiente como base natural de toda la vida humana.

Estos derechos fundamentales son, a la vez, derechos económicos y sociales, y determinan el marco del orden social. Se trata de un orden social que no destruya las condiciones de la existencia material de ese mismo orden, sin las cuales no podría sobrevivir ningún orden social. Estos derechos concretos a la vida tienen que determinar el marco de vigencia de todos los derechos humanos en conjunto. Pero queremos agregar tres más que son derechos políticos hoy estrictamente necesarios para lograr una democracia de ciudadanos en América Latina. Estos son:

1) El derecho político a la intervención en los mercados y, por tanto, en el poder de las burocracias privadas. No se trata de revivir una planificación central totalizada, pero sí una planificación global y un direccionamiento de la economía en su conjunto.

2) La recuperación de la libertad de opinión (hoy sofocada en nombre de la libertad de prensa) y,

3) La libertad de elecciones (hoy capturada por las burocracias privadas transformadas en financistas de los candidatos por elegir).

Hoy no se puede recuperar la ciudadanía sin recuperar el derecho fundamental a la intervención sistemática en los mercados. Se trata de la base de toda democracia económica y social factible, y sin ella las instituciones democráticas son transformadas en simple pantalla de un poder absoluto ajeno a todo control democrático. La democracia de ciudadanos necesita igualmente recuperar la libertad de opinión, hoy sofocada en nombre de la libertad de prensa, la cual ha establecido un control casi ilimitado sobre los medios de comunicación por parte de las burocracias privadas ¹⁹. Algo similar tiene que ocurrir con la capacidad ciudadana de elegir a sus representantes en un ambiente de libertad de opinión y de pensamiento, lo cual no es posible sin arrebatar a las burocracias privadas el papel que han asumido de convertirse en financistas de los candidatos por elegir y la democracia en un mercado de votos. Solamente en estos términos es posible volver a una república libre, hoy amenazada por el poder de las burocracias privadas. Esta república tiene hoy una nueva forma de utopía, que es una sociedad en la cual quepan todos, (re)produciendo la riqueza que sustente la vida humana sin socavar las dos fuentes originales que hacen posible esta (re)producción: el ser humano productor y la naturaleza. Incluye también un proyecto democrático, porque no le corresponde una estrategia única, sin alternativas, sino estrategias múltiples, donde muchos otros mundos sean posibles.



EL ECUMENISMO FUNDAMENTALISTA, LOS FEMINISMOS TRANSNACIONALES Y EL ORDEN TUTELAR DE LA SOCIEDAD LATINOAMERICANA ¹

Elina Vuola *

Se puede considerar mi ponencia como una forma de continuación entre el último encuentro sobre los fundamentalismos, en el cual no estuve, y el presente, porque uno de mis intereses de investigación en los últimos años ha sido justamente la problemática del fundamentalismo, y cómo esa se vincula con el crecimiento simultáneo —y no siempre desatado— de movimientos feministas transnacionales que pretenden crear políticas feministas en circunstancias muy diferentes. La cuestión principal y, obviamente, muy general, es si las grandes corrientes religiosas, incluso las diferentes iglesias cristianas, forman un obstáculo o una alianza con los varios intentos feministas de mejorar la situación de la mujer, muchas veces en situaciones de una miseria casi absoluta.

El surgimiento contemporáneo de fundamentalismo(s) religioso(s) en todas las religiones principales, especialmente en el cristianismo y en el Islam, ha sido acompañado por una promoción y coacción vigorosa de roles sexuales (de género) cuya intención explícita implica la subordinación de las mujeres. Aun reconociendo que el fundamentalismo se exprese de formas diferentes en distintas religiones y países —por cuanto el término plural, “fundamentalismos”, puede ser más adecuado— estos movimientos comparten muchos rasgos en términos de su efecto perjudicial para los derechos de las mujeres ².

Un aspecto central del creciente fundamentalismo

religioso contemporáneo es su tendencia a servirse de la acción política dirigida para conformar las leyes estatales según doctrinas religiosas, especialmente en áreas que afecten los derechos de las mujeres ³. Por esta razón, el fundamentalismo no atañe solamente a temas intrareligiosos o teológicos. Cierta interpretación de la tradición, casi siempre creada y mantenida por elites políticas y religiosas, está activamente extendida en la sociedad en general.

En consecuencia, no hay que sorprenderse de que exista una cooperación creciente entre viejos enemigos, como el cristianismo occidental y el Islam, en cuestiones que tengan que ver con los derechos políticos y sociales de las mujeres, los derechos reproductivos, y el derecho de las mujeres a interpretar y representar la tradición religiosa determinada. Esto se ha hecho evidente en conferencias internacionales como la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo celebrada en el Cairo, en septiembre de 1994 y la IV Conferencia Mundial de las Mujeres en Pekín en 1995. Estas alianzas extrañas, el Vaticano y algunos fundamentalistas musulmanes en primer lugar, trataron de evitar la inclusión de la anticoncepción y el aborto como derechos reproductivos en los documentos finales de las conferencias. La actividad política, tanto

¹ Una parte de la ponencia es una traducción de mi artículo en inglés “Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism”, publicado en la revista británica *Theory, Culture and Society* Vol. 19 (1-2), 2002, 175-195. Véase Vuola 2002(b). El concepto de “orden tutelar” le debo a Guillermo Nugent de la Universidad de San Marcos en Lima, Perú.

* Universidad de Helsinki, Finlandia.

² Howland 1999, XI.

³ Ibid. Según María José Rosado Nunes, refiriéndose a Rosemary Ruether, “todos los movimientos fundamentalistas suelen tener en común un rechazo de modernidad y un esfuerzo de re-establecer el rol público de la religión, si no estados religiosos, para oponer lo que está visto como el mal de la secularización, con su falta de valores públicos establecidos”. Estas dos feministas católicas entonces pueden ver en su propia iglesia una fuerte tendencia a un fundamentalismo entendido así. Rosado-Nunes 2002, 56.

⁴ Hawley 1999, 4.

dentro de estados nacionales como en foros internacionales, es casi por definición una parte importante de este “nuevo” tipo de fundamentalismo religioso, el cual se podría denominar un ecumenismo fundamentalista o un ecumenismo patriarcal.

Según John Stratton Hawley,

... hasta hace poco, no se ha prestado suficiente importancia (...) al hecho de que las cuestiones de género desempeñan un papel primordial en el lenguaje del fundamentalismo. Mientras algunos investigadores siguen destacando la apelación a escrituras infalibles como el rasgo principal de los grupos fundamentalistas, otros —como yo— han dirigido su atención hacia la centralidad de una apelación no a un fundamentalismo basado en las escrituras; sino a un cierto tipo de “fundamentalismo social”. Hemos notado que un punto principal de atención lo constituyen los temores compartidos hacia los dominios ampliados de una autonomía relativa para las mujeres (...). Lo que se quiere defender es una visión de diferencias naturales entre los sexos, sancionada por una divinidad (...) ⁴.

En esta ponencia, se entiende por fundamentalismo principalmente este tipo de “fundamentalismo social”.

Algunos, dirigiendo su atención hacia el interés apasionado por los roles sexuales y la sexualidad en el fundamentalismo religioso, llegan incluso a plantear que el fundamentalismo, en realidad, es principalmente “patriarcalismo radical” que representa un movimiento de protesta contra la igualdad creciente de sexos ⁵. Lo que sí podemos decir con certeza es que estamos al mismo tiempo atestiguando una transnacionalización tanto del feminismo como del fundamentalismo religioso.

Sin embargo, simultáneamente, muchas de las demandas de estas fuerzas religiosas, parecen tener algo en común con argumentos de tanto del Sur como del Norte que cuestionan la normatividad de la tradición cultural e intelectual europea, el eurocentrismo (unas veces implícito, otras explícito) e imperialismo de nuestras actividades académicas y políticas, incluyendo el feminismo y la teoría feminista así como cualquier tipo de apelación a normas universales para los derechos humanos. Por la confusión que reina en estas cuestiones de suma importancia, se hace imperativo un análisis crítico de todos estos discursos.

Por lo menos en el caso de muchos países musulmanes es importante entender cómo los movimientos islamistas (fundamentalistas en el sentido mencionado) no surgen solamente como una reacción a cambios en relaciones de género sino también —quizás principalmente— como una reacción al colonialismo y la promesa incumplida de la modernización, y ligadas a ellos, la occidentalización y secularización de sus culturas en las cuales la religión tiene un sentido diferente del Occidente. Según Anouar Majid,

... mientras un extremismo puede llegar a tener formas tanto seculares como religiosas, lo que claramente está ausente en el debate es la contestación a las dos ⁶.

