

**TEOLOGÍA PROFANA
Y PENSAMIENTO CRÍTICO
CONVERSACIONES CON
FRANZ HINKELAMMERT**

XXXXXXXXXX
XXXXXXXXXXXXX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
xxxxxx de Ciencias Sociales - CLACSO, 2010.
xxx p. ; 23x16 cm.

ISBN 978-987-1599-xx-x

1. Mercado Laboral. 2. Economía Social. I. Título
CDD 331

Otros descriptores asignados por la Biblioteca Virtual de CLACSO:
xxxxx / xxxx xxxx / xxx del xxx / xx xx-xx / xx xxxxxxxx / xxxxxxx del
xxxxxxxx / xxxxxxxxxxx / xxxxxxxxxxx xxxxxx / xxxxxx xxxxxxxx /
xxxxxxxxxxxxxxxx

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

**TEOLOGÍA PROFANA
Y PENSAMIENTO CRÍTICO**

**CONVERSACIONES CON
FRANZ HINKELAMMERT**

Estela Fernández Nadal

Gustavo David Silnik



EDICIONES
ciccus

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Secretario Ejecutivo de CLACSO Emir Sader

Secretario Ejecutivo Adjunto de CLACSO Pablo Gentili

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Responsable editorial Lucas Sablich

Director de arte Marcelo Giardino

Producción Fluxus estudio

Impresión Gráfica Laf SRL

Primera edición

Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert
(Buenos Aires: CLACSO, junio de 2012)

ISBN 978-987-1543-XX-X

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO <www.biblioteca.clacso.edu.ar>

EDICIONES
ciccus

Director editorial: Juan Carlos Manoukian

Consejo editorial: Mariano Garreta, Susana Ferraris, Violeta Manoukian, Héctor Olmos

Producción: Cecilia Camporeale, Tomás Manoukian

Comunicación: Ignacio Sánchez Durán

Administración y logística: Eliana Fiorito, Ariel Schafran

© Ediciones CICCUS | Bartolomé Mitre 4257 PB 3 | C1201ABC Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel. [54 11] 4981 6318 | ciccus@ciccus.org.ar | www.ciccus.org.ar

ÍNDICE

PRÓLOGO de Raúl Fornet-Betancourt		9
INTRODUCCIÓN de Estela Fernández Nadal		13
Primera Parte		
LA TRASCENDENCIA INMANENTE. TEOLOGÍA PROFANA Y CRÍTICA DE LA RAZÓN		
1. Espiritualidad de lo humano y espiritualidad del poder.		27
2. Contrarrevolución en el cielo.		42
3. Crítica de la razón utópica. Institucionalización y rebelión.		58
4. El sujeto y el reencantamiento del mundo: “Yo soy si tú eres”.		69
5. Coyuntura latinoamericana y mundial. El “pesimismo esperanzado”.		85

Segunda Parte

PESIMISMO Y ESPERANZA. TRAYECTORIA VITAL E INTELECTUAL DE FRANZ HINKELAMMERT

1. Infancia en la Alemania del nazismo y la guerra.		95
2. La posguerra: sobrevivientes, interrogantes y búsquedas.		102
3. Chile: investigación, militancia y exilio.		113
4. El triunfo del neoliberalismo: aplastamiento y resistencia del sujeto.		127
5. La ética del bien común: “asesinato es suicidio”.		154
ÍNDICE DE CONTENIDOS		185

PRÓLOGO

Franz Josef Hinkelammert no necesita ser presentado al público latinoamericano. Tanto su extensa e importante obra, así como la cantidad de estudios que se dedican desde hace ya mucho tiempo al análisis de sus planteamientos, lo destacan como uno de los pensadores contemporáneos más relevantes e influyentes en todo el ámbito latinoamericano, debiéndose decir también que es igualmente conocida la impronta de su obra, que trasciende las fronteras de América Latina. Tal como se ve, entre otras cosas, por la recepción de su trabajo en círculos de pensamiento crítico en varios países de otros continentes.

La presentación del autor no es, por tanto, la tarea que se impone como una necesidad para marcar el objetivo de este prólogo; una tarea que, por lo demás, excedería los límites de esta breve entrada al libro. Y decimos esto no sólo debido a la complejidad de la obra y personalidad de Franz Hinkelammert sino también porque, de hacerlo así, habría que presentar a los otros dos “coautores” de este libro, a saber, Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik. Por ello entendemos que la tarea de este prólogo, que bien visto no pasará de ser una nota introductoria para invitar a la lectura de este texto, debe atenerse más bien a una presentación del “asunto” que se trata en estas páginas.

Ateniéndonos, pues, a esto, empezamos por resaltar el dato al que acabamos de aludir: El libro trata del “asunto” Franz Josef

Hinkelammert; pero lo trata entre tres y como asunto de tres. El libro es fruto de entrevistas, es un diálogo o, si se prefiere, una “entrevista” de Franz Josef Hinkelammert con Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik en la que pasan “revista” a la vida y obra de Franz Josef Hinkelammert.

Pero acaso lo más notable, por ser justamente lo más difícil de lograr en entrevistas semejantes, densas y largas, es el hecho de que las preguntas no son un mero y simple interrogatorio erudito sino un arte de participación en lo que indagan y con quien se indaga. De suerte que entre preguntas y respuestas se va tejiendo un texto compartido, cargado de experiencias, ideas, intuiciones e hipótesis de trabajo y de acción, que apasiona con un itinerario en el que la amena forma coloquial se conjuga siempre con la reflexión seria y profunda.

Dicho lo anterior sobre el carácter o estilo del libro en general, creo que lo segundo que cabe destacar en este texto es la acertada periodización de lo que se podría llamar la biografía espiritual (en el sentido de espiritualidad de que se nos habla en estas conversaciones, como indicaremos luego) de Hinkelammert. Se distinguen cinco etapas que van desde la primera juventud hasta la madurez actual y en las que se subraya en cada una de ellas o se pone de marco referencial un acontecimiento histórico importante. Vistos en breve: el nazismo y / o la Segunda Guerra Mundial (para la primera etapa); la Guerra Fría (para la segunda etapa); los movimientos sociales y la emergencia de las dictaduras en América Latina (para la tercera etapa), los dos once de septiembre, el de 1973 y el del 2001 (para la cuarta etapa) y la caída del socialismo llamado “real” (para el inicio de la quinta y actual etapa).

Es en torno a esos acontecimientos contextuales e históricos que se va centrando el discurso sobre el desarrollo respectivo o, si se prefiere, que se va “conversando” la trayectoria intelectual de Hinkelammert, en el sentido literal de una “aventura” ante los desafíos que en cada momento se sentía que debían ser afrontados.

Es además a la luz de ese telón de fondo social, histórico, y político, que es al mismo tiempo marcadamente personal, que se va explicando cómo, por qué y cuándo se recurre a ciertos autores, es decir, que se va viendo el diálogo de Franz Hinkelammert con los pensadores que le han influido y / o con aquellos ante los que cree necesario tomar posición, aun cuando se vaya a contracorriente, como es el caso específico con Nietzsche.

Sin olvidar, por último, que esos acontecimientos son también el trasfondo que sirve para tratar y comprender la compleja relación de Hinkelammert con la academia y otras instituciones, lo mismo que su profundo sentido de la amistad en medio de las diferencias de juicio político.

Pero evidentemente en este recorrido se “conversan” también los temas centrales, las preocupaciones rectoras, las apuestas heurísticas, las incertidumbres, las esperanzas, etcétera, que han impulsado y mantienen vivo y abierto el quehacer intelectual de Hinkelammert.

Y es precisamente esto lo que merece ser subrayado en tercer lugar. El lector encontrará en este nivel temático del libro un repertorio sumamente denso, cuyos temas nacen en tensión dialéctica con el acontecer histórico del momento correspondiente.

Por nuestra parte nos permitimos en estas breves líneas introductorias llamar la atención de los lectores de manera especial sobre algunos pocos temas o preocupaciones que, al menos a nuestro parecer, acompañan a Franz Josef Hinkelammert desde muy temprano y que, en tal sentido, son como referencias de ubicación fundamental en su densa trayectoria intelectual. Aquí estaría, por ejemplo, la apuesta por aprender a leer lo real y la historia desde los débiles, la valoración del horizonte que abre el humanismo compartido por más allá de intereses demasiado particulares, la idea o el programa de recuperar la espiritualidad como experiencia fundante y constituyente de lo humano, la ética del sujeto en el contexto de la ley que mata, la economía para la vida o la convicción de la necesidad del reencantamiento del mundo sin caer en un optimismo sin base.

Por último se permitirá que destaquemos, aunque debería ser obvio, la sinceridad y claridad con que se nos ofrece esta “trayectoria vital e intelectual”, como la llaman los propios autores. Debería ser ello obvio, como decimos; pero bien sabemos con cuánta frecuencia se recurre a máscaras e incluso a las tergiversaciones para “adornar” el camino recorrido según los intereses de alguna tipología más a la moda.

Pero no es éste el caso en este diálogo que desde el principio al final “transparenta” con admirable consecuencia la historia y el presente del “asunto” que lo convocó. Por eso mi admiración y reconocimiento, esperando que el esfuerzo realizado sirva de ejemplo y pronto podamos contar con otros intentos semejantes al que hoy podemos leer en estas páginas.

Raúl Fornet-Betancourt
Aachen, 16 de agosto de 2011.

INTRODUCCIÓN

Este libro es la realización de lo que inicialmente fue un deseo casi íntimo y largamente acariciado: queríamos darnos el gusto, tanto Gustavo Silnik como yo, de encerrarnos una semana con Franz Hinkelammert para conversar sobre las principales tesis de su obra, plantearle nuestras dudas, observaciones, sugerencias; contarle nuestros próximos pasos y hacerlo partícipe de los mismos.

Sucedió empero que, a medida que el deseo se iba cumpliendo, ambos entrevistadores nos fuimos dando cuenta de que el resultado de ese encuentro con el maestro trascendía esos objetivos personales, y que el asunto iba adquiriendo un evidente interés general, filosófico y social, capaz de capturar a un público mucho más amplio que el pensado inicialmente: desde luego no solamente nuestro equipo de investigación en Mendoza, pero tampoco los compañeros del Grupo de Pensamiento Crítico¹, con sede en Costa Rica, ni el círculo más amplio de especialistas en pensamiento latinoamericano contemporáneo. A lo largo de estas conversaciones, el filósofo Franz Hinkelammert, observador reflexivo y crítico de la contemporaneidad y de sus raíces en la racionalidad moderna, se hizo presente con todo el brillo de su agudo y

¹ Sobre el Grupo de Pensamiento Crítico, su historia, programa y objetivos, puede verse en Internet la página <http://www.pensamientocritico.info/quienes-somos.html>

profundo pensamiento, y se mostró capaz de iluminar los senderos oscuros y tenebrosos, llenos de acechanzas y peligros, por los que transita hoy la humanidad. De allí que pensáramos que el público interesado en ver a través de los resplandores de esa luz era mucho más vasto que el especializado, y que alcanzaba a muchísimas personas, más o menos informadas sobre la problemática socio-ambiental actual, más o menos adiestradas en la lectura de textos filosóficos, que se interrogan sobre el horizonte de sentido del presente. Por eso hoy, mientras escribo esta introducción, imagino como posibles destinatarios a todos y todas los que conformamos un vasto “nosotros”, en el que confluyen quienes sentimos una misma preocupación, surgida de la toma de conciencia ante los referidos peligros, pero también la misma esperanza, sostenida en sabernos, a pesar de todo, (modestos pero posibles) actores de la historia. Este libro se dirige a ese “nosotros”, a ese amplio colectivo que comprende la necesidad de reorientar esta llamada “civilización” moderno-occidental por un cauce diferente al que ha sido trazado por minorías que, sin haber consultado a nadie, ya han decidido a favor del sistema y en contra de la continuidad de la vida.