⁵ Rose 1999, 10-11, citando a Martin Riesebrodt.

⁶ Majid 2000, 24.

Hay una cantidad de voces feministas que critican al islamismo (en especial, su patriarcalismo) pero que defienden al Islam como una religión fundamentalmente egalitaria.

1. “Sin las mujeres los derechos no son humanos”

Desde un punto de vista mundial, el punto de referencia formal más común a los derechos de las mujeres como derechos humanos es la Convención Internacional de Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación en contra de la mujer (1979) a la cual la mayoría de los estados miembros de la ONU se han asociado o por ratificación o por adhesión ⁷. El significado especial de la Convención está en su reconocimiento fundamental de que, históricamente, las mujeres han sido sometidas a una discriminación y opresión sistémica, fundada en estereotipos hostiles y presunciones establecidas en la cultura, con frecuencia avaladas por convicciones políticas y religiosas ⁸.

Según Jonathan Mann y Sofia Gruskin,

... individuos trabajando en el campo de los derechos de las mujeres han llamado su atención sobre cómo los roles y el estatus de las mujeres están fundamentalmente ligados a la reducción de ellas —a través de procesos sociales y políticos— a aspectos de su ser físico. Como resultado, el respeto hacia los derechos humanos de las mujeres con frecuencia se ha avanzado por luchas sobre la sexualidad y capacidad reproductiva de las mujeres ⁹.

Así, la forma más común de poner énfasis en los derechos de las mujeres como derechos humanos es considerarlos inseparables del marco de referencia más amplio de los derechos humanos, desarrollados en las décadas recientes. El cambio de perspectiva de los conceptos universalizantes de la humanidad hacia las necesidades y situaciones de vida específicas y concretas de las mujeres, ha traído una perspectiva crítica respecto de la forma tradicional de entender los derechos humanos. Sin embargo, el énfasis occidental en la autonomía, la autodeterminación y el individuo, ha sido criticado no solamente por los fundamentalistas religiosos sino también por algunas voces feministas, principalmente del Sur o de mujeres económica y culturalmente en desventaja del Primer Mundo.

⁷ Muchos países musulmanes que han ratificado la Convención lo han hecho con múltiples reservas.

⁸ Cook 1994, 31.

⁹ Mann & Gruskin 1995, 309.

¹⁰ Nugent 2002.

¹¹ Esta cuestión la desarrollo más en detalle en Vuola 2002(a) capítulo

2. Discursos universalistas y relativistas

Es bastante común que una interpretación fundamentalista de los derechos humanos de las mujeres se justifique por diferencias culturales (el llamado relativismo cultural). Los derechos humanos, especialmente los de las mujeres, se ven como una forma de imperialismo occidental que pretende legitimar la superioridad cultural del Occidente. La propia cultura está vista como la portadora de valores autóctonos, intocables y sin influencia alguna de “fuera”. En la forma más radical de este pensamiento, no se puede decir nada (crítico) de la otra cultura, porque las diferencias culturales están percibidas como esencias —sin historia, sin influencia humana. Las mujeres — en su rol de madre— tienen una importancia como portadoras o hasta encarnaciones de estos valores. Claro está, si se cuestiona el sexismo desde dentro de cualquier sistema moral, religioso o cultural, los fundamentos de la argumentación tipo relativismo cultural se rompen.

Esto ha sido, en los últimos tiempos, especialmente claro en algunos países musulmanes, pero cada vez más se escucha este tipo de argumentos en los países católicos de América Latina también. Es decir, no se trata solamente del cristianismo como la religión del “Occidente” y del Islam como la religión del “Oriente”, sino también de la brecha creciente entre el “Norte” y el “Sur”. En América Latina, la iglesia del “Occidente”, la católica, se presenta como la defensora y representante del “Sur”, resaltando sus diferencias culturales con la iglesia y cultura europeas. El Norte secularizado, con su decadencia moral y ausencia de valores permanentes, se considera que ejerce el control del Sur, donde los valores con respecto a la familia y al orden social patriarcal se consideran tan centrales que sin ellos, toda la cultura estaría en peligro de sucumbir. Esto explica parcialmente por qué el feminismo —tanto el nacido en los países industrializados como un feminismo de raíz más autóctona— se percibe como una amenaza tan grande e incluso como el signo principal de la degradación social. En América Latina, estamos siendo testigos del viejo enlace entre el estado y la iglesia católica, ahora, sobre todo, en lo concerniente a cuestiones de ética sexual.

Este también es el contexto en el cual la actividad y colaboración entre ciertos gobiernos musulmanes, algunos grupos protestantes conservadores de extrema derecha en los EE. UU. y el Vaticano (junto con una cantidad de “gobiernos católicos” latinoamericanos) se hace más comprensible. En especial, durante el papado actual de Juan Pablo II, el Vaticano ha vuelto a ser una mezcla rara de una de las instituciones más eurocéntricas (o, mejor dicho, “vaticéntricas”) en cuestiones estrictamente eclesiásticas en las cuales todas las órdenes vienen desde arriba, desde Europa (por ejemplo, la nominación de obispos conservadores en América Latina en contra la preferencia de las iglesias locales; la imposición de silencio y la expulsión de teólogos de la liberación; una presión política directa y abierta de gobiernos nacionales, especialmente en cuestiones de tipo ética sexual), por una lado, y de una institución que pretende representar a los débiles, los pobres, el Sur, en la sociedad en general,

tanto nacional como internacionalmente, por el otro. En realidad, en su discurso oficial la iglesia católica es una combinación rara de una crítica al neoliberalismo y al unilateralismo violento del gobierno estadounidense y un antifeminismo agresivo y una defensa ciega y sorda de una ética sexual insostenible.

Hasta ahora se ha visto muy pocos análisis de esta doble cara de la iglesia. En las sociedades latinoamericanas, eso ha significado una aceptación de la continuación de un “orden tutelar” que hace imposible crear una cultura pública laica y moderna ¹⁰. Voy a volver a este asunto más tarde. La falta de una crítica adecuada del (doble, por lo menos) rol de la iglesia católica explica también por qué no se ha desarrollado ningún tipo de ética sexual alternativa en América Latina, aunque es la región más católica en el mundo y donde se ha desarrollado nuevas —a veces radicales— interpretaciones del cristianismo, desde la perspectiva del Sur y de los pobres, y aunque los que más sufren de las consecuencias de la falta de políticas públicas más humanas en asuntos de sexualidad y reproducción son las personas más marginadas en la sociedad, hombres y mujeres, pero en especial mujeres, jóvenes y niño/as ¹¹.

Una buena parte de la discusión académica sobre universalismo, antiuniversalismo y relativismo cultural se centra en el Islam y las sociedades musulmanas. Al mismo tiempo, la teorización feminista ha levantado las cuestiones de pluralidad, diferencia y nociones anti-esencialistas de género, a veces poniéndose de parte de análisis posmodernos, a veces diferenciándose de ellos. Sin embargo, es claro que dentro de la teoría feminista estas cuestiones han surgido debido a discursos posmodernos y a la crítica feminista más política de mujeres no-occidentales y no-blancos tanto de los países industrializados como de fuera de ellos.

Por todo esto hay una necesidad tanto teórica como práctica de clarificación de los términos de la discusión, en especial en lo que tienen que ver con el feminismo no-occidental y los feminismos transnacionales. También, hay una necesidad de un análisis feminista crítico y audaz de nuestras tradiciones religiosas, tanto desde dentro como desde fuera de aquellas. ¿Quiénes tienen el derecho de hablar por una tradición religiosa dada? ¿Quiénes están prohibidos de hacerlo? ¿Quiénes la representan en posiciones de autoridad y quiénes la “encarnan” sin posición autoritativa alguna? ¿Quién tiene el derecho de interpretación? Quiero enfatizar que estas cuestiones son tan importantes dentro del cristianismo como del islam contemporáneo.

3. Crítica feminista de la religión

⁴ y en Vuola 2000.

¹² Perry 1998, 11-41. Según Perry, las únicas versiones inteligibles de la santidad del ser humano son inherentemente religiosas. Véase *ibid.*, 5.

No solamente las feministas cristianas consideran su religión como patriarcal. Lo que las investigadoras feministas de la religión comparten globalmente es una afirmación de (por lo menos) todas las religiones mayores como profundamente patriarcales. Hay diferencias entre ellas sobre la cantidad y carácter de este patriarcalismo, como también sobre sus consecuencias para las mujeres. El judaísmo, el cristianismo, y el islam tienen más en común en su imagen de la mujer (y, a menudo, de la sexualidad) que diferencias.

Así, no hay que sorprenderse que un análisis feminista de estas religiones pone énfasis en la importancia del acceso de las mujeres a la educación teológica y a la posibilidad que esto abre para una interpretación adecuada de los textos sagrados y de las creencias éticas y religiosas desde la perspectiva de las mujeres. Esto es de importancia especial en las sociedades donde las élites religiosas tienen un control fuerte sobre la legislación y la política. Al mismo tiempo, la falta de este tipo de discurso feminista en América Latina y en la mayoría de los países musulmanes es llamativa.

Se trata de por lo menos cuatro cuestiones importantes.

1) una crítica feminista de la religión hace hincapié en el desmantelamiento de la legitimización religiosa de ciertas prácticas y creencias políticas y culturales.

2) analiza críticamente las estructuras de poder de las comunidades religiosas, por ejemplo en la educación teológica, en el acceso a posiciones de poder, el derecho a la interpretación, etc.

3) nos recuerda que no hay un cristianismo o un islam, sino diferentes formas e interpretaciones de ellos, y que estas comunidades religiosas están internamente divididas.

4) que hay que cuestionar el rol determinante de la religión (cualquiera) en la sociedad y en las políticas estatales.

4. ¿Santidad de (toda) la vida humana?

El trasfondo religioso de la universalidad de los derechos humanos está en la idea de que cada ser humano es sagrado, y en la afirmación consecuente de que porque cada ser humano es sagrado, hay que optar por unas alternativas y no optar por otras¹². Sin embargo, la santidad del ser humano está lejos de ser una enseñanza unánime en el islam o en el cristianismo. Como se ha dicho antes, la crítica feminista ha hecho evidente el hecho de cómo a las mujeres les han faltado —y todavía faltan— una humanidad plena en la mayoría de los sistemas religiosos. Otros grupos de personas que han sido vistos como portadores de una humanidad dudosa o incompleta son por ejemplo los pueblos indígenas americanos (hombrecillos o homunculos, medio humanos, según el filósofo español del siglo XVI, Juan Ginés de Sepúlveda¹³), los judíos, y las personas de ascendencia africana. La reclamación por la santidad de la vida humana en ciertas doctrinas religiosas

siempre hay que analizarla en el contexto de prácticas y doctrinas opuestas dentro de la misma tradición religiosa.

En realidad, son solamente algunos seres humanos los que se ha considerado plenamente humanos. Es extremadamente importante recordar esto cuando vemos los fundamentalistas religiosos defender el derecho a la vida se un feto no-nacido, fundando su argumento en la santidad de la vida desde la concepción, y al mismo tiempo mantener opiniones de mujeres adultas como no plenamente humanas o, a lo mejor, como portadoras de una humanidad diferente de la de los varones.

Esto es exactamente el punto en el cual una crítica feminista del fundamentalismo religioso debería concentrarse. Los textos sagrados y la historia de tanto judaísmo como del islam y del cristianismo forman la base del argumento fundamentalista contemporáneo del estatus inferior de la mujer. El hecho de que los sectores más conservadores de estas tradiciones religiosas se unen en una forma pública y política precisamente en cuestiones de las capacidades reproductivas de la mujer, es una indicación de la cantidad y de la profundidad del sexismo en estas religiones. En efecto, construcciones religiosas de género ponen en duda si las mujeres son seres humanos —en contra de los acuerdos internacionales sobre los derechos humanos y en contra del pensamiento democrático.

Algunos rechazan la doctrina de la santidad de la vida humana como una enseñanza religiosa coherente en general. Según este tipo de pensamiento, “un análisis imparcial y balanceado del registro histórico sugiere que la santidad de la vida humana no es una doctrina cristiana”¹⁴. No obstante, sea secular o religiosa de origen, la idea de la inviolabilidad de una vida humana comúnmente compartida está detrás del entendimiento moderno de los derechos humanos. Pero, como ya se ha dicho, la contradicción surge más bien del hecho de que las definiciones clásicas de la humanidad siempre han excluido algunos seres humanos. En los tiempos modernos, esto no se dice abiertamente, pero un estudio cuidadoso de nuestras tradiciones religiosas lo atestigua. Toda la construcción ético-sexual del Vaticano está, en fin, basada en un entendimiento de las mujeres como portadoras de una humanidad diferente —en la cual la meta no es ella misma y en la cual la diferencia siempre implica una jerarquía de valor.

Lo que Perry llama la santidad de la vida, otros suelen llamar la tradición de la ley natural. Siempre tenemos una idea de algún tipo de humanidad común o de la naturaleza humana esencial que todos compartimos. El problema fundamental en la defensa de los derechos humanos en términos del pensamiento de la ley natural, según Dunne y Wheeler, está en el fracaso de sus proponentes de proveer una teoría convincente de la naturaleza humana que podría fundar nociones de la dignidad humana¹⁵. Una vez más, históricamente visto, “la naturaleza humana” siempre ha sido definido en forma tal que grupos enteros de seres humanos nunca han sido considerados

¹³ Sepúlveda 1986, 104-105.

¹⁴ Drutchas 1998, 4.

¹⁵ Dunne & Wheeler 1999, 4-5.

¹⁶ Nugent 2002, 18.

plenamente incluídos en lo que se ha considerado como la marca de la humanidad —la racionalidad siendo quizás la de la más larga duración.

Hay que recordar que la santidad de la vida como la base para la universalidad de los derechos humanos está defendida por diferentes teologías de la liberación, también feministas, y, hasta cierto punto, varios movimientos seculares ecologistas y de derechos humanos.

Creo que es de suma importancia de clarificar todos estos discursos, viéndolos en relación de uno a otro y no separados. Es decir, sin separar la crítica feminista de una crítica teológica desde “el sujeto reprimido”, desde el Sur, desde los pobres; Sin separar la crítica de un relativismo cultural radical de la crítica de los problemas inherentes en una universalización occidental e homogeneizante de los derechos humanos; Sin separar la crítica de tendencias fundamentalistas en la iglesia católica, especialmente en América Latina, de la crítica del fundamentalismo islamista; y, finalmente, sin separar todo esto de una crítica posmoderna de las “verdades occidentales”, sin caer en un rechazo totalizante de teorías posmodernas, especialmente las desde las regiones colonizadas.

5. El orden tutelar y los estados latinoamericanos

A pesar de haber perdido su poder colonial, la iglesia católica dista de ser una institución marginal en América Latina. Su poder está relacionado con las formas tradicionales de interacción de las elites latinoamericanas. El catolicismo es un tipo de religión civil en toda América Latina, independientemente de su relación formal con el estado secular. En algunos países, los católicos conservadores y las elites que ostentan el poder político están formando nuevas alianzas —como una especie de continuación moderna del sistema colonial del patronato— entre la iglesia y el estado, a pesar de su separación legal.

Especialmente en cuestiones de reproducción, esto significa que la jerarquía católica y los grupos cercanos a ella promueven campañas en contra de cualquier cambio político, social o legal que pueda cuestionar la enseñanza tradicional. Tras haber perdido mucho de su legitimación y poder en cuestiones de ética sexual en los países católicos de Europa (Italia, el patio delantero del Vaticano, tiene la tasa de natalidad más baja en el mundo), el Vaticano ha vuelto a América Latina como una región todavía no perdida para la secularización. Una de las formas del Vaticano de compensar la pérdida de influencia sobre los individuos es su creciente actividad en los círculos seculares internacionales —ya sean conferencias de Naciones Unidas, instituciones financieras internacionales o gobiernos nacionales. Lo último se manifiesta con claridad especial en América Latina.

Según Guillermo Nugent, un sociólogo peruano, la debilidad o hasta ausencia de una cultura pública civil, laica y democrática, en América Latina, se debe a un sistema de tutelaje que él llama a “orden tutelar”. El ter-

mino viene de una figura jurídica del derecho de familia, doméstico, y que básicamente consiste en una forma de representación —de un incapacitado, por una razón u otra—, pero que se aplicó tradicionalmente a mujeres, en especial viudas, huérfanos, menores de edad, y personas con severas limitaciones mentales o físicas. La necesidad de una tutela está basada en el hecho de que haya grupos enteros incapaces de hacerse cargo de sí misma¹⁶. Las esferas o “culturas” militares y clericales son, según Nugent, los pilares de este reforzamiento de la incapacidad de las personas, como ciudadanos y como individuos de hacerse cargo de sus propios intereses¹⁷. La convicción de considerar la iglesia católica como un factor esencial, junto a las fuerzas armadas, para el mantenimiento del orden social, está muy arraigada en las sociedades latinoamericanas. Las instituciones cuya razón de ser está marcada por la vocación tutelar son la iglesia católica y las fuerzas armadas, concretizada en las ceremonias patrióticas religioso-castrenses y en el otorgamiento de privilegios¹⁸. El elemento en común en las dos instituciones es justamente la creencia en la incapacidad ciudadana para la representación y el culto a la subordinación¹⁹. En varias constituciones latinoamericanas todavía se profesa la religión católica como la religión del estado²⁰.