Como es sobre todo a ese público amplio al que se dirige este libro, me permito dedicar la primera parte de esta introducción a reseñar la vida y obra del “asunto” (como dice Raúl Fonet-Betancourt en el Prólogo) que nos ocupa: el filósofo Franz Josef Hinkelammert. Se trata de una reseña, porque precisamente la segunda entrevista que forma parte de este libro tiene por objeto específico la indagación en las distintas etapas por las que atravesó su experiencia vital e intelectual. Sin embargo, creo que una breve síntesis puede resultar de utilidad para quienes conocen solo parcialmente su obra o su itinerario intelectual. En una segunda parte de esta introducción, haré referencia a las circunstancias que rodearon la realización de este libro, así como también a su estructura e importancia.

1. El economista filósofo y teólogo Franz Hinkelammert nació en Alemania en 1931. Doctor en Economía por la Universidad Libre de Berlín, Hinkelammert realizó su formación de posgrado en el *Instituto de Europa Oriental* de esa Universidad.

Al inicio de su carrera académica, el joven Hinkelammert –que había recibido en Berlín un intenso entrenamiento en la lectura de las fuentes clásicas del marxismo y en la investigación de las economías soviética y europea del Este– se interesó por desentrañar lo que, más allá del agnosticismo declarado de los dirigentes comunistas, él interpretaba como una teología implícita en la idea de la planificación socialista. Este descubrimiento despertó su interés por escudriñar la presencia del mismo tipo de ideologías en las economías occidentales. Una osada

comparación entre las proyecciones utópicas de ambos modelos, lo llevó a la sorprendente conclusión de que existían características análogas en la forma en que la teoría neoclásica concebía el equilibrio general y la manera en que los economistas soviéticos pensaban el comunismo.

Radicado en Santiago de Chile a partir de 1963, vivió en el país hermano durante los años de la experiencia de construcción del socialismo, liderada por Salvador Allende. Allí desempeñó una relevante labor académica: fue profesor de la Universidad Católica de Chile, del ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales) y miembro del CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Económica Nacional).

La experiencia vital y académica de su etapa chilena (1963-1973) fue sumamente importante en la trayectoria intelectual posterior de Hinkelammert. Esos años de profunda revulsión social y teórica, lo pusieron en contacto con una realidad diferente de la europea y la soviética, así como también con desarrollos teóricos no transitados en las academias del centro. En particular, Hinkelammert descubrió en Chile la Teología de la liberación y la Teoría de la dependencia. Desde entonces, forjó una mirada comprometida con América Latina, que no abandonaría nunca.

El terrorismo de Estado desatado a partir del golpe militar de 1973 lo obligó a regresar a Alemania, donde permaneció un par de años hasta instalarse primero provisoriamente en Honduras y luego, ya de forma definitiva, en Costa Rica, en 1976. Allí fundó el Departamento Ecuménico de Investigaciones, donde realizaría su trabajo durante treinta años.

A partir de la interrupción violenta del proceso democrático chileno, Hinkelammert centró sus análisis en la alianza entre libre mercado y dictaduras totalitarias. Su tesis plantea que, de la mano de Pinochet, Chile fue el laboratorio de la primera experiencia neoliberal, que luego se extendería por América Latina y por el mundo noratlántico. Igual que en Chile, en todas partes la ideología neoliberal se asociaba a una teología extremadamente violenta, dispuesta a justificar la matanza indiscriminada de militantes, estudiantes, artistas e intelectuales. Economía y teología volvían a darse la mano, mostrando las complejas relaciones de dominación que unían por entonces al cielo y a la tierra.

Esta línea de investigación desembocó en la recuperación de la categoría marxiana de fetichismo, a la que Hinkelammert interpretó como un fenómeno inherente a la naturaleza humana. Esta es finita y vulnerable, pero está, al mismo tiempo, atravesada por un anhelo de infinitud, que solo puede encontrar expresión a través de la creación de dispositivos abstractos. Como bien descubrió Marx, el mercado es

uno de tales mecanismos, pero no es el único. Otras objetivaciones de la actividad humana se separan del mismo modo de su productor y se autonomizan: tal sucede con el lenguaje, la ciencia, las leyes y, en definitiva, las instituciones. Todas ellas conforman un mundo de mediaciones abstractas, necesarias para la vida, pues nos permiten pensar y actuar en términos universales, esto es, más allá la experiencia humana directa. Sin embargo, esas inevitables mediaciones abstractas, creadas para permitir el desarrollo humano, tienden a independizarse del hombre y a someterlo; incluso, pueden convertirse en poderes que matan.

Frente a ellos, Hinkelammert sostiene prioridad de la vida como criterio primero y elemental de verdad y de racionalidad. Se trata de un criterio de alcance intersubjetivo, que encierra una comprensión del ser humano como una totalidad socio-natural, cuya supervivencia exige su integración con los demás hombres y con la naturaleza a través de la división social del trabajo y del metabolismo con el medio.

En el fondo del fenómeno del fetichismo, está la cuestión de la autonomización de la racionalidad formal y abstracta, la racionalidad de los medios, que se ha separado e independizado de la racionalidad material, de los fines, hasta el punto de suplantarla y subordinarla. Esta preeminencia atraviesa la estructura categorial de todas las ideologías políticas de la Modernidad y es la causa de sus derivaciones totalitarias, características del siglo XX.

La explicación de este fenómeno lleva a Hinkelammert a analizar el funcionamiento de las utopías, a las que concibe, igual que Kant, como ideas reguladoras de la razón. Así entendidas, las utopías constituyen el marco trascendental de condiciones de posibilidad de lo posible, pero son incongruentes con cualquier realización social o política efectiva. El problema radica, precisamente, en el olvido del carácter trascendental de las utopías, que origina una forma completamente contradictoria de relacionarse con lo imposible. Según la misma, las metas utópicas, imposibles en tanto superan los límites de la condición humana, devendrían posibles (realizables empíricamente) a partir de una aproximación asintótica proyectada al infinito.

El mito moderno del progreso es el sustrato sobre el que se levanta ese uso acrítico de la razón utópica. Como consecuencia del mismo, las utopías, en lugar de iluminar las posibilidades auténticamente efectivas, plantean metas tácticamente imposibles, en nombre de las cuales se prohíbe y combate cualquier crítica a la realidad presente, que pasa a considerarse como un momento necesario en el tránsito hacia la perfección final.

La crítica de la razón utópica de Hinkelammert reconoce a las utopías la capacidad de interpelar el proceso en curso, a fin de intervenirlo y transformarlo; pero, al mismo tiempo, plantea la necesidad

de reformular los proyectos sociales y políticos, entendiendo la acción política como una aproximación práctica a una utopía siempre sujeta a reformulación y nunca factible en términos empíricos.

A partir de los años noventa, tras la caída del muro de Berlín, el colapso del mundo socialista y el triunfo arrasador del capitalismo, Hinkelammert analiza las consecuencias sociales y culturales de la instalación de lo que llama la “lógica de la única alternativa”. Considera a la globalización como una estrategia de acumulación capitalista, que consigue avanzar e imponerse gracias a que se recubre de una particular “espiritualidad”. Ese entramado espiritual, que acompaña la estrategia de la globalización capitalista, posee, al igual que otras idealizaciones anteriores, el carácter de una utopía no sometida a crítica. El neoliberalismo retoma el mito del mercado como institución sacralizada, especie de divinidad despojada de carácter trascendente y convertida en un principio inmanente de funcionamiento perfecto, que realiza automáticamente el interés general. Se trata de una utopía, que, en nombre de la *Realpolitik*, demoniza todas las demás utopías y combate las formas de resistencia que se le oponen, socavando las posibilidades de frenar la irracionalidad por ella desencadenada y de evitar el suicidio colectivo de la humanidad.

Para Hinkelammert esa lógica destructora se manifiesta también en el nivel político. La absolutización de la relación mercantil no solo amenaza las bases de sustentación de la vida en todas sus formas; también, por la vía de la conformación de un poder económico mundial de carácter extraparlamentario y no sometido al control público –el poder de las burocracias privadas– ha socavado la misma democracia liberal, devenida en mero correlato político del mercado como institución económica.

Este problema no solo se plantea al interior de los Estados particulares. Por el contrario, hoy asistimos al “asalto del poder mundial”. Las mencionadas burocracias de las empresas de producción mundial no se contentan con la subordinación de las burocracias públicas y el control de los mercados nacionales, necesitan operar sin interferencias a nivel del mercado internacional. Para ello, el poder económico global requiere apoyarse en un poder político igualmente “global”: un imperio con el poder suficiente para aniquilar toda resistencia en cualquier parte del planeta.

Frente a esa amenaza, es necesario reelaborar el concepto de “democracia”, en el sentido de incorporar en ella la capacidad de intervenir los mercados a fin de someter los intereses de las burocracias privadas al interés primero de la vida.

Como un complemento de su crítica de la razón utópica, en sus trabajos más recientes Hinkelammert ha abordado la “crítica de la razón mítica”. A partir de la puesta en sospecha el concepto de “se-

cularización”, ha postulado la existencia de un continuidad histórica profunda entre Cristianismo y Modernidad y, en forma más específica, entre el capitalismo y las formas ortodoxas y represivas de la religiosidad cristiana. Sin el “acontecimiento Jesús”, eje de la matriz cristiana, no hubiera sido posible el hecho decisivo de la Modernidad, a saber, que *Dios se hiciera hombre*. Hay vasos comunicantes entre ambos momentos históricos, que permiten entender la sobrevivencia, bajo ropajes profanos, de antiguos resortes míticos que impulsan secretamente las dinámicas de la razón instrumental. A lo largo de todo el proceso, esos mitos han funcionado ambigüamente: muchas veces han justificado el aplastamiento del sujeto y legitimado su subordinación a los poderes de turno, pero también han servido (y pueden servir hoy) para la afirmación del sujeto frente a las instituciones.

La prioridad del sujeto, como fuente de resistencia que enfrenta a los productos del trabajo humano objetivados, y de la vida, como criterio material de verdad y racionalidad, hacen de Hinkelammert un pensador profundamente original, que postula un universalismo ético y político de carácter material y concreto, acorde a la condición del ser humano real, que está concreta y corporalmente unido a los otros seres humanos y a la naturaleza, a un punto tal que no puede vivir sin ellos. “Asesinato es suicidio” es el lema que condensa la concepción hinkelammertiana del sujeto: una compleja realidad intersubjetiva, de cuya emergencia y afirmación depende la vida, tanto de cada individuo como de la especie.

Alejado del DEI a partir de 2007, Franz Hinkelammert continúa actualmente su tarea de investigación y docencia en Costa Rica, donde mantiene vínculos institucionales con la Universidad Nacional Autónoma (UNA) de Heredia.

Esa universidad le otorgó en 2002 el Doctorado *Honoris Causa*, distinción que también recibió de la Universidad UniBrasil de Curitiba en 2005. En 2003, el Ministerio de Cultura de Costa Rica le entregó el Premio Nacional “Aquileo Echeverría”. En junio de 2006, fue galardonado con la Primera Edición del *Premio Libertador al Pensamiento Crítico*, que le fue entregado en Caracas por el Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Comandante Hugo Chávez Frías.

Entre las obras más importantes de Hinkelammert se encuentran las siguientes:

- *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970).
- *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970).
- *Las armas ideológicas de la muerte* (1977).
- *Crítica de la razón utópica* (1983).