Es obvio porqué un análisis de este tipo de la relación entre el estado y la sociedad civil se concentre en las cuestiones de sexualidad y familia, las dos esferas consideradas privadas pero fuertemente reguladas y normativizadas por políticas públicas. En esta materia, las sociedades latinoamericanas son ejemplos de una democratización superficial y de un doble discurso moral, que permite todo (aún lo penalizado) para los con estatus, dinero y poder, y crea un verdadero riesgo de muerte para los que no los tienen²¹. Por eso, tomar en serio la situación de las mujeres, especialmente la de las más marginalizadas y pobres, y su relación con la regulación religiosa de políticas públicas de salud, es una precondition para cualquier reivindicación de la sociedad civil como un espacio de resistencia y cambio. Es obvio también que una reinterpretación feminista de la religion es necesaria —aunque amenazante para muchos.

Es interesante cómo la crítica de Nugent de la democratización insuficiente en América Latina coincide con una investigación reciente de una politóloga birmana (Myanmar), Mala Htun. Hizo un estudio empírico de la situación legal en tres países, Chile, Argentina y Brazil, en tres asuntos relevantes para la situación de la mujer: el divorcio, el aborto y la igualdad en la familia. Aunque todos los tres países tienen una historia de gobiernos militares y de transición posterior a la democracia, los cambios en la legislación no se derivan en una forma homogénea de un cierto tipo de gobierno. Uno de los resultados más sorprendentes de Htun es que eran los gobiernos militares conservadores y no aquellos formados por elecciones democráticas, que introdujeron algunos

zación de la vida pública, generalmente se hicieron con la indiferencia o con la oposición de los episcopados. *Ibid.*, 62.

¹⁸ Nugent 2004, 18-19.

¹⁹ *Ibid.*, 19. Si aceptamos el argumento de Nugent, es fácil entender el por qué tanto la iglesia católica como el ejército son espacios estrictamente

cambios legales importantes con consecuencias para la situación legal de la mujer, especialmente en Argentina y Brazil²². Claro que la consecuencia de este resultado innegable no es la afirmación de la bondad de dictaduras militares, sino más bien que la relación entre democracia (formal), la legislación, la sociedad civil y, en especial, la situación de la mujer no es simple. Simplemente no hay una relación simple entre democracia y los derechos de las mujeres (o, porqué no, otros grupos tradicionalmente desfavorecidos como los indígenas). Según Htun, un conflicto entre el estado y las instituciones religiosas dominantes en otros asuntos (como derechos humanos, pobreza, etc.) puede crear oportunidades para reformas en asuntos de género mientras cooperación entre iglesia y estado suelen crear obstáculos para estos cambios²³.

6. En forma de conclusión

Nuestro discurso actual sobre el sujeto (reprimido, corporal, de necesidades), en una forma u otra, tiene que extenderse en estos asuntos de que he estado hablando en esta ponencia. No veo otra posibilidad si la teología de la liberación y lo que ha venido de ella, quiere mantenerse como un discurso crítico, actual, creíble, y hasta coherente. Esto es aún más importante cuando se observa qué tipo de ataque —político, teológico e ético— se presenta hoy día contra la teología de la liberación²⁴. Creo que una distancia crítica del rol actual de la iglesia católica y de muchas iglesias protestantes en su rol político-ético, junto con una alternativa ética y política concreta desde las mayorías, ofrecen posibilidades de diálogo y cooperación con varios grupos en la sociedad civil que ya no pueden o quieren ignorar la represión del ser humano como un ser sexuado. Lo último es obvio en algunos nuevos movimientos de resistencia como el EZLN en Chiapas o el Foro Social Mundial. Los movimientos feministas transnacionales han tenido y tienen su impacto, pero especialmente en el Sur tienen que tener un base social muy

masculinos y jerarquizados, de los cuales se excluye explícitamente los "más incapaces" para la representación no solamente de sí mismas sino también de la nación y de Dios.

²⁰ Ibid., 20.

²¹ Según Bonnie Shepard, "un sistema de doble discurso" reina en América Latina en asuntos de sexualidad y reproducción, manteniendo políticas públicas represivas o negligentes, pero extendiendo opciones privadas a escondidas. La combinación de alto costo político en esfuerzos de reforma en asuntos de sexualidad y reproducción para los en poder con la falta de poder político de grupos que cargan los peores resultados de políticas restrictivas conduce a una falta de voluntad política de reforma. Los mecanismos informales que extienden la libertad de elección (en contracepción, protección, aborto) usualmente son más seguros y sanos para los en mejor situación socio-económica, así suavizando las consecuencias de políticas represivas para la misma clase social que tiene más influencia en decisiones políticas, sean ellos de parte de la sociedad civil o del estado. En otras palabras, lo que se puede resolver con dinero, no hay que tener que resolver con la política. Véase Shepard 2000, 111, 115, 129.

²² Htun 2003.

²³ Ibid. Sin embargo, por lo menos dos países de América Latina, Nicaragua y Cuba, son ejemplos de lo contrario, lo que Htun no toma en cuenta en su análisis que se concentra en el Cono Sur.

²⁴ El llamado movimiento "ortodoxia radical" (radical orthodoxy), influ-

amplio. En América Latina, los movimientos feministas, y con razón, han perdido su confianza en movimientos de las iglesias, incluyendo la teología de la liberación. La pretensión posmodernista y feminista de que no hay una forma esencialista de ser "mujer" o "pobre" significa, en términos más políticos, que las mujeres más pobres son los que más sufren de las políticas públicas en asuntos de reproducción y sexualidad en América Latina.

Si tomamos este desafío en serio, quizás podríamos observar una interesante y nueva sinergia entre la teología de la liberación, el feminismo y ciertas formas de posmodernismo desde un contexto del Tercer Mundo. Además, creo que daría más contenido concreto a nuestro discurso sobre la vida, la defensa de ella y la teología como la teología de la vida²⁵.

Bibliografía

- Al-Ali, Nadje Sadig: "Feminism and Contemporary Debates in Egypt", en: Chatty, Dawn & Annika Rabo, eds.: *Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*. Oxford and New York: Berg 1997, 173-194.
- Bell, Daniel, Jr.: *Liberation Theology After the End of History. The Refusal to Cease Suffering*. London and New York: Routledge 2001.
- Cook, Rebecca J.: "Enforcing Women's International Human Rights", en: Yotopoulos-Marangopoulos, Alice, ed.: *Women's Rights, Human Rights*. Athens: Publication Estia 1994, 29-52.
- Drutchas, Geoffrey G.: *Is Life Sacred?* Cleveland: The Pilgrim Press 1998.
- Dunne, Tim and Nicholas J. Wheeler: "Introduction: Human Rights and the Fifty Years' Crisis", en: Dunne, Tim and Nicholas J. Wheeler, eds.: *Human Rights in Global Politics*. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press 1999, 1-28.
- Hawley, John Stratton: "Fundamentalism", en: Howland, Courtney W. ed.: *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. New York: St. Martin's Press 1999, 3-8.
- Howland, Courtney W.: "Introduction", en: Howland, Courtney W., ed.: *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, New York: St. Martin's Press 1999, XI-XXV.
- Htun, Mala: *Sex and the State. Abortion, Divorce, and the Family Under Latin American Dictatorships and Democracies*. Cambridge: Cambridge University Press 2003.

yente en ciertos ámbitos académicos (teológicos) en Inglaterra y en los EE. UU., es una de las nuevas formas de una crítica de la teología de la liberación, diferente de la crítica de los años ochenta. Véase por ejemplo Bell 2001 y Long 2000. Una crítica de las teologías de la liberación, especialmente la latinoamericana, se combina en este movimiento con un deseo de establecer un rol y espacio político-social más notable para la iglesia en la sociedad; la idea de una iglesia como "el estado real" (the true polity) está interpretado como una crítica mucho más radical de la sociedad que la de la teología de la liberación. Suele mencionar que el pensamiento de Franz Hinkelammert está presentado (mal) y explícitamente criticado en el libro de Bell. Véase una respuesta mía, Vuola 2005 (próx.).

²⁵ Véase Vuola 2003.