- *Democracia y totalitarismo* (1987).
- *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995).
- *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto* (1996).
- *El grito del sujeto* (1998).
- *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio* (2003).
- *El sujeto y la ley* (2003).
- *Hacia una crítica de la razón mítica* (2007).
- *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana* (2001, Junto con Henry Mora).
- *Hacia una economía para la vida* (2005, 2008, 2009, Junto con Henry Mora).

2. Las entrevistas a Franz Hinkelammert, que reúne este libro, fueron tomadas por Gustavo Silnik y por mí, durante la semana del 13 al 17 de diciembre de 2010, en San José, Costa Rica. Con anterioridad, los tres habíamos participado en una reunión del Grupo de Pensamiento Crítico, espacio de discusión teórica que congrega regularmente a los discípulos y colaboradores de Hinkelammert residentes en Costa Rica, y en torno del cual procuramos coincidir también, cada dos años aproximadamente, los que estamos repartidos por distintos países de América Latina, con la propósito de dar continuidad al intercambio de ideas que llevamos adelante desde hace muchos años. En esta ocasión, la reunión había tenido lugar en la Universidad Autónoma Nacional de Heredia, bajo el auspicio de la Facultad de Ciencias Sociales y de su (por entonces) decano, el economista y colaborador de Franz Hinkelammert, Henry Mora. Allí habíamos debatido en torno a muchas de las cuestiones que aparecen en este trabajo, particularmente en su primera parte, esto es, las problemáticas del sujeto, su aplastamiento en el marco de la estrategia de globalización y la búsqueda de alternativas.

De manera que, al comenzar la tarea de entrevistar a Franz, los tres –él mismo, Gustavo y yo– veníamos de esa experiencia previa, sumamente interesante y motivadora, y estábamos todavía empapados del entusiasmo que había envuelto los diálogos y debates producidos en el seno de la reunión del Grupo.

Tal como lo habíamos previsto con anticipación, durante la semana en que nos reunimos diariamente para realizar las entrevistas, trabajamos intensamente, con un promedio de ocho horas por día, repartidas entre la mañana y la tarde, respetando la sagrada pausa para realizar una siesta reparadora. Franz, que por esos días se aproximaba

a su cumpleaños número ochenta, hizo gala todo el tiempo de un regocijo contagioso y de su excelente sentido del humor. Durante nuestra larga conversación trabajamos con alegría, disfrutando de la oportunidad de estar juntos, de poder conversar sin apuro y pensar entre los tres ese conjunto de cuestiones que nos apasionan. Para Gustavo y para mí fue una excelente ocasión para plantearle dudas o pedirle aclaraciones a Franz. En definitiva, aprovechamos al máximo –como si se tratara de un regalo que nos hacíamos a nosotros mismos– de esa formidable oportunidad de internarnos juntos en un laberinto de cuestiones teóricas y prácticas, que, por el hecho de que vivir alejados y de no poder coincidir, cada vez que quisiéramos, en el mismo espacio y tiempo, se van amontonando en nuestra cabeza o en un cuaderno, a la espera del próximo encuentro.

Me parece importante resaltar que fue en ese clima de amistad y algarabía –a riesgo de parecer exagerada diría incluso de felicidad– que se produjo el intercambio de ideas, el diálogo denso pero ameno, que recoge este libro. Además de las más de doce horas de grabación que dejó como resultado, cuando terminamos estábamos los tres inmensamente satisfechos con el trabajo realizado, sensación esta que se prolongó a lo largo de los meses que siguieron, cuando nos ocupamos de transcribir, seleccionar y editar las entrevistas.

En efecto, ya de regreso en Mendoza, comenzó la tarea, larga y compleja, de edición. En los primeros pasos, para la desgrabación, contamos con la ayuda de Noelia Giampaolletti y de Victoria Martínez Espínola; en las correcciones iniciales colaboraron Gabriel Liceaga y el mismo Gustavo; ya sobre el final del trabajo, Celia Torres realizó una revisión final de todo el material. A partir del primer texto en soporte papel, dimos comienzo con Franz Hinkelammert a un trabajo minucioso de corrección, a lo largo del cual fuimos ajustando y enriqueciendo el contenido de las entrevistas, en cada uno de los puntos en que a él o a mí nos pareció necesario o conveniente introducir ampliaciones o aclaraciones suyas, ya fuera para profundizar el tratamiento de los temas o para proponer significaciones que no resultaban suficientemente nítidas o clarificadoras en el intercambio verbal o en las primeras formulaciones del texto. Simultáneamente, me ocupé de introducir un aparato crítico, mínimo pero imprescindible, para poner al alcance de los lectores la información útil o importante acerca de la obra de Hinkelammert y del contexto en que la misma se fue produciendo, sí como también aquellas referencias intertextuales y notas aclaratorias que consideré pertinentes para la cabal comprensión de asuntos que, por sobreentendidos o muy conocidos para los interlocutores inmediatos de la entrevista, no tenían un desarrollo satisfactorio en la versión original de la misma. Por otra parte, todo el trabajo de edición se hizo

partiendo de la premisa de mejorar, sin intervenir groseramente, el español de Franz, que, como es sabido, no es su lengua materna, por lo cual el uso que hace del mismo, aunque sumamente fluido y vivaz, adolece de naturales limitaciones.

A lo largo del trabajo de edición –que estuvo supervisada en cada detalle por Franz Hinkelammert– siempre tuve como objetivo fundamental evitar que se desvaneciera ante la vista del lector el ambiente de entusiasmo y confraternidad en el que se realizó la entrevista, que es, además, el ambiente que genera espontáneamente él a su alrededor, y que hace tan gratificante el trabajo intelectual cerca suyo. Uno de los mayores logros del libro me parece que es el de haber podido transmitir el talante diáfano, distendido y jovial de estas conversaciones, desarrolladas en ese clima de confianza y de disfrute compartido, permanentemente sesgado por las manifestaciones del humor, siempre ácido y sarcástico, de Hinkelammert. Sobre este aspecto en especial, la edición del texto buscó preservar el recurso a las figuras retóricas de la ironía, el doble sentido, el juego de palabras; de allí que procuré transmitir la forma singular en que él maneja esos recursos, dentro de una forma de naturalidad que nunca da pie a la ofensa o al trato hiriente. Por el contrario, ese humor sutil y fino, siempre se desarrolla dentro de la atmósfera espiritual que genera su temperamento apacible y afectuoso. Es un humor ácido y, sin embargo, inocente, concesivo, respetuoso, que resalta como un aspecto más de la manifiesta bondad y bonhomía, que son, según pienso, los rasgos más reconocibles y entrañables de la extraordinaria personalidad de Franz Hinkelammert.

Este estilo de nuestro filósofo es lo que se ha procurado resguardar a pesar de las intervenciones que, siempre autorizadas y supervisadas por él, se han realizado en la charla original que dio inicio a este libro. De allí que, en numerosas ocasiones, he dejado la inscripción “risas” para ubicar al lector desprevenido en el contexto humorístico o irónico en que se hace un comentario o directamente una broma.

En lo que respecta a la estructura del libro, el mismo está organizado en dos entrevistas, que responden al orden real en que se desarrollaron los encuentros con Hinkelammert en diciembre de 2010. La primera, que hemos titulado “La trascendencia inmanente. Teología profana y crítica de la razón”, es un diálogo entablado en torno a las preocupaciones actuales, tal como han sido volcadas en los trabajos recientes de Hinkelammert. El eje articulador de estas preocupaciones es la caracterización de la época actual como Modernidad *in extremis*, en la que, sobre la base de la estrategia de acumulación global del capital, se han desarrollado, hasta límites difícilmente concebibles poco tiempo atrás, mecanismos de deshumanización de la sociedad y de destrucción de la naturaleza; todo ello acompañado de formas de

espiritualidad negadoras de la vida y del sujeto, que no son en absoluto ajenas a otras expresiones ideológicas modernas, siempre justificatorias de la preeminencia de los poderes sobre el ser humano, pero que alcanzan hoy formulaciones inauditas de un fundamentalismo y una intolerancia radicales.

La segunda entrevista –“Pesimismo y esperanza. Trayectoria vital e intelectual de Franz Hinkelammert”– fue realizada con el objeto de presentar una periodización del pensamiento y de la vida del filósofo, en la que veníamos trabajando en el marco del proyecto de investigación que llevamos a cabo en Mendoza con un grupo de docentes, graduados y estudiantes de la Universidad Nacional de Cuyo². Nos interesaba particularmente someter ese esbozo de periodización a la mirada del propio entrevistado, a fin de que su evaluación sobre ella nos abriera un camino para indagar y recoger la interpretación y valoración que él hace, desde el presente, de toda su trayectoria vital e intelectual, y muy particularmente de su filosofía, producida a lo largo de más medio siglo, en permanente diálogo con el contexto y, por ello mismo, jalónada por los sucesos históricos que conmocionaron la segunda mitad del siglo pasado y la primera década del actual. Pues, como podrá apreciarse a continuación, el de Hinkelammert es un recorrido que ha atravesado numerosas inflexiones históricas y ha debido dar cuenta reflexivamente de todas ellas; sin embargo, y paradójicamente, muestra una continuidad y una persistencia, en torno a ciertas preguntas fundamentales, ciertamente sorprendente.

Quiero cerrar esta introducción proponiendo al lector la interpretación del valor especial que, desde mi modesto punto de vista, tiene este pequeño libro. Quienes hemos tenido la oportunidad de conocer profundamente el pensamiento de Hinkelammert sabemos que, a pesar de la difusión que su obra está alcanzado en determinados círculos de pensamiento y del creciente reconocimiento de que es objeto, se trata de un filósofo que permanece desconocido en muchos sentidos. Este libro proporciona –al menos así lo espero– la punta del hilo que permite, tirando de él, descubrir al filósofo oculto. Oculto, en este caso, no porque él busque ocultarse o le guste jugar a las escondidas. Más bien de lo que se trata es de un persistente malentendido que rodea a

2 Entre otros integrantes, a lo largo de los últimos años han participado y/o continúan participando en nuestro equipo de trabajo, los siguientes investigadores: Gustavo Silnik, Mercedes Molina Galarza, Gabriel Liceaga, Daniel Rossi, Victoria Martínez Espínola, Manuel Cuervo Sola, Guillermo Barón, Macarena Randis, Nazareno Bravo, Celia Torres, Alba Vega, Claudia Yarza y Vilma Verdaguer. Actualmente, el proyecto de investigación que está en curso, bajo mi dirección, tiene por tema “La confluencia de ética y economía en el pensamiento de Franz Hinkelammert. Crítica de la racionalidad tardo-moderna y discusión de las condiciones de posibilidad de alternativas”, y está radicado en la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado (SeCTyP) de la Universidad Nacional de Cuyo.

la obra y a la personalidad de Hinkelammert, generado por la singularidad de su pensamiento; un malentendido que, de modo directo y sin tapujos, hemos intentado atacar desde el inicio. Nos referimos a que los textos de Hinkelammert –leídos, visitados y revisitados por estudiosos interesados en producir una crítica en sentido emancipatorio, capaz de abrir una brecha a través de los callejones sin salida en los que nos mantiene encerrados el sistema mundial actual– siguen siendo poco comprendidos. Y la razón profunda de esa falta de comprensión está, desde mi perspectiva, en las dificultades que se enfrenta a la hora de “encasillar”, en ubicar, al filósofo en cuestión. Hinkelammert es, para una buena parte de los intelectuales de la izquierda tradicional –generalmente atea, o, como mínimo, agnóstica, y obviamente hostil a cualquier forma de religiosidad, incluso si se presenta y define a sí misma como “revolucionaria”– un teólogo en el sentido habitual, o, aún peor, un representante de la Iglesia Católica o del ecumenismo cristiano, sospechoso por tanto de mantener vínculos con los intereses “demasiado humanos” del clero, sus instituciones, sus aliados y allegados. Y, correlativamente, en la otra punta del abanico del “progresismo” intelectual, conformado por interlocutores cercanos a la Teología de la liberación o al movimiento de sacerdotes y laicos que adhieren a “la opción por los pobres”, Hinkelammert es considerado como un marxista encubierto –o, peor aún, como un infiltrado–, que procura suplantar el amor al prójimo predicado por Jesús por una “fe antropológica”, colocando al ser humano en el lugar que le corresponde a Dios por derecho propio.