San José, Costa Rica, diciembre 2004

- Kabber, Naila: *Reversed Realities. Gender Hierarchies in Development Thought*, London and New York: Verso 1994.
- Long, Stephen D.: *Divine Economy. Theology and the Market*, London and New York: Routledge 2000.
- Majid, Anouar: *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*, Durham, NC, and London: Duke University Press 2000.
- Mann, Jonathan and Sofia Gruskin: "Women's Health and Human Rights: Genesis of the Health and Human Rights Movement", *Health and Human Rights* 1:4, 309-312.
- Nugent, Guillermo: "El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina." Manuscrito no publicado, Lima, 2002.
- Nugent, Guillermo: "De la sociedad doméstica a la sociedad civil. Una narración de la situación de los derechos sexuales y reproductivos en el Perú", en Dides C. (comp.): *Diálogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva. Los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago: Ed. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Programa de Estudios de Género y Sociedad 2004, 105-124.
- Perry, Michael : *The Idea of Human Rights. Four Inquiries*, New York and Oxford: Oxford University Press 1998.
- Rosado-Nunes, Maria José: "Catholicism and Women's Rights as Human Rights", *Concilium* 5/2002. 50-63.
- Rose, Susan D.: "Christian Fundamentalism: Patriarchy, Sexuality, and Human Rights", en: Howland, Courtney W., ed.: *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, New York: St. Martin's Press 1999, 9-20.
- Sepúlveda, Juan Ginés de: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (Democrates Alter de iustis belli causis apud indios)*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo, y un estudio por Manuel García-Pelayo, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica 1986 (1547).
- Shepard, Bonnie: "The 'Double Discourse' on Sexual and Reproductive Rights in Latin America: The Chasm between Public Policy and Private Actions", *Health and Human Rights* 4:2, 2000, 111-143.
- Vuola, Elina: "El derecho a la vida y el sujeto femenino", *Pasos* No. 88, 2000, 1-12.
- Vuola, Elina: *Limits of Liberation. Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*. Sheffield and New York: Sheffield Academic Press and Continuum 2002(a).
- Traducción en castellano: *La ética sexual y los límites de la praxis. Conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*. Quito & Madrid: Ediciones Abya-Yala & IEPALA 2001.
- Vuola, Elina: "Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism", *Theory, Culture and Society*, Vol. 19, 1-2, 2002(b), 175-195.
- Vuola, Elina: "Option for the Poor and the Exclusion of Women. The Challenges of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology", en Rieger, J. (ed), *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*, Oxford and New York: Oxford University Press 2003, 105-126.
- Vuola, Elina: "Radical Eurocentrism. The Crisis and Death of Latin American Liberation Theology and Recipes for Its Improvement", en: Grau, M & Ruether, R. (eds.), *Interpreting the Postmodern. Responses to Radical Orthodoxy*, New York and London: T & T Clark and Continuum 2005 (próx.).

Encuentro de Científicos Sociales y Teólogos
"Sujeto, estado de derecho y culturas políticas"
Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

UNA BREVE (Y PARCIAL) SÍNTESIS SOBRE EL ENCUENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y TEOLOGÍA

Norman Solórzano,
Anne Stickel,
Carlos Aguilar

I. Aspectos preliminares

El Encuentro de Ciencias Sociales y Teología se celebró en las instalaciones del DEI, del 8 al 11 de diciembre del 2004. Contó con la participación de personas provenientes de diversos países de América Latina y Europa.

Su dinámica de trabajo fue la de un foro de discusión a partir de la presentación de ponencias específicas, las cuales se pueden consultar en la página web del DEI, sobre el tema convocado, a saber: Sujeto, Estado de derecho y culturas políticas.

De este evento salen diversas líneas de trabajo, para la reflexión y la investigación; además, se escuchó la demanda de una continuidad y mayor asiduidad de dichos encuentros.

El Encuentro no pretendía llegar a una conclusión que cerrara la discusión sobre los temas, cuanto instalar estas preocupaciones en el ámbito de las ciencias sociales y la religión en general. No obstante, como un resultado, siempre parcial, es posible ofrecer la siguiente síntesis que organiza algunos ejes para ese trabajo futuro; esto con la intención de mejorar las preguntas y marcar las líneas de acción y reflexión. Pero todo queda abierto, como abierta está la historia.

II. Pinceladas sobre el contexto actual

El contexto mundial actual aparece marcado por una serie de procesos y tendencias que, entre otros efectos, busca transformar la idea de Estado de derecho y las formas de su implementación. Aún más, este parece ser

el rasgo más relevante, e inquietante a la vez, del espacio de producción ideológica en el ámbito mundial; así, hoy se lucha alrededor de una reformulación del Estado de derecho, y esta lucha tiene múltiples y diversos escenarios reales: Irak, Colombia, los territorios palestinos ocupados por Israel, etc.

Esta tendencia aparece principalmente en Estados Unidos, donde se impone como legal —es decir, conforme al Estado de derecho— la existencia de campos de concentración (v.g., Guantánamo, Irak), la tortura sistemática y la desaparición de personas.

Estos hechos adquieren caracteres de un fenómeno masivo y todo parece apuntar a la constitución de una dictadura mundial de seguridad comandada por EE. UU., la cual aparece contenida en el marco de la estrategia de globalización, que exige la eliminación de cualquier “distorsión del mercado”, y son consideradas como tales desde la acción violenta terrorista hasta —y particularmente— las intervenciones en el mercado destinadas a garantizar universalmente el beneficio humano, es decir, el reclamo por derechos humanos. Por tanto, aquellas acciones son consideradas profilácticas para terminar con las distorsiones del mercado.

Se trata, en fin, de una nueva forma de la política orientada a la totalización de los mercados mundiales, que niegan y eliminan derechos humanos de personas humanas corporales.

Además, esto se considera racional, pero se trata de una racionalidad que al soñar produce monstruos, y más recientemente, monstruos apocalípticos del fundamentalismo cristiano. Esta racionalidad mítica genera una inversión del argumento de la vida: salvar vidas pasa por la tortura, la desaparición, etc. Esa racionalidad mítica declara que el terrorismo genera muerte, por tanto, hay

que eliminar a los terroristas, y cualquier medida para eliminarlos salva la vida. En fin, aparece como un realismo de afirmación de la vida.

Pero al crear esos monstruos se revela también una crisis de hegemonía resultante de los efectos indirectos de las propias acciones de esa estrategia de globalización, que se había convertido en una especie de máquina aplanadora, cuyo último capítulo está marcado por la denominada guerra "antiterrorista", que se inicia a partir del 11 de setiembre del 2001.

Así, fallido el llamado "consenso de Washington", que alimentaba la estrategia de globalización, el 11S ofrece la oportunidad de reciclar dicha estrategia, pero ahora en su expresión más nuda, como estrategia de seguridad mundial, que exige la instauración de una dictadura de Seguridad Nacional a nivel mundial, pero en el interior del Estado de Derecho.

Por eso, aunque parece contradictorio, es necesario mantener la vigencia (formal-nominal) del Estado de derecho y la democracia. De esta forma, además, se recupera solo la dimensión disciplinaria y represiva del propio Estado de derecho, el cual desde el siglo XVIII se ha impuesto, en las más de las veces, sin la mayor parte de derechos humanos de las personas humanas corporales, es decir, aquellos derechos de la vida y de su condición de posibilidad.

En esta nueva fase de la estrategia de globalización, ahora como estrategia de seguridad nacional a nivel mundial, se intenta desandar el largo camino que el constitucionalismo democrático ha recorrido, particularmente claro después de la Segunda Guerra mundial, en su esfuerzo por introducir derechos humanos de las personas humanas corporales en el Estado de derecho, de forma que éste quede únicamente en su forma nuda: la contractualidad. Es decir, el núcleo del Estado de derecho no son derechos humanos sino el contrato, y en el contexto del sistema capitalista, sobre la base de la propiedad privada.

Esto explica que, en un contexto de crisis de hegemonía de la estrategia de globalización y de sus actores, no sean los autoproclamados "Estados de derecho", "defensores de la democracia" y "luchadores por la libertad", quienes reclamen derechos humanos de personas humanas corporales, aunque si son fieramente celosos de aquellos derechos humanos de las corporaciones transnacionales, que tienen todos los medios y las legitimidades hegemónicas para imponer sus intereses y exigir el respeto a sus negociados (v.g., FMI, OMC, G8, Foro de Davos).

Por el contrario, son los movimientos sociales populares, que han surgido frente a la estrategia de globalización, los que hoy se alinean para reclamar y defender derechos humanos de las personas humanas corporales y transformar el Estado de derecho en sentido contrario a lo que se hace desde la globalización neoliberal, que lo reduce a su esqueleto meramente contractual.

En fin, en la coyuntura actual nos encontramos transitando por un terreno resbaladizo, y todo parece apuntar a que el conflicto es a largo plazo, incluso que puede generar un nuevo totalitarismo, esta vez a escala mundial. Por eso la discusión de las solas alternativas no es suficiente, pues alternativas hay, sino que la crítica de

la estrategia se torna indispensable y como su complemento necesario.

III. Algunas coordenadas de los nuevos campos: economía-teología, pero ahora también teología-política

En el DEI, desde el Encuentro del 98, se ha hablado del sujeto. Pero hoy la situación mundial y de América Latina en específico resulta muy diversa; así, no se habla solo de la totalización del mercado sino que, alternativamente se evidencian muchas experiencias de poder local, como fisuras en el sistema y la estrategia de globalización. Y este fenómeno debe ser incorporado en una reflexión a nivel categorial.

Eso supone también, una recuperación del Estado de derecho, pero en sentido contrario a como lo ha hecho la estrategia de globalización, y sí a la par del esfuerzo de los movimientos sociales populares, de forma que se pueda resignificar y postular como un espacio de defensa de derechos humanos de personas humanas corporales frente a los poderes cuasi ilimitados que demandan los mercados totalizados y globalizados.

Pero, si hoy día todos los estados se denominan Estado de derecho, entonces ¿qué es lo que caracterizará a las nuevas propuestas de instituciones que desde los movimientos sociales se postulan? Este problema nos exige entrar al campo de la política.

Por tanto, en el DEI, la reflexión categorial no se limita hoy a una reflexión económica sobre el carácter de los mercados, sino que avanza en una reflexión política sobre el carácter material de esos estados, y eso lleva a plantear nuevos interrogantes a la misma reflexión teológica que exige desnudar los discursos políticos. Es así que surge la exigencia de una nueva teología de la política que desnude la teología política subyacente tanto en la estrategia de globalización, aún más evidente en su fase de escalada de seguridad nacional a nivel mundial, como de los propios movimientos sociales populares, que se alimentan de un fondo que también proviene de las grandes tradiciones religiosas del mundo.

Además, esto viene marcado por un cambio en la cultura política en América Latina, donde las comunidades rechazan el paradigma patriarcal-adultocéntrico-tutelar de la institucionalidad de los tradicionales Estados de derecho. Esto introduce en la discusión y reflexión categorial el tema de la nueva cultura política y la acción política, que favorece la emergencia de sujetos que no sean actores en el sentido de la cultura política tradicional, es decir, desde un paradigma del establecimiento de hegemonías. Así, hoy el pueblo se constituye en sujeto, y esto lo logra cuando manda, y manda cuando es capaz de exigir lo que le es debido, a él como un todo y a su miembros en particular; cuando es capaz de postular y exigir derechos humanos

de personas humanas corporales frente a la voracidad de los mercados y la impasibilidad y connivencia de los estados; cuando puede transformar el poder sin tomar el poder. Esto, que es central en el nuevo paradigma de la política, supone, entre otras cosas, dilucidar cuál es la relación orgánica profunda entre lo político y lo teológico.

IV. Un eje articulador: el sujeto... corporeidad, vida, especificidades

Un resultado de la “larga caminata” de los últimos años en el DEI es que se ha apostado por una gran afirmación. Se trata de afirmar que el sujeto corporal en sus necesidades (lo que le es debido) sentidas, acogidas y celebradas, en busca de satisfacciones, tiene la centralidad, tanto de la reflexión cuanto de la praxis, sea esta entendida como praxis política o como vivencia de fe, por ejemplo. Asimismo, que este sujeto emerge y se constituye como tal cuando interpela la ley (cualquier ley) en favor de la vida.

A partir de esta afirmación básica, la reflexión categorial en los ejes economía-teología-política pasa por discernir un sujeto que está generizado, racializado, etarizado, enclasadado, en fin, un sujeto corpóreo y corporizado, en tanto que es ese sujeto así especificado o historizado el que adquiere universalidad, y, por tanto, el que puede reivindicar derechos humanos al interior de las instituciones, sean del mercado cuanto del estado y las iglesias, por ejemplo.

Lo anterior lleva la reflexión y la praxis por los siguientes caminos:

1) Cuando lo específico se vuelve universal

Desde el sujeto mujer,¹ por ejemplo, se sabe que la igualdad ante la ley, proclamada desde los estados de derecho, es una igualdad formal que resulta funcional a los fines de garantizar la propiedad privada y la seguridad en el ejercicio de la actividad productiva, bajo la figura de los contratos. Esto ha sido así desde el nacimiento del Estado de derecho bajo la égida liberal.

Actualmente, en América Latina, después de un breve periodo de inserción de derechos humanos, al menos en sus declaraciones constitucionales, los estados han ido retrocedido en un proceso de transformación hacia la lógica neoliberal que alimentaba la estrategia de globalización.

Por eso es importante el discernimiento entre los diversos formas de los estados y la institucionalidad mis-

¹ En el campo del ejercicio de los derechos, haber posicionado en el ámbito internacional que los derechos de las mujeres también son derechos humanos es, todavía, un acto revolucionario, pues hay muchos que todavía los desconocen (en un doble sentido, por ignorancia y por negación). En ese mismo terreno hay, entre otros, dos temas álgidos para las mujeres: a) en el nivel de legitimación, ¿cómo lograr una transformación del orden jurídico, que de suyo ha sido patriarcal, etnocéntrico, adultocéntrico y tutelar?; b) en el nivel de los modos de vida ¿por qué es tan fuerte la defensa del modelo de familia nuclear patriarcal heterosexual?

ma, que en lo cotidiano la vemos transformarse en esa lógica. Ese discernimiento permitiría postular un Estado de derecho que reivindique derechos de sujetos humanos corpóreos, que son mujeres y hombres, personas negras, indias, mestizas, caucásicas, personas niños, niñas, adolescentes, jóvenes y adultas, en fin, cuerpos humanos que demandan lo que les es debido y lo reivindican en la forma de derechos humanos.

Por eso, en las instituciones de los estados de derecho se han de introducir elementos que vayan más allá de la igualdad formal que asegura la mera legalidad, tales como la equidad. Esto abre los espacios, tanto de lo público como de lo privado, y los convierte —como constatamos hoy día— en espacios en disputa. Espacios que desde el género, la raza, edad, clase, etc., deben ser resignificados y construidos, lo cual se logra mediante alianzas estratégicas, como ha ido indicando la experiencia de los movimientos sociales populares. Se trata, pues, de espacios de construcción y disputa de poderes: para ser, hacer y crear, poderes populares alternativos, que se enfrentan a los poderes de dominación.

2) Cuando lo universal es específico

La reflexión categorial, en el DEI, también ha venido resaltando como toda institución es administración de la muerte: al pretender asegurar la vida es necesario administrar la muerte para ello. Por tanto, la muerte es última instancia de las instituciones, no de la vida.

El Estado de derecho y sus instituciones son, entonces, de alguna manera, administradores de la muerte. Incluso, en algunos casos, como quiere la actual estrategia de seguridad nacional a escala mundial, son dispensadores de “la muerte que da vida” —como se publicita la guerra antiterrorista, con todo su fondo mítico-religioso de fundamentalismo cristiano—. Por eso, el mero Estado de derecho —para usar la expresión de Luigi Ferrajoli— no es capaz de asegurar derechos humanos de y para personas humanas corporales, y se convierte en el defensor de los derechos propietarios de las personas virtuales: las corporaciones. Esto ocurre cuando la institucionalidad, en tanto que institucionalidad hegemónica, tiene su corazón en el contrato y su alma es la ley.

Por otra parte, si nuestro ser sujetos y nuestra convivencia tiende a producir y no puede realizarse sino a través de la generación de mediaciones, tales son las instituciones, y pretendemos recuperar el Estado de derecho, debemos buscar la forma de superar los límites de la forma de esas instituciones del Estado de derecho que impone el contrato.

El problema de la contractualidad se podría superar:

a) como paso de un contrato individual-particular a uno individual-universal;

b) como contrato colectivo. Pero esto supone todavía moverse en el plano de la contractualidad.

Una verdadera trascendencia de la lógica del contrato, que impregna la ley, sería la incorporación de derechos humanos fundamentales que aseguren la vida y sean criterio sobre cualquier contrato.

Desde América Latina, cuando pensamos en recuperación del Estado de derecho, de derechos humanos y de democracia, lo hacemos pensando en, al menos, tres criterios básicos sobre cualquier contrato: la intervención en los mercados, que lleve a asegurar al menos tres comidas diarias para cada uno y cada una; la recuperación de la libertad de opinión para todos y todas, y la recuperación de la libertad de elección entre alternativas posibles y factibles.