Y lo cierto es que Hinkelammert, como en otras varias encrucijadas en las que se plantean posiciones igualmente opuestas y excluyentes, no es ni lo uno ni lo otro. Es un filósofo de una envergadura y una densidad teórica rara vez alcanzada, incluso si consideramos los exponentes más destacados de la filosofía occidental actual, que si no ha obtenido la difusión que merece ni ha sido comprendido en su verdadera dimensión es porque se trata de un autor que escribe en español y que vive, desde hace cincuenta años, en América Latina. Hinkelammert no es un marxista secretamente escondido en las filas de los intelectuales de la Iglesia ni un espíritu religioso, introducido furtivamente y camuflado en el campo del marxismo académico; es un filósofo que, como muy pocos, ha elaborado una interpretación de la Modernidad, y particularmente de la Modernidad tardo-capitalista actual, en la que se desnudan tanto sus deudas y sus continuidades con modalidades de la existencia humana premodernas, como su específica y moralmente ambigua capacidad de cambio y novedad. La comprensión de lo primero y de lo segundo (las continuidades y rupturas de la Modernidad con la Cristiandad, entre otras cosas) exige una revisión radical del concepto de secularización, a fin de permitirnos captar la pervivencia de una

mitología tan antigua como resistente, que, con nuevos envoltorios, proporcionados por ideologías profanas, mantiene vivos todos los lugares comunes de una espiritualidad sacrificial e inhumana, supuestamente desplazada de la escena moderna por la razón y la ciencia, así como conserva intacto el mismo desprecio –atribuido a Dios en el cielo para poder ser ejercitado a diario en este mundo– por el cuerpo y la vida del ser humano y de la naturaleza.

De allí el título de este libro: *Teología profana y pensamiento crítico*. Un análisis penetrante y sin concesiones sobre las divinidades que pueblan nuestra sociedad secularizada y sobre los mitos que justifican la obediencia a su lógica “racional”; un análisis necesario, en tanto es la base sobre la que tiene que levantarse hoy un pensamiento que aspira a ser crítico, en el sentido emancipatorio en que Hinkelammert entiende ese término: una crítica que, frente al discurso hegemónico que predica la necesidad de salvar el mercado y de someternos a la ley de la oferta y la demanda, se lleva adelante en función de la sobrevivencia de la humanidad, en tanto condición de posibilidad de la conservación de las fuentes de toda riqueza (la naturaleza y el ser humano), amenazadas hoy por la absolutización del mercado.

Ahora bien, esta crítica emancipadora supone que, más allá del cálculo y la eficiencia fragmentarios que predominan en el mundo en el que estamos inmersos, somos todavía capaces de relacionarnos con la totalidad, entendida como un sistema interdependiente, que alcanza a todas las generaciones humanas y a la naturaleza; una totalidad interdependiente que es imposible de ser abarcada por nosotros, que no podemos conocer en sus detalles, ni calcular, pero que nos revela determinados valores. Son valores que no se deducen del cálculo sino que son previos a él, y que, en la medida en que se nos hacen presentes, nos hacen entender su absoluta necesidad. Pues sin ellos no es posible preservar ni siquiera el espacio limitado en el cual podemos tomar decisiones en base al cálculo. Son los valores del reconocimiento mutuo entre seres humanos, cuya vida genérica es condición de posibilidad de la vida individual, y de la propia naturaleza, con quien tenemos la misma relación.

Esa es la espiritualidad de lo humano, de la que habla Hinkelammert en las páginas siguientes. Su importancia es evidente: no es posible pensar una alternativa a la estrategia de globalización a partir del cálculo de utilidad y sobre la base de la espiritualidad del poder que le es propia, que está conduciendo el mundo a la catástrofe anunciada por Walter Benjamin. Para abrir una alternativa, es necesario contar con el resurgimiento y fortalecimiento del sujeto –el sujeto aplastado, reprimido, pero que, a pesar de todo, resiste y todavía grita–. Solo el sujeto puede levantarse y frenar la “fuerza compulsiva de los he-

chos” que nos lleva al desastre. Pero esa emergencia subjetiva necesita alimentarse de una espiritualidad de signo opuesto a la hegemónica; para ello, debe recuperar los grandes mitos de liberación que forjó la humanidad a lo largo de su historia y, particularmente, en los siglos XIX y XX, frente a los mitos del sistema de dominación (mano invisible del mercado, progreso, desarrollo, crecimiento). Pero además, solo es posible recuperar esas grandes utopías de emancipación (anarquistas, socialistas, comunistas) si se las somete a una crítica fundamental que muestre que las imágenes de plenitud de una sociedad libre, justa, solidaria y reconciliada con la naturaleza, constituyen mitos trascendentales y no metas posibles de la acción instrumental medio-fin. Por tanto, son mitos imposibles, que presentan un horizonte no disponible desde el punto de vista empírico; sin embargo, son totalmente necesarios, y solo recuperando la espiritualidad que contienen y movilizan será posible alimentar el resurgimiento del sujeto que pueda pensar alternativas posibles y actuar en esa dirección.

Ante este planteamiento, la cuestión de si Dios existe o no, además de constituir un asunto de índole metafísica, que escapa a los intereses de una filosofía política y práctica como la de Hinkelammert, (y en términos más amplios, a la posibilidad humana de respuesta cierta), carece absolutamente de importancia. En cambio, sí resulta sumamente interesante discernir si los dioses efectivamente operantes en la vida social humana, sean de carácter celeste o terreno –y seamos o no, como individuos, conscientes de su poder–, son verdaderos o falsos según el criterio propuesto por Marx. Esto es, su falsedad quedará al descubierto cuando quien actúa en su nombre legitima que el ser humano sea “humillado, abandonado y despreciable”; en cambio, su verdad saltará a la luz cuando, a través de ellos o en su nombre, se coloque al ser humano en el lugar de “ser supremo”. Porque ninguna institución o cosa –se llame capital, mercado, dinero, contrato o ley– es superior a la vida humana y a la vida de la naturaleza –que es condición de posibilidad de la reproducción de la vida de todos y todas–, y, en consecuencia, por encima del ser humano no puede haber ningún otro Dios. Y esto es algo básico, en lo que tenemos que ponernos de acuerdo, tanto ateos como creyentes, si queremos preservar la vida en este planeta.

De manera que, si se quiere, este libro habla de Dios; dicho esto, sin embargo, sería una argucia no advertir que lo hace de una manera bastante singular y, en todo caso, muy diferente de aquellas a las que estamos habituados.

Estela Fernández Nadal
Mendoza, 22 de febrero de 2012

Primera parte

LA TRASCENDENCIA INMANENTE TEOLOGÍA PROFANA Y CRÍTICA DE LA RAZÓN

1. ESPIRITUALIDAD DE LO HUMANO Y ESPIRITUALIDAD DEL PODER

Gustavo David Silnik: Queremos comenzar por algo vinculado a lo que tú propones como recuperación del programa de la crítica de la religión, que Marx enunció y que el marxismo posterior habría abandonado². En distintos autores contemporáneos se da cierta recuperación, una presencia renovada, de la discusión teológica, particularmente a partir de Pablo de Tarso. Es como si la teología, simbolizada en la primera *Tesis* de Walter Benjamin por aquel ena-

² Karl Marx sostiene que: “es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas” (*El Capital*. I. México, F. C. E., 1966, 303). A partir de allí, Hinkelammert considera que Marx transformó su crítica a la religión en un verdadero método de análisis, más precisamente el “único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico” (ibídem). Este método, consistente en un “análisis de las divinizaciones a partir de la vida real”, que permitiría “analizar los dioses y discernirlos”, no fue apreciado como tal por sus continuadores. Dice al respecto Hinkelammert: “Se trata de algo para lo cual Marx esbozó todo un programa de investigación, que lamentablemente no ha sido atendido ni proseguido suficientemente en la tradición marxista. Es un método que permite entender, criticar y evaluar. Por supuesto hace falta analizar de esta manera los dioses de Bush, de Reagan o de Hitler, y su enorme funcionalidad en la política. Pero igualmente permite analizar los diversos ateísmos y discernirlos. Eso vale igualmente para el ateísmo estalinista, que de ninguna manera viene de Marx, sino de la vida real del socialismo soviético y hay que analizarlo como tal”; en Franz Joseph Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*. Costa Rica, San José, Arlequín, 2007, 23-24 (Nota de los autores, en adelante:N. A.).

no jorobado y feo, que debía permanecer oculto, hubiera salido afuera y se mostrara abiertamente³. ¿Compartes esa visión, y, en tal caso, a qué atribuyes esa presencia de la discusión teológica que vemos hoy?

Franz Josef Hinkelammert: Primero diría que no es tanto una discusión teológica, sino una discusión de algunas tesis que aparecen también en la teología. Yo no me considero teólogo. El problema que tú señalas, para mí es más bien un problema de espiritualidad. La espiritualidad nunca puede ser, en su raíz, de una religiosidad específica, sino que es humana. La realidad humana tiene una dimensión espiritual, y la tiene como tal. Las religiones aparecen interpretando esta espiritualidad de lo humano. Juan Luis Segundo habla de “fe antropológica”. Creo que hay algunos problemas en la manera en cómo la concibe, pero el concepto de “fe antropológica” es válido, señala algo que es muy cierto. También en la teología alemana, por ejemplo en Karl Barth y en Dietrich Bonhoeffer, el cristianismo no es religión, es una fe. Pero si es una fe y no es religión, no puede limitarse al cristianismo; es humana, tiene que ser necesariamente humana. Ahora bien, tampoco es de por sí la negación de la religión, sino que establece un criterio de verdad sobre la religión: este criterio es la fe. Una fe antropológica, humana. Entonces a un ateo lo alcanza igual, porque participa de la misma espiritualidad, que arraiga en el ser humano. Claro, un ateo no la experimenta en términos religiosos, pero, como ser humano, se encuentra frente a la misma espiritualidad, puede negarla o aceptarla, pero se enfrenta de algún modo a ella. Eso es lo que pienso. La he encontrado en los surrealistas, aunque su espiritualidad es más bien estética; yo creo que eso es una limitación. Pero de todas maneras está la idea de que lo maravilloso es humano, no se reduce a la religión de por sí.

Estela Fernández Nadal: Franz, cuando hablas de religión, siempre empiezas aclarando que tú no eres religioso, y enseguida pones como ejemplo los símbolos del nacionalismo, los himnos patrios. ¿A qué te refieres exactamente con el término “religión”?

F. J. H.: Exactamente a eso. Esa es una idea que yo tomé de la crítica al nazismo, tal como yo lo recuerdo. Eso es religión, que muchas veces puede ser una religión “civil”. Yo no quiero ser religioso, rechazo eso.

³ Walter Benjamin, “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Ensayos*, Tomo I. Madrid, Editora Nacional, 2002, 107-127.