3) Cuando el sujeto interpela la ley

Lo anterior nos lleva al centro de la institucionalidad hegemónica: la ley. Desde los ejes economía-teología-política, debemos buscar una liberación radical de los sujetos, que los lleve a superar todas sus subsunciones, y esto pasa necesariamente por una liberación frente a la subsunción del sujeto en y por la ley.

Un paradigma radical de liberación frente a la ley lo tenemos en Jesús. Es lo cierto que la posición de Jesús sobre la ley es ocultada en la construcción de la modernidad y ha sido tergiversada por muchas corrientes del cristianismo. Así, desde el pensamiento griego se plantea una disyuntiva: sujeción a la ley o sujeto despótico (hybris) que rompe el vínculo social; sometimiento o caos. Sin embargo, no romper este vínculo es continuar en la mismidad despótica de la ley, es renunciar a introducir algo novedoso que rompa esos círculos.

En el caso de Jesús, si se suspende la institución (ley) en nombre de un bien mayor, entonces ésta queda funcionalizada a aquel bien mayor, por tanto, deviene desacralizada. Pero esto es visto como una amenaza para la institución y para la vida del pueblo: es la posición de Caifás. Por tanto, el sujeto libre es el que no está ciego ante la ley; el ciego es el que solo ve por los ojos de la ley, pues no puede juzgarla ni relativizarla.

Pero, ¿qué pasa hoy con la interpelación de la ley? Los medios masivos de información ponen en evidencia situaciones de injusticia en todo el mundo, principalmente como los gobiernos orientan las leyes a favor de las empresas, y éstas interpelan la ley no en función de la vida sino en función del dinero, de sus ganancias.

Por eso, el cuestionamiento a la ley se hace hoy a partir de un basta ya: de todo aquello que hace imposible la vida, de lo que violenta a las personas humanas y les impide su constitución como sujetos. Y los seres humanos se convierten en sujetos libres cuando interpelan la ley. Por eso Dios deja el espacio libre para que el ser humano interpele la ley y se convierta en sujeto.

Pero ¿cuál Dios es ese y para cuál sujeto? Se trata del Dios de la connivencia y de la astucia: para expresar tolerancia, comprensión, el Dios de la misericordia que se "hace de la vista gorda" para no castigar. Es el Dios de Gn. 1,27 y 3,22: en Gn. 1,27 el hombre es semejante a Dios, pero en Gn. 3,22 también es conocedor del bien y del mal. De esto resulta que Dios es Humano y lo humano es divino.

De ahí se deriva la libertad de violar la ley que es arbitraria, por tanto, permite violar la ley que mata; pero, además, demuestra que aun la ley de Dios puede ser violada si amenaza la vida del ser en su totalidad. Por

otra parte, solamente la astucia puede cambiar las cosas y esto exige conocimiento de las leyes y de la realidad. Astucia al servicio de la vida. La astucia de Jesús es otra manera de ver la ley: cada vez que la vida está amenazada se puede violar la ley, pues la ley tampoco debe impedir la generosidad. Diferencia entre la Vida matada (Abel) y la muerte vivida (entrar en la condición humana).

En fin, si el Dios de la connivencia se hace humano al reconocer la divinidad de lo humano, acompaña al ser humano en su camino.

V. Algunos retos para la Teología de la Liberación

La crisis de hegemonía que se vive a nivel mundial urge una intervención desde la Teología de la Liberación, intervención crítica y constructiva, para apoyar a los movimientos que luchan por la vida. Sin embargo, con el cambio del contexto socio-político se ve que los paradigmas tradicionales ya no son suficientes, y se hace necesario cambiar al propio discurso teológico. El referente no puede seguir siendo el Éxodo, sino se tiene que considerar el hecho de que, a la salida del Reino de Faraón, siguió el paso por el Jordán lo cual permitió vivir algunas experiencias de gobiernos diversos hasta llegar al Reino de David. Así que la pregunta de hoy parece más bien ser la siguiente: ¿Cómo hacer una crítica al mesianismo político de David? Es esto lo que demanda respuestas hoy día.

La Teología de la Liberación, en el marco del DEI, ha sido desarrollada básicamente como una crítica epistemológica al fetichismo del mercado. Sin embargo, siempre ha quedado rezagada la dimensión política. Existe ahora —como ha quedado evidenciado más atrás— el desafío de trabajar más profunda y sistemáticamente las relaciones entre las tres dimensiones: teología, economía y política, como dimensiones importantes en la vida social de nuestros pueblos.

Tradicionalmente, para la Teología de la Liberación, la economía ha sido el lugar de enfoque de los análisis teológicos. Esto se explicaba por la coyuntura social, que estaba caracterizada por el impacto destructivo de la vida humana por medio de los ajustes estructurales y las reformas neoliberales en América Latina, en la segunda mitad del siglo XX.

Desde la Teología de la Liberación, la economía ha sido vista principalmente bajo dos aspectos: por un lado, enfocando su aspecto "funcional económico", mirando a la economía como el espacio para la producción y reproducción de la vida. Como tal, la economía, por su propia estructura, ha facilitado el análisis. Por el otro, se reconoció a la economía como lugar de fetichismo e idolatría, toda vez que la producción y reproducción de la vida queda relegada a un segundo plano, y en función de la (re)producción del capital.

En la coyuntura actual y por la reconfiguración del

espacio político a escala global, hace falta incluir en este conjunto analítico la dimensión política. Se necesitan, por consiguiente, definiciones de "poder", "dominación", "voluntad", "proyecto político", etc., y elucidar el espacio político que, de todos modos, se encuentra inserto en esta relación entre teología y economía. Para eso, hay que tomar como objeto de análisis las relaciones y teorías políticas, y producir categorías políticas que, a la vez, pueden ser categorías teológicas, así como discernir cuáles categorías teológicas pueden ser, a la vez, políticas.

Por ejemplo, la categoría teológica del "Reino de Dios" se la puede entender desde la política como su horizonte de sentido. Hoy, el Reino aparece como un Reino fundamentalista, con un poder militar, un "Reino de este mundo". Frente a esto, se puede pensar el Reino de Dios como un Reino "democrático", una construcción democrática, pero no realizable, sino como "facticidad del futuro". Así, más que pensar en "un Reino a construir", parece acertado hablar de los signos del Reino, que se puede ver en "fe", que vive la comunidad de creyentes y los muestra en su vivencia.

Surge, por tanto, el desafío de pensar una Teología del Estado, de mirar el Estado como un co-constructor del Reino de Dios. Esto, en oposición a otras proyecciones modernas, como por ejemplo de Kant o de Hobbes, que cuando trabaja la relación entre la Iglesia y Estado lo hace en oposición a Agustín. Asimismo, dentro de un marco "teológico-crítico" se podría empezar a pensar el "Reino de Dios" en el límite de la relación entre Iglesia y Estado.

Desde esa perspectiva, el Estado de derecho como tal desaparecerá con la venida del Reino de Dios, lo que a su vez significa que el estado como es hoy, es algo relativo. Sin embargo, a la vez se evidencia como, en la práctica y los discursos actuales, el Estado no tiene ese carácter relativo, sino que se impone su fetichización, en cuanto se declara, desde este Estado existente y por su medio, la posibilidad del Reino de Dios. Esta declaración es una fetichización, en cuanto que se declara que una institución puede ser justa y perfecta².

Un ejemplo de esta fetichización es la estrategia geopolítica de los Estados Unidos. Es una fetichización en cuanto que pretenden ser la sociedad definitiva y democrática absoluta. Desde un punto de vista teológico-crítico, una institución no es sino una herramienta de mediación, que no tiene función propia, sino la de estar al servicio de la justicia y la vida. Y la justicia no se la entiende como derivada de o manifestada en un sistema de normas, sino como "proyecto humano", así, dentro del marco del Reino de Dios, la justicia no es algo definitivo, sino en construcción permanente; por tanto, su expresión más acertada es la de ser una idea regulativa que, como tal, representa el fondo de toda la política.

La justicia, como proyecto humano, además, siempre sería expresada dentro de la(s) relación(es) entre los cuerpos humanos vivos. Esto se ve reflejado en Mt. 25, 34ss:

Entonces dirá el Rey a los de su derecha: 'Vengan, los bendecidos por mi Padre, tomen posesión del Reino que ha sido preparado para Ustedes desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y ustedes me alimentaron, tuve sed y me dieron de beber...'

Si bien cualquier institución que se declara como justa y perfecta se convierte en "fetiche", también hay que diferenciar entre las mismas instituciones fetichizadas aquellas que son mejores y las que son peores. Esta diferenciación siempre hay que hacerla desde el ser humano, desde su vivir como seres relacionados por medio de sus cuerpos, que intervienen en las instituciones, a favor de su necesidad y posibilidad de vivir. Así, vemos como en la historia de la salvación hay varias expresiones de los llamados carismas humanos con carácter político, por lo tanto, de igual manera hay varias expresiones de sistemas políticos. Por ejemplo, en el Primer Testamento se hace conocer la Monarquía, en la que los reyes reciben oposición desde el lado de los profetas. En el Nuevo Testamento cambia la situación, cuando se habla de Jesús, quien se ve acompañado por sus discípulos, pero sin relaciones de poder ejercidas por un sacerdote u otra "institución visible". Posteriormente, la iglesia paulina es una iglesia sin sinagoga, sin sacerdote y sin atención a roles tradicionales; así, se trata de una organización diferente a las anteriores. Por estos hechos se puede decir que, en la historia de la salvación, se ha intentado siempre que la institución (relacionada con Dios: iglesia) esté al servicio de la vida de los seres humanos. Además, es necesaria, pero siempre equívoca, por lo tanto, nunca puede ser "la" organización, sino que necesita de la intervención humana para su funcionamiento al servicio de la vida humana.

Si bien, tanto desde la Teología de la Liberación como desde otras corrientes intelectuales críticas, hasta ahora se han podido criticar los regímenes políticos como monarquías, o a las dictaduras como instituciones destructivas para la vida humana, tomando como referencia los derechos humanos y la democracia, hoy se presenta un problema con los derechos humanos y la figura de la democracia misma. La democracia, una vez introducida como sistema al servicio de la vida, en realidad ha sido desarmada y hasta anulada en los procesos de democratización por regímenes como los de Pinochet, Menem y otros. No obstante, son estas democracias y estados de derecho debilitados los que ahora el imperio pretende aniquilar totalmente para dejar el campo limpio (sin "distorsiones del mercado") para los negocios de sus empresas. Por lo tanto, surge un desafío para la Teología de la Liberación, que pasa por hacer una crítica eficaz a estos regímenes políticos nuevos.

Esto no puede consistir en una simple "reconstrucción" del Estado de Derecho por el sujeto, porque existen varias definiciones distintas de este Estado de Derecho. Tradicionalmente visto, en su forma, es un gobierno que se basa en leyes, y su materia consiste en ser la respuesta a reivindicaciones de derechos humanos. Tomando estas dos definiciones como categorías básicas, entre los Estados modernos, cualquier Estado aparece como Estado de derecho. Por eso hay que empezar a desarrollar preguntas primeras como, por ejemplo: ¿de qué derechos hablamos

² Ninguna institución puede ser perfecta, sino que son siempre un intento de organización humana, atravesada por la conditio humana misma, por tanto, contingentes.

cuando hablamos de derechos fundamentales? ¿Cuáles son estos derechos fundamentales declarados? ¿Cómo es la práctica del ejercicio de la ley? Y las democracias existentes, ¿qué tipo de democracia representan? La tarea para la Teología de la Liberación consiste en denunciar las distintas manipulaciones del Estado de derecho, y criticarlas desde la vida y una comunidad de la vida política.

En vez de volver a hacer "teología política" —por que la teología, como cualquier hacer humano, siempre es político— hay que proseguir hacia una teología de la política y así a una Teología del Estado. Esto porque ya hay tanto movimientos populares o movimientos sociales reivindicando "otras" políticas y "otros" sistemas políticos, cuanto gobiernos populares, que están en el poder. También existen redes continentales, regionales, locales, con "otros" políticos, que están desarrollando toda una cultura política latinoamericana "otra". Por consiguiente, la teología no tiene que fijarse solamente en los cambios políticos, sino en cambios de paradigmas de lo político (como se lo ve por ejemplo en el Movimiento de los Zapatistas, que se desarrolla localmente).

De esta forma, el cambio de paradigma se refleja en un nuevo concepto de la política, que se puede expresar mediante la consigna no queremos tomar el poder, queremos que el poder cambie. Este es un cambio cultural, que va más allá de las políticas específicas. Esto transforma la democracia, que aparece recuperada por los movimientos populares.

Sin saberlo, los movimientos populares muchas veces contravienen la forma occidental de hacer política. Cuestionan la idea de unidad homogénea y monolítica del poder; ahora enfrentan el problema de la unidad popular, pero a partir del reconocimiento de la diferencia. No se trata de nuevos frentes, pues cada uno de ellos postula un mundo, y lo quiere discutir como un mundo completo y no como parte de un todo que finalmente es monopolizado por uno de ellos.

Aquí también aparece la importancia de la dimensión mítica y cultural en la política, pues se debe analizar el rol político de la cultura y los mitos en la cotidianidad. Esto renovará la exigencia de coherencia de la acción política y la vida personal; por tanto, la relevancia de la ética. En síntesis, podemos estar ante el alumbramiento de un nuevo paradigma de la política que es transcultural.

Asimismo, el sujeto, en todas sus denominaciones, se postula no como un actor, pues esta última categoría supone una organización. Cuando se dice que el pueblo puede ser sujeto, no se apunta a que sea un actor político organizado, aunque ello no se descarta, sino que, en tanto sujeto, no tiene cometido de organización, sino de vigilancia de las propias mediaciones, aun de aquellas liberadoras. Es un juicio sobre los actores realizado por el que manda desde abajo, cuya misión como pueblo no es gobernar sino mantener el juicio sobre cualquier gobierno. En ese sentido, las organizaciones populares deben cualificar al pueblo como sujeto.

Esto plantea la cuestión de cómo llegar al poder no para gestionarlo, y dar servicios, sino para transformar las instituciones, para que promuevan que el pueblo avance a su constitución como sujeto. Por tanto, el sujeto se con-

vierte, a la vez, en el lugar hermenéutico para interpretar la política y la cuestión del poder.

Finalmente, situados desde un esfuerzo de construcción de contrahegemonías, es necesaria una discusión más profunda sobre las diversas concepciones sobre el poder y sobre sus prácticas, pues en el caso de los zapatistas, su concepción de hermandad también la están haciendo práctica, implementando una alternativa económica, intercultural, etc. esfuerzos de este talante también los hay, por ejemplo, en el movimiento feminista.

En fin, la Teología de la Liberación, que siempre es profética y apunta a la realidad comunitaria, hoy necesita desarrollar una tercera dimensión, que es mirar la democracia en las instituciones. Tiene la tarea de desarrollar una crítica del Estado de derecho. En este sentido, tendrá que cambiar tanto los discursos como su materia. Es fácil, criticar al Faraón, pero que difícil es criticar a David. Por tanto, hay que aprender a formular el proyecto de esperanza hoy.

Líneas de futuro: ... nuevos desafíos, temas pendientes

En síntesis, cuando la Teología de la Liberación se desmarcó, lo hizo desde la propia institución que la elaboraba, pero hoy se vuelve a plantear que la teología no es para las instituciones sino que es un servicio para la vida; por tanto, a partir del 2000 empieza un nuevo camino para la Teología de la Liberación, claramente al margen de la iglesia institucional, pues coloca su núcleo teológico al interior de los movimientos sociales.

Esto plantea algunas cuestiones para la Teología de la Liberación:

1) ¿Quiénes son los sujetos de esta teología?; ¿para qué una teología?; ¿para quién la teología, los destinatarios son los sectores religiosos o, por el contrario, es la sociedad, con un discurso crítico no reproductor de los discursos mediáticos?

2) Ante un nuevo contexto, hay la exigencia de nuevas categorías teológicas. Estas categorías teológicas deben ser construidas en colaboración o complementariedad, en diálogo con otras disciplinas y con los discursos de los movimientos populares, asumiendo que la teología es un discurso parcial sobre un objeto parcial.

3) Hay una exigencia de recuperación de la perspectiva liberadora de la mística y la mítica, de las cuales se ha apropiado el imperio. Esto permitirá hacer una contra-lectura desde los grupos oprimidos, desde la dimensión simbólica y mítica de los textos y de las imágenes del cristianismo.

4) Hay un reto de hacer una nueva pedagogía teológica.

5) Es necesario hacer una reflexión sobre la relación teología-filosofía, de forma de dotar a los movimientos populares de un pensamiento de liberación y no solo de los instrumentos para ella; es decir, se hace necesario rearticular el horizonte utópico.

6) Hay que plantear la cuestión del sujeto pero desde la corporeidad, lo cual pasa por una reflexión en torno a la cuestión de los derechos sexuales y reproductivos.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: \$ 18,00
- OTROS PAÍSES: \$ 24,00

- COSTA RICA: ₡ 1.380

Favor enviar cheque en US\$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>

RIBLA

- RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US\$ 24 • OTROS PAÍSES: US\$ 36 • COSTA RICA: ₡ 3.450

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>