Por eso, para mí, decir “es un beato” es algo negativo. Yo distingo entre religión y espiritualidad. En este sentido es que señalo el concepto de “fe antropológica” de Juan Luis Segundo, entre otros. La espiritualidad es un fenómeno antropológico, una forma de lo humano; no es esencialmente religiosa.

E. F. N.: ¿La religión sería una forma particular de esa espiritualidad, pero que estaría ligada a los afectos, a los sentimientos de adhesión a un grupo, de devoción?

F. J. H.: Sí, a los afectos, a los sentimientos de adhesión. Y muchas veces de sometimiento: “Dios es grande y yo soy pequeño”, etcétera. Todo eso es lo que aparece con la religión. Y con ella aparece además el problema de la institucionalización en iglesias, que implica una transformación muy profunda.

E. F. N.: ¿En iglesias y en grupos de otro tipo, en partidos políticos, por ejemplo?

F. J. H.: También, y por eso digo que el nazismo ha sido una religión y una religión fatal. Yo mantengo este escepticismo respecto de la religión. Por eso es que rescato la interpretación del Cristianismo como el momento en el que “Dios se hizo humano”, algo que realmente, a mi entender, es la base de la Modernidad. Dios no se hizo cristiano, sino humano. ¿Qué significa eso?, significa: la espiritualidad es humana. Es decir, a partir de lo humano se descubre lo espiritual, aunque luego sea canalizado en términos religiosos, pero siempre por debajo hay una espiritualidad que, en sí misma, no es religiosa, es secular. El mundo secular desarrolla una espiritualidad porque es algo que hace a lo humano como tal.

E. F. N.: Este concepto tuyo de “secularización”, ciertamente peculiar, ¿se relaciona con lo que tú llamas “trascendencia inmanente”?

F. J. H.: Claro, la trascendencia inmanente de Dios está expresada en la idea de que Dios se hizo hombre, y entonces de repente el criterio sobre Dios es *lo humano*. Dios no es el criterio para lo humano, sino que lo humano es ahora el criterio para Dios.

G. D. S.: Por eso el tema que atraviesa toda la Modernidad, que tú llamas “el hilo de Ariadna”⁴, es “Dios se hizo hombre”, es el sujeto.

F. J. H.: Sí, Dios se hizo hombre, hombre en general, sin una referencia particular a un credo, un pueblo, un grupo particular. Yo creo que se hizo hombre ya en el momento de Adán y Eva, desde siempre. Pero eso se transforma en algo reflexionado en el cristianismo. Es un problema que yo encontré en uno de los teólogos de la Edad Media, que dice Dios se hizo hombre y sin embargo siempre lo ha sido. Es el Maestro Eckhart, que es muy herético. Lo condenaron después, pero murió antes de ser condenado, entonces no lo pudieron quemar.

E. F. N.: Definida la religiosidad en los términos en que lo has hecho, ¿qué sería exactamente la teología?, ¿un discurso racional sobre Dios, sobre el hombre?

F. J. H.: Quien habla sobre el cielo habla en términos celestes sobre la tierra y eso ha sido siempre así. Pero ahí viene la represión. Los primeros cristianos hablan de la tierra, pero eso es borrado enseguida por la ortodoxia cristiana: “Jesús es Dios, pero nosotros no”. Y entonces Jesús es divinizado, pasa a ser una persona de la Trinidad y todo eso. Sin embargo, no pueden ocultar totalmente que hay una espiritualidad que no es religiosa.

E. F. N.: Tú, ¿no te consideras teólogo?

F. J. H.: Claro, no lo soy en el sentido habitual, de los teólogos que hablan para teólogos.

G. D. S.: ¿Pero podrías considerarte un teólogo que habla de espiritualidad, en términos antropológicos y no religiosos?

F. J. H.: Sí, yo creo que se puede llamar teología lo que yo hago, pero entonces no es de una iglesia, no es de una institución, ni de una religión. Es una reflexión sobre lo humano, eso es lo que me interesa.

⁴ Cfr. Franz J. Hinkelammert, “Prólogo: Se abre el laberinto”, en *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, ed. cit., 11-16.

G. D. S.: En torno al concepto de espiritualidad, ¿no aparece también, en esta etapa de la globalización neoliberal, una espiritualidad antihumana que, a su manera, es ecuménica, de un ecumenismo de la opresión, y que trasciende las distintas formas religiosas?

F. J. H.: Sí, la derecha tiene este concepto de una espiritualidad del poder completamente ecuménica, y cuando digo “ecuménica” incluyo a todos, también a los ateos. Tú ves esta espiritualidad hoy. Claro, en los Estados Unidos se forma a partir de los fundamentalistas cristianos, en buena parte, pero rebasa completamente eso. Es una expresión de la Modernidad, en la medida en que se basa en la convicción de que lo humano –y, en este caso, su opuesto, lo antihumano– es el criterio de lo divino: no se entrega la espiritualidad humana a la apropiación privada de ninguna cultura ni de ninguna iglesia, sino que cada iglesia (o partido, o institución) tiene que ajustarse a esta espiritualidad. Pienso que este procedimiento ocurre por lo menos desde la Modernidad, aunque seguramente se venía preparando desde antes. Si ves los grandes teólogos de la Edad Media, siempre insisten en que de la razón humana se puede derivar lo que dice la fe. Todo el tiempo está presente eso, desde San Agustín, incluso más atrás, hasta en el propio Pablo de Tarso.

Pero en la Modernidad el criterio de discernimiento ético, político, etcétera, que legitimará en adelante la conducta individual, las formas de vida social, etcétera, pasa a ser el ser humano. Es una herencia del Cristianismo, algo que ya está allí, pero ahora alcanza plena madurez y conciencia. El criterio de lo divino se hace definitivamente humano. Ahora bien, también antihumano, como resultado de su inversión. Lo que sea lo “humano” mismo puede volverse lo contrario, tiene una ambigüedad inherente que permite siempre interpretaciones opuestas, pero siempre remiten al ser humano como criterio decisivo. Lo bueno, lo justo, lo verdadero, etcétera, no se someten más al dictamen de la teología, y ese cambio se prepara ya en la Edad Media: la Edad Media es la revolución cultural que, a mi entender, lleva a la Modernidad.

G. D. S.: Sin embargo, las formas actuales de la espiritualidad del poder exhiben rasgos particularmente inquietantes y aparentemente novedosos. Estoy pensando, por ejemplo, en las fotos de Abu Ghraib, de soldados sonrientes junto a sus víctimas. También está el caso de una soldado israelí, una mujer soldado que en su *facebook* había subido fotos en las que posaba junto a prisioneros palestinos encapuchados, atados, encadenados. Ella se sorprendió ante

las críticas que recibió, no percibía haber hecho nada cuestionable. Me gustaría saber si tú estableces alguna relación entre esa modalidad tan desembozada, naturalizada, del ejercicio de la tortura, e incluso de exterminio, y otras formas históricas.

Por una parte pienso en la quema de herejes en Edad Media o de las brujas en los albores de la Modernidad. En estos casos a los condenados se les prendía fuego en público y ni siquiera se trataba de conseguir información, sino de salvar su alma; la tortura tenía una significación mística.

Por otra parte, también podría compararse con las violaciones gravísimas a los derechos humanos cometidas por las dictaduras de seguridad nacional en el cono Sur, en los años setenta, donde todo eso se negaba, se ocultaba. También en el caso de la Shoah, el genocidio también se ocultaba, incluso hay una corriente negacionista que dice que el Holocausto no existió, que es un “invento de los judíos”.

En comparación con esas situaciones, el asunto parece haber cambiado. Ahora se hace en forma explícita, se muestra; Bush mismo ha dicho: “Hay que torturar de esta manera y no de otra”. ¿Qué opinas al respecto?, ¿cómo se explica la transformación de esas prácticas?

F. J. H.: Sí, en los sesenta y setenta se escondía y se negaba. Sin embargo, yo recuerdo que en tiempos de Pinochet en Chile siempre se daba a publicidad la tortura por la vía de desmentidos. Se desmentía que hubiera fusilamientos, tortura, etcétera. Evidentemente era la manera de hacer presente eso, porque la gente sabía que los desmentidos eran falsos, que eran mentiras. Pero ¿por qué lo desmentían? Para que se supiera, sin tener que decir que efectivamente lo hacían. Decían lo que hacían, desmintiéndolo.

Es cierto que hoy con Bush surge esta modalidad de discutir abiertamente los métodos de tortura. ¿Cómo sucede esto? Mira, creo que una clave la da Hannah Arendt. Cuando ella habla de la “banalidad del mal”, dice dos cosas diferentes: una cosa es que es gente normal la que hace eso. Pero lo otro que transmite es que eso es una cosa banal, entonces ¿por qué no? La cosa misma es banal. Esto resulta de la banalización radical del mundo mismo. El mal “banal” se comete frente a un mundo al cual se ve como un mundo banal. No solamente el mal es banal, al propio mundo se ve como un mundo banal cuando se comete el crimen banal.

Tengo unas citas sobre esto, que vienen muy al caso. Fíjate, la primera es de Wittgenstein; él describe el mundo banal como el mundo real, del cual no hay escape. Dice:

Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro: tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético, no incluiría nada que implicara lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales [...]. Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra⁵.

Si se ve el mundo así, no hay tampoco ninguna diferencia entre Auschwitz y la caída de una piedra. Toda la filosofía analítica reduce el mundo a esta banalidad. Es filosofía de la banalidad del mundo. Obviamente, el mal, como banal, presupone esta visión del mundo como un mundo banal.

Heidegger hace una descripción muy parecida. Dice:

La agricultura hoy es industria motorizada de alimentación, en su esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y provocación del hambre en países, lo mismo que la producción de bombas de hidrógeno⁶.

A diferencia de Wittgenstein, Heidegger lo dice con cierto horror, aun-

5 Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*. Buenos Aires, Paidós, 1989, 36-37.

6 Citado en W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*. Freiburg, 1985, 25; cit. en Víctor Fariás, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (prólogo de Jürgen Habermas). Fráncfort, Fischer, 1989, 376.

que el contenido es el mismo. Heidegger ha sido muchas veces criticado por estas palabras; sin embargo, nunca he visto una crítica a Wittgenstein, cuando, de hecho, dice lo mismo.

E. F. N.: ¿Esta mirada banalizadora del mundo, es lo que no está presente en los dos ejemplos que mencionó Gustavo, correspondientes a épocas no modernas o no plenamente modernas: la persecución de herejes y de brujas?

F. J. H.: Claro. La caza de herejes y la quema de brujas son formas de sacrificios humanos: eso es violencia sagrada, no es banal. Los ejecutores saben del crimen que cometen y solamente dándole un carácter sacro son capaces de cometerlo. Ahí están los curas y se canta el Tedeum, y se quema. No hay banalidad.

Por supuesto que es curioso que estos que hacen eso vengan a América a partir de 1492 y se horroricen frente a los sacrificios humanos, que ellos practicaban en casa y que iban a seguir practicando en América. Pero, independientemente de eso, era violencia sagrada; en cambio hoy la violencia es banal. Creo que con la Modernidad, y especialmente en el siglo xx, se produce un cambio. Y Hannah Arendt se da cuenta, pero, a la vez, la caracterización de “banal” refuerza esa insignificancia, esa banalidad. Hoy esa misma maldad se ha generalizado y banalizado; no tiene un significado fuerte. ¿Cómo se justifica? Por la razón de utilidad: como dijera el General Jacques Massu⁷: “La tortura es útil, por tanto, es necesaria”. Lo que es útil es necesario. Y además es banal, por eso la destrucción de la naturaleza y del otro ser humano no es relevante, no merece demasiada atención. La misma disponibilidad (estar disponible en tanto objeto), y por tanto la banalidad del mundo, es simplemente la otra cara de la reducción de la acción humana “racional” a la acción calculada por el cálculo de la utilidad propia.

G. D. S.: Volviendo a la comparación de esas formas de banalidad del mal, es decir, de las formas plenamente “modernas” que estamos comparando, ¿por qué crees que, durante las dictaduras de los años setenta en América Latina, la desaparición de personas,

⁷ General de paracaidistas francés enviado por el gobierno de su país para luchar contra el FLN en la Guerra de Argelia(N. A.).

la tortura sistemática de los presos políticos, etcétera, se hacían a escondidas, aunque se pusiera de manifiesto bajo la forma del desmentido oficial? En cambio hoy es violencia explícita, casi obscena.

F. J. H.: Sí, ahí hay un cambio. Está relacionado con el tremendo impacto del Holocausto, que fue enorme y como consecuencia aparece la Declaración de la ONU de los Derechos Humanos. Difícil pensar esa Declaración sin el impacto del Holocausto, porque fue realmente una situación extrema. Entonces, en las décadas inmediatamente posteriores, había una cierta seriedad al hablar de derechos humanos. Pero eso se va resquebrajando paulatinamente a lo largo de la guerra fría, y se quiebra en los años setenta; los derechos humanos son ahora reinterpretados completamente. En esa reinterpretación ejerce influencia la teoría del *rational choice*, en Estados Unidos, y también el concepto de “capital humano”, de Gary Becker. Los derechos humanos son transformados en derechos de propiedad, todo es derecho de propiedad. Si te torturan, intervienen en tu propiedad que es tu cuerpo. El mismo argumento que sirve para expropiar un terreno, porque es necesario hacer una carretera, se aplica a los seres humanos: se puede expropiar el cuerpo si las circunstancias lo hacen necesario, entonces todos los derechos humanos se transforman en puro cálculo de utilidad propia. Es esta *rational choice*, que transforma el mismo mundo de una manera tal que se lo ve como mundo banal. Es el mundo visto como campo de una acción humana reducida al criterio de la maximización de la utilidad propia⁸.

E. F. N.: Eso ¿desde cuándo sería así?

F. J. H.: Comienza en los años setenta, con las dictaduras de seguridad nacional en América Latina. Pero alcanza una dimensión mundial después de los ataques a las torres gemelas, en septiembre de 2001. A partir de ahí se despliega una forma de violencia de puro aniquilamiento. Es un retorno de Auschwitz: la banalidad del mal y la demonización del otro como malvado intrínseco. Todo eso se viene preparando desde antes, puede verse en los años ochenta, sobre todo con Reagan, cuando declara “el comunismo es un cáncer”; pero realmente pienso que se muestra en toda su amplitud con la guerra antiterrorista actual. A partir del 11 de septiembre de 2001 ya no hay consideración de nada.

⁸ Es lo que, en términos más extremos, hace Gary Becker, en *The Economic Approach to Human Behaviour*. Chicago, University of Chicago Press, 1976. Con eso se hizo merecedor del premio *Nobel* de economía en 1992 (Nota de Franz. J. Hinkelammert; en adelante: N. A.).

Por eso hoy no es posible hablar de paz, no es posible que esos grupos comprendan la necesidad de la paz. En los años setenta e incluso ochenta, en Centroamérica todavía era posible llegar a acuerdos de paz. Pero luego, si pensamos en Colombia, por ejemplo -la Colombia reciente, durante la presidencia de Uribe-, eso cambió radicalmente: los que abogaban por la paz no eran escuchados y estaban en una situación de extremo peligro, por querer establecer la paz con seres humanos que no son considerados humanos. A la senadora Piedad Córdoba⁹, el presidente Uribe quería aniquilarla, y con ella a todo el grupo que la acompaña. En ese tipo de contexto, el consenso no tiene sentido: hay que aniquilar al otro.

G. D. S.: Esa reinterpretación de los derechos humanos que comienza a partir de los años setenta, después de algunas décadas marcadas por el impacto del Holocausto, y que se profundiza con el segundo 11 de septiembre¹⁰, ¿podría considerarse el fundamento profundo de la nueva espiritualidad de la que estabamos hablando?

F. J. H.: Sí, es una anti-espiritualidad, una espiritualidad del poder, que señala la existencia del Reino del mal contra el que se debe luchar, y que declara a determinados Estados como miembros del “Eje del Mal”. Ahí están Irán, Irak, Afganistán, Yemen, Somalia, Corea del Norte, Cuba, están intentando incluir a Venezuela, y a veces señalan también a China y Rusia. Ese es un mundo de locura que se está levantando, basado en el exterminio permanente. Siempre están exterminando. En toda la historia humana hay exterminio, pero el exterminio como exigencia ética (antiética, si se quiere, de una ética maldita, pero no deja de ser una exigencia ética), que dice: “Tú eres malo si te opones al exterminio del

9 Abogada y política colombiana. Senadora de su país entre 1994 y 2010, tuvo una relevante actuación como defensora de los derechos de las mujeres y por la paz. Realizó una intensa campaña de mediación entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el gobierno de Álvaro Uribe, como resultado de la cual se consiguió la liberación de algunos rehenes de las FARC (N. A.).

10 Franz Hinkelammert considera que el 11 de septiembre de 1973, fecha del golpe de Estado en Chile, encabezado por Pinochet contra el gobierno democrático de Salvador Allende, señala el inicio de las dictaduras de seguridad nacional en el Cono Sur, implementadas para aplicar las medidas neoliberales que hegemonizaron el globo en las décadas siguientes. El segundo 11 de septiembre, de los atentados a las Torres Gemelas en Nueva York y al Pentágono en Washington en el año 2001, señala la escalada de esa política a nivel mundial, el momento en que se lanza una dictadura de seguridad nacional a nivel de todo el planeta. Cfr. Franz J. Hinkelammert, “La caída de las torres”, en *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas, El Perro y la Rana, 2006, 375-418 (N. A.).

otro”, eso es algo propio de la Modernidad y, en nuestros tiempos, ha alcanzado su forma más extrema.

E. F. N.: Tú has dicho en algún lugar, que la ideología del neoliberalismo y del antiterrorismo mundial siempre te recordó al nazismo, y que también la ideología del “mundo libre”, aunque parezca una contradicción, tendría sus raíces en la ideología nazi. ¿Eso tiene que ver con lo que estás diciendo?

F. J. H.: Sí, el nazismo entró en este pensamiento del aniquilamiento durante los años treinta. No empezó así, aunque se encuentran rastros desde el inicio, pero en los años veinte no aparece eso tan explícito como en los años treinta y sobre todo cuando empieza a hacerse el antisemitismo totalmente virulento, yo creo que es desde la Noche de los Cristales en 1938. Y más evidente cuando deciden el exterminio en 1941. Es interesante esto: Hitler, en los años veinte, no exhibe aún esa ideología. Por entonces es antiluciferino. Lucifer es el ángel que se levantó en contra de Dios, y Hitler, en *Mi lucha*, interpreta al comunismo como Lucifer¹¹. Ahora bien, el antiluciferismo supone un cierto reco-

11 En “El diablo y su historia en el interior de la historia de la modernidad”, Hinkelammert ha analizado el significado específico de las diversas figuras que adopta el diablo en la historia del cristianismo, así como también el uso ideológico que se ha hecho de los contenidos míticos asociados al diablo en la historia de la Modernidad occidental. Al respecto distingue particularmente dos imágenes, radicalmente diferentes: el diablo que habla en nombre del poder y el diablo que representa a seres humanos diabolizados (oprimidos que resisten la opresión, seres débiles cuya persecución se busca justificar porque molestan al poder, rebeldes de diversa estirpe, mujeres, luchadores sociales, etcétera). Mientras que la figura de Satanás se asocia al primer tipo de diablos, Lucifer se vincula al segundo. La polaridad de lo satánico y lo luciferino reemplaza a la anterior polaridad griega de lo apolíneo y lo dionisiaco, a partir de la irrupción del cristianismo en el imperio romano. Representa la tensión entre ley y vida humana. “La ley se torna vehículo satánico en cuanto pasa sobre la vida humana y la sacrifica en nombre del cumplimiento de la ley. Satanás no viola la ley, sino que dentro de ella transforma su cumplimiento en fuerza destructora de la vida. Se trata de un nuevo pecado: el pecado que se comete en cumplimiento de la ley” (135). En el otro extremo de la polaridad, la ley es interpelada por un sujeto que discierne su alcance y sentido; en consecuencia, la legalidad deja de ser un principio absoluto y pasa a ser puesta en función de la vida humana y natural. Hinkelammert considera que, en los Evangelios, el rol del sujeto está representado por Jesús: “En los Evangelios este sujeto, en el cual todos y todas se hacen sujeto, es Jesús. A ese Jesús, ahora en este significado, ya los Evangelios lo llaman ‘estrella de la mañana’” (136). En el *Apocalipsis* Jesús dice “Yo soy el Lucero radiante del Alba”; conforme a esa interpretación, Lucifer fue, durante los primeros siglos de la era cristiana, uno de los nombres asociados a Jesús. En el siglo IV hay todavía un San Lucifer de Cagliari, que es uno de los padres de la patrística. La construcción de Lucifer como ángel caído y su equiparación con Satanás, se lleva adelante a partir del siglo XIII, y corresponde a la inversión de la significación original de esa figura mítica. Cfr., *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. Costa Rica, San

nocimiento del otro, aunque se lo condene, se lo reconoce como un ser espléndido que se rebela. No es la misma ideología de Hitler en los años treinta. Jamás los nazis en los años treinta volverán a hablar de Lucifer, de rebelión, sino que ahora son “parásitos” que hay que eliminar, seres desechables. La misma lógica se reproduce a partir de los años setenta, en América Latina, aunque es algo que por entonces está recomenzando, no alcanza todavía todo su desarrollo. Es la respuesta que comienza a construirse frente a los movimientos de liberación nacional en Asia, África y América Latina, y a los procesos revolucionarios que están en curso. Pero esa respuesta de exterminio, todavía está en ciernes, porque estos movimientos todavía tenían legitimación, no se podía desconocer totalmente su legitimidad, aunque se los negara y rechazara: eran el enemigo y desde los núcleos del poder se hablaba de “guerra” contra ese enemigo. Por ese mismo motivo, las prácticas de exterminio contra la población civil eran ocultadas, aunque se las mostrara de forma ambigua, a través de desmentidos. Aunque allí ya despunta el tipo de violencia del imperio actual, se ve todavía una diferencia en esto: hoy, lo que llaman “guerra antiterrorista” es una forma visible de exterminio en la que se han abolido de hecho las convenciones de Ginebra. Y quien lo ha hecho es Estados Unidos, la mayor potencia militar del planeta y la “gran democracia occidental”. Entonces quien se resiste o se rebela es simplemente un terrorista, y el terrorista es un malvado intrínseco, que se debe aniquilar. Por supuesto esto se prepara durante los años setenta y ochenta. Incluso antes, creo que la primera vez que esto se hizo en grande fue en Indonesia, con el golpe de Suharto, en 1964. Allí comienza, y paulatinamente se va desplazando al otro, al enemigo, desde el lugar de Lucifer al deparásito. Recuerdo en los años ochenta, Reaganya no habla de Lucifer, habla del “cáncer”. Se deshumaniza al otro, totalmente. Cuando los talibanes estaban derrotados, y se habían refugiado en unas cuevas, en el desierto, Bush dijo que los iba a “gasear”, como se hace con las ratas. “¡Gasear!”, dijo. Ahí ya no hay Lucifer, lo antiluciferino reconoce al otro como ser humano; lo condena porque es rebelde, y por eso hay que someterlo, reducirlo, vencerlo, etcétera. Todavía puedes verlo en la ideología del llamado “mundo libre”, posterior a la Segunda Guerra Mundial. Respecto de la Unión Soviética se expresaba en términos antiluciferinos: se decía “quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra”. Esa era la argumentación. Cuando aparece Reagan con la gran ofensiva neoliberal que él y Margaret Thatcher representan, se acabó esa referencia, no se habló más de rebeldes que quieren asaltar el cielo; comenzó a hablarse de cáncer, y ahí se deriva en el puro exterminio. Yo lo veo tan parecido, que a mí me recuerda...

No es nazismo, no se trata de eso, pero hay un núcleo de nazismo que aparece en la estrategia de globalización.

G. D. S.: Considerando sus características multifacéticas, ¿cuál piensas que es el nombre apropiado para esta forma antihumana de espiritualidad que destila el sistema global actual: espiritualidad del poder, del mercado, de la derecha?

F. J. H.: Es espiritualidad del poder, del mercado y del dinero. Pero lo argumentan a partir del dinero, no del capital, el capital no es la palabra clave. Para la derecha, la palabra clave es el mercado, su autorregulación, la mano invisible. Y la espiritualidad que propone y que infunde a todo nivel es la espiritualidad del mercado.

E. F. N.: ¿Qué papel juega allí el cálculo de utilidades, de ganancias, la extensión a nuevas realidades que estaban fuera del mercado, esta lógica que hoy se mantiene firme a nivel mundial?

F. J. H.: Un papel muy importante. Pero yo hablo más bien del “cálculo de la utilidad propia”. Es que el término “utilidad” en español tiene un doble sentido: se pueden calcular las utilidades y se puede calcular *la utilidad*. Otros idiomas no tienen la misma palabra para los dos conceptos. Para nosotros, en español, calcular las utilidades significa calcular las ganancias de las empresas. El cálculo de *la utilidad* propia es diferente: el sujeto mismo es transformado en un calculador de utilidad; y esto se universaliza. Este no es el capitalismo del siglo XIX, donde impera el cálculo de ganancias. En el tránsito del capitalismo del siglo XIX al del siglo XX, viene la inserción del cálculo de la utilidad en el alma. Eso aparece, después de la Segunda Guerra Mundial, en la teoría del “capital humano”: el capital humano es subjetivo, en el sentido de que cada uno dispone de su cuerpo y de su inteligencia como su capital. Es decir, yo trabajo al servicio mío, como con mi capital, y me maximizo. Entonces, de eso resulta un tipo humano que está todo el tiempo calculando ganancias y comprando con muchas tarjetas de crédito, pero además con esa misma actitud frente al propio estilo de vida. Hay que hacer un estilo de vida que sirva para maximizar este capital humano que yo soy para mí, y para la sociedad, pues también para ella soy capital humano. Hay que educar, invertir en educación, para que la sociedad tenga capital humano.

G. D. S.: ¿Cuando dejo de ser potencialmente eficiente, o de generar ganancias, me convierto en desechable?

F. J. H.: Sí.

G. D. S.: ¿Como los bonos de la bolsa, que pueden valer mucho o ser basura?

F. J. H.: Exacto. Alguien que gana millones vale mucho más que alguien que gana el salario mínimo. En este punto yo considero que la discusión actual en torno de la biopolítica reduce la cuestión, pues desconoce ese elemento de “capital humano” que ha calado hondo en nuestras sociedades. Recuerdo los trenes en la guerra, yo era un chicode 12 o 13 años, los trenes tenían escrito en la locomotora: “Nuestra victoria final es segura, tenemos el mejor material humano”. Del “material humano”, se ha pasado al “capital humano”, algo muy parecido.

G. D. S.: Otra semejanza con los nazis.

F. J. H.: Claro, ya no es “material humano”, es “capital humano”. En el primer caso se trata de una relación objetiva, no es la relación subjetiva, yo no me relaciono conmigo como con un material. Es lógico que cuando se subjetiviza el asunto, se hable de “capital humano”.

No sé por qué muchos autores contemporáneos no le otorgan la importancia que tiene. Foucault, cuando empieza a hablar de biopolítica, menciona el “capital humano”; él conoce a Gary Becker, pero no parece comprender toda la importancia y la gravedad de la categoría “capital humano”¹². Por otra parte, la sociología de Bourdieu adopta el concepto, pero de una manera completamente acrítica. Me gusta Bourdieu como analista, pero ¡me sorprende que lo reduce todo a capital!: tienes capital social, capital cultural, capital simbólico, todo es capital. Entonces, si tú eres poco conocido o muy conocido: ¡Ese es tu capital!, y tienes que aprovecharlo.

¹² Cfr. Michel Foucault, “Clase del 14 de marzo de 1979”, en *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el *Collège de France* (1978-1979), México, FCE, 2007, 249-274.

Yo prefiero mantener una distancia crítica frente a la categoría de “capital humano” e incluirla en la problemática de la biopolítica.

E. F. N.: ¿O sea que la problemática implicada en torno a la biopolítica incluye bastante más que lo que habitualmente se entiende como políticas estatales o macro estatales desarrolladas hacia las poblaciones? ¿Para ti, la noción de “capital humano” supone una incorporación de la biopolítica en la vida cotidiana de cualquier persona, en su propia subjetividad?

F. J. H.: Muestra la subjetivación, que yo soy el maximizador de mí mismo, tomándome como un capital que yo estoy usando.

G. D. S.: ¿Como una auto-explotación?

F. J. H.: Como una auto-explotación, sí. Y eso me preocupa mucho, es una hipoteca de nuestro futuro, porque hace tabla rasa con toda noción de cultura. La Universidad se ha convertido en una empresa que produce capital humano, y que te ayuda a que tú, como capital tuyo, tengas más valor. Y en el sector universitario se habla así, de “capital humano”. Es muy frecuente ¿no sé si en Argentina...?

E. F. N.: También en Argentina.

G. D. S.: ¿Cuáles son las instituciones a través de las cuales se canaliza esa nueva espiritualidad?

F. J. H.: En el caso de las iglesias, han tenido siempre un grado de autonomía, pero cada vez lo pierden más. Muchas veces el creyente es considerado un cliente, entonces hay que hacer marketing. Aunque en los fundamentalistas es más obvio, penetra en todos lados. Entonces las iglesias toman los valores del mercado. También en las instituciones científicas, están imbuidas de esta terminología y de esta cosmovisión, de este punto de vista del marketing. Entonces, ¿qué tipo de resistencia puede haber?

G. D. S.: Este ecumenismo del poder, con todas las instituciones que están a su servicio (iglesias, universidades, partidos, Estados, mercado), ¿configura un cuadro aterrador, una especie de totalidad que aplasta toda alternativa?

F. J. H.: Sí, pero no es algo logrado. Afortunadamente, por todos lados hay resistencias. No se conoce toda su dimensión, porque estas resistencias, estas luchas no son difundidas a través de los medios de comunicación. Se silencian. Pero se resiste en todas partes. Por eso no hay que reducir la iglesia al marketing, se faltaría a la verdad. Pero sí tiene una gran presencia el marketing. Más todavía cuando los fieles son vistos como propiedad privada del pastor, que maximiza su utilidad; pero no hay que confundir eso y extenderlo, por ejemplo, a las formas de relación de las personas entre sí. No todo se reduce a eso. Si todo fuera marketing, no habría más convivencia posible. Si hay todavía convivencia, significa que no ha penetrado del todo aún; si vivimos todavía, es prueba de que no se han podido eliminar todas las resistencias. Aún queda mucha gente que, frente a los hechos, percibe la diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra.

G. D. S.: Es una tendencia y no un logro, todavía.

F. J. H.: Pero se nota que aparece, crece y subvierte las relaciones sociales.

2. CONTRARREVOLUCIÓN EN EL CIELO

G. D. S.: En torno a esta nueva espiritualidad del poder, es evidente que de ella ha resultado una “contrarrevolución en el cielo”. ¿Cuál ha sido el papel que ha jugado en ella la Iglesia Católica y otras formas del fundamentalismo cristiano?

F. J. H.: Esta espiritualidad del dinero hace una contrarrevolución en el cielo. Pero todo tiene su explicación secular, no es necesario recurrir al fundamentalismo cristiano para explicarlo. Ese fundamentalismo atañe a modalidades particulares de asumir eso por parte de ciertos grupos; es solo un aspecto del problema, de la gran contrarrevolución celeste. Pero es esta mano invisible del mercado, en sí misma, lo que es divinizado. La mano invisible viene de los estoicos, después está en Newton (los planetas están dirigidos por una “mano invisible”) y aparece luego con

Adam Smith en el mercado. Todavía hoy “mano invisible” se usa como metáfora de las fuerzas autocorrectivas del mercado. Entonces, que el mercado no tenga límites, aparece como interés general; por supuesto, todo esto vinculado con el progreso, con la mitología del progreso y de la mano invisible del mercado. A la luz de ese mito, todo es posible, solo se trata de esperar a que se logre concretarlo. Entonces el mercado resulta inclusive omnisciente y omnipresente, todo se concentra en el mercado, y allí aparece esta espiritualidad del mercado que no necesita un Dios trascendente, es una espiritualidad también banal. Es cierto que Bush habla con Dios y Dios le dice que tiene que intervenir en Irak, y él es obediente, claro; pero es una mera referencia adicional, que no hace a la cuestión fundamental, no proporciona la explicación. Más allá de esas referencias circunstanciales, dirigidas a un público particular, lo verdaderamente operante es la espiritualidad del mercado.

G. D. S.: Sin embargo, en las últimas elecciones en Estados Unidos, el Tea Party hace permanentemente invocaciones a Dios.

F. J. H.: Sí, tiene mucha presencia fundamentalista, pero eso es por la cultura de los Estados Unidos. Sin embargo, lo primero es la espiritualidad de la que hablábamos, que tiene que ser interpretada para distintos públicos, y el fundamentalismo cristiano nacionalista es una de las posibles interpretaciones de esa espiritualidad.

E. F. N.: Para determinados sectores de la población la espiritualidad del mercado, desnuda, no es suficiente, ellos necesitan esta cuestión más religiosa, más patriótica.

F. J. H.: Sí, son grupos fundamentalistas. Algo parecido a los grupos provida, que empezaron en los años ochenta, como una reacción a la Teología de la liberación, que hablaba del Dios de la vida. Entonces ellos se apropiaron del concepto de “vida”, para tergiversar su significación frente a la Teología de la liberación. Para ellos “provida” es la vida no nacida, una vez nacida ya no tiene ningún valor. Ese es un dogmatismo con el cual quieren demostrar que tienen principios. Principios muy nefastos, pero principios al fin.

G. D. S.: ¿Cuál es la situación actual de la Teología de la liberación?

F. J. H.: La considero muy debilitada. Continúa, pero ha sufrido realmente un colapso. Entre los grandes teólogos, la mayoría se ha retirado.

Muchos desertaron, abandonaron la Teología de la liberación. Algunos se pasaron al otro campo, fundaron escuelas de administración de empresas o se pusieron a trabajar en temas empresariales. También a Cristo hay que llevarlo a los administradores de empresa (*risas*). Y otros se retiraron a la intimidad de la fe, el Jesús que tengo dentro. Él me salva. Pura beatería: la fe es transformada en religión, y en religión intimista.

G. D. S.: ¿A qué atribuyes ese tremendo viraje?

F. J. H.: Es el derrumbe de toda la izquierda, una derrota del alma. En toda la izquierda han pasado cosas así. De repente se pasan al bando contrario, al neoliberalismo.

E. F. N.: Después de la caída del socialismo.

F. J. H.: Sí, pienso que la explicación de ese viraje está en que muchos tenían la ambición de una conquista progresiva, sobre todo en los años setenta. Un amigo teólogo me decía, en esos años: “Ya tenemos casi la tercer parte del mundo”. Era un asunto de progreso paulatino: ya vamos a tener dos tercios, y después vamos a tener todo el mundo. Un cálculo de éxito. Claro, si tú vas con este cálculo, no puedes sobreponerte a lo que vino a partir de 1989, con la caída del socialismo en Europa y en la Unión Soviética. Debes abandonar la izquierda, porque fue una derrota total, claramente. No fue una derrota casual, ni parcial, limitada en su alcance. Entonces toda la izquierda tenía que cambiar, no quedaba más que hacer una revisión muy profunda de esa ideología del progreso. Y la Teología de la liberación surge en un periodo anterior a éste, históricamente anterior.

G. D. S.: ¿No se apartó de una lectura marxista muy determinista, muy positivista?

F. J. H.: Sí, claro. Si bien nunca estuvo identificada con la terminología del marxismo determinista, se acercaba a él con el significado que se daba a la “construcción del reino de Dios”. Se decía “colaboramos en la construcción del reino de Dios”, y eso significaba “colaboramos en la construcción del socialismo”. Y el socialismo tenía ya una definición institucional. Cuando cayó eso, cayó realmente una cosmovisión de la izquierda. Cayó, y no era una batalla perdida, se había perdido la guerra. De repente, el pensamiento tradicional de la izquierda enfrentaba la necesidad de un replanteo de fondo, porque tenía que incluir toda la cultura, la concepción del mundo, todo.

E. F. N.: De alguna manera es lo que tú planteas en la *Crítica a la razón utópica*¹³, la necesidad de criticar las utopías del progreso y de abandonar la visión moderna de que los ideales se concretan por una aproximación paulatina a un ideal infinito proyectado en el futuro.

F. J. H.: Sí, ellos tenían una aproximación al reino de Dios, como la Unión Soviética tenía una aproximación al comunismo.

G. D. S.: Es gracioso pero hablas de la Teología de la liberación y parece que estuvieras hablando del Partido Comunista.

F. J. H.: Sí, sí, era la misma lógica.

G. D. S.: Entonces, ¿tú piensas que la crisis de la Teología de la liberación tuvo que ver con la crisis de una serie de teólogos fundadores, que fueron devorados por no apartarse de una determinada lógica?

F. J. H.: En general, muchos de la izquierda se apartaron de esa lógica, pero no lo hicieron con una actitud crítica, sino que se retiraron a otro

¹³ Franz J. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica* (edición ampliada y revisada), Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

campo, simplemente, y ahí pudieron seguir hablando como antes, solo que en vez de “propiedad pública” tienen que decir “propiedad privada”, y en vez de “comunismo”, “competencia perfecta” (*risas*).

E. F. N.: En vez de “ética del sujeto”, “ética de la empresa”.

F. J. H.: Sí, es fácil, puedes hablar igual que antes, solamente hay tres o cuatro palabras que tienes que cambiar (*risas*).

G. D. S.: En los nuevos movimientos en torno a la crítica de la globalización neoliberal, en los movimientos de resistencia, ¿observas puntos de encuentro con la Teología de la liberación?, ¿o realmente eso ya se agotó, y no hay indicios para pensar en un resurgimiento, con nuevas categorías, de la Teología de la liberación?

F. J. H.: Mira, aparecen nuevos enfoques de la Teología de la liberación pero están bien controlados, no entran en la discusión teológica hegemónica, son muy marginales, y hay una tendencia a marginarlos. Sin embargo, yo creo que van a surgir con más fuerza porque la problemática a la cual la Teología de la liberación procuraba dar respuesta, es la misma, no ha cambiado nada, al contrario, la situación está mucho peor.

G. D. S.: Por su parte, ese fundamentalismo cristiano ha continuado, ha crecido y, de alguna manera, se ha popularizado.

F. J. H.: Es tremendo y sigue. Ahora, detrás de los *Tea Party* de la senadora Sara Palin, está en buena parte este fundamentalismo. El Anticristo son aquellos que se oponen al desastre. La bandera del Anticristo, por lo tanto, es “Paz mundial y alimentos para todos”.

G. D. S.: Es la inversión completa.

F. J. H.: Sí, es la perversión humana total.

E. F. N.: Porque eso frenaría el desastre; y el desastre es lo que asegura la segunda venida de Cristo.

F. J. H.: Claro. Lo puedes ver en la película *Leftbehind* -la traducción sería: “Dejados atrás”-. Es también el nombre de una serie de libros editados desde los años noventa, que hoy tiene dieciséis títulos y más de sesenta millones de ejemplares vendidos. El título de la serie y de la película contiene una alusión a la creencia fundamentalista de que, al final de la historia, Dios rapta a los elegidos y los lleva al Sión celeste, desde donde disfrutan contemplando los sufrimientos de la humanidad pecadora, de los que han sido “dejados atrás”. Mientras tanto, los elegidos esperan la aparición del Anticristo, que es la encarnación de los proyectos de salvación de la tierra, todo lo que representan los movimientos por “otro mundo es posible”. Es una nueva forma de fundamentalismo cristiano que ha surgido en los años noventa en Estados Unidos, sobre todo, pero también en América Latina y en otras partes. En el libro lo menciono.

E. F. N.: ¿En el último libro, *La maldición que pesa sobre la ley*¹⁴?

F. J. H.: Sí, en el capítulo sobre el anti-utopismo. Ahí lo desarrollo. Hasta hace muy poco, en toda esa propaganda fundamentalista, el Anticristo era siempre judío. Desde la Edad Media, el Anticristo es judío. Ahora ya no, en la película *Left behind* es un europeo, un rumano, que se desempeña como Secretario general de la ONU, y tiene un plan de salvación de la humanidad, lo cual revela precisamente su perversidad. Quiere construir un mundo de paz para toda la humanidad, lo cual significa impedir la vuelta de Cristo. Pero ya no es judío; sin embargo, el judío no falta, hay uno, que está confabulado también en este plan satánico: es un científico que ha descubierto la fórmula que permitirá producir alimentos para todos, y así transformar el mundo en un nuevo jardín del Edén. ¿Y sabes cómo se llama?

E. F. N.: No, ¿cómo se llama?

F. J. H.: Rosenzweig: es judío. El principal asistente del Anticristo es judío ¡y se llama Rosenzweig!

¹⁴ Cfr. Franz J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Costa Rica, San José, Arlekin, 2010.

E. F. N.: Ah, ¡mira tú...! Como Franz Rosenzweig, el autor de *La estrella de la redención*.

F. J. H.: Claro. No me parece que sea casual, creo que es una alusión. Tiene lógica, es la lógica de ellos. El judío sigue teniendo un papel, ya no es directamente el Anticristo, pero es el inventor de la técnica con la cual se pueden hacer alimentos abundantes y para todos. Es judío y se llama Rosenzweig. Frente a estos planes satánicos, está la desesperanza como bandera de una nueva esperanza de que Cristo vendrá a través de la guerra atómica. Eso es espiritualidad de la muerte, y tiene una gran fuerza mística. Y hay una parte de la población de Estados Unidos que se deja llevar por eso.

E. F. N.: Esta problemática ya la planteaste en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*¹⁵.

F. J. H.: Sí, ahí empecé, en *Cultura de la esperanza*. En cuanto empecé a discutir el sujeto, tuve que discutir también el anti-sujeto. Ahí tienes la negación total del sujeto, en términos espirituales. Por eso yo comparé esta película y la colección de libros del mismo nombre con *Los protocolos de los sabios de Sion*, que se publicó en las primeras décadas del siglo pasado, y que desarrolla el mito de una conspiración judía mundial, igualmente primitivo, tan primitivo como su versión contemporánea. Sin embargo, fue muy leído y fundó una verdadera corriente de masas. Tuvo mucha influencia política.

G. D. S.: Has señalado el surgimiento -y no solo en la Iglesia Católica, sino en distintas corrientes religiosas- de una forma de espiritualidad del mercado y del dinero, que hoy es hegemónica. Creo que la emergencia de distintas corrientes evangélicas en toda América Latina tiene que ver con esto. Incluso en las últimas elecciones de Brasil, la potencia de los sectores evangélicos de derecha, con este discurso provida, que ya mencionaste, en contra del aborto, en algún momento aparecía como *el rival de Dilma Russeff*.

F. J. H.: También la mayor parte de la Iglesia Católica institucionalizada estaba en contra de ella, por esta razón.

¹⁵ Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Costa Rica, San José, DEI; 1999.

E. F. N.: Ese lugar que perdió la Teología de la liberación, ¿lo ocupan estas teologías de derecha?

F. J. H.: Sí.

G. D. S.: Y todos coinciden en ese neo ecumenismo o ecumenismo del mercado. Tal vez por eso Juan Pablo II o Ratzinger pueden establecer relaciones con el judaísmo, que antes no eran tan frecuentes.

F. J. H.: Sí, porque muchos judíos se han convertido. Pero se han convertido a Nietzsche, no al cristianismo sino a Nietzsche (*risas*). Y vía Nietzsche se integraron muchos directamente a la ideología de la derecha.

E. F. N.: ¿Por qué “vía Nietzsche”? ¿Qué quiere decir eso?

F. J. H.: Muchos pensadores judíos son nietzscheanos. Argumentan con Nietzsche.

E. F. N.: ¿Nietzsche en la medida en que es el contrapunto de Pablo?

F. J. H.: Sí, claro. El contrapunto de Pablo, y él lo sabe y lo dice. Lo cito en el libro¹⁶. Por ejemplo, él dice:

San Pablo, el odio del chandala contra Roma y contra el mundo hecho carne, hecho genio; San Pablo, el judío errante por excelencia. Lo que él adivinó fue la manera de producir un incendio universal con ayuda de aquel exiguo movimiento sectario de los cristianos, separado del judaísmo; cómo, mediante el símbolo *Dios en la cruz*, se podía reunir en una potencia enorme todo lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. “La salvación viene de los judíos”¹⁷.

16 Franz J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, ed. cit., 177 y ss.

17 Friedrich Nietzsche, *Obras inmortales*. Barcelona, Visión, 1985, I, 103.

La conversión de los judíos a Nietzsche, que mencioné, puedes verla en varias citas, con las que también trabajé en el libro... Aquí están. En primer lugar, Oscar Levy, un inglés, traductor de Nietzsche al inglés, ¿sabes lo que escribe? En 1920, después de la Revolución de Octubre, como autocrítica, dice sobre los judíos:

Hemos asumido la actitud de salvadores del mundo y nos jactamos, de haber dado al mundo su “salvador”, hoy en día seguimos siendo solamente los seductores del mundo, los incendiarios, sus verdugos. Hemos prometido llevaros a un nuevo paraíso, y solamente hemos tenido éxito en llevaros a un nuevo infierno¹⁸.

E. F. N.: ¿Es una crítica al utopismo judío, un abandono del mesianismo?

F. J. H.: Completamente, pero con una culpabilización extrema, en una formulación que cualquier funcionario nazi aprobaría y rubricaría. Veamos otra cita, esta es de George Steiner, también inglés, inglés judío. Él dice:

En los diferentes matices del socialismo mesiánico y en el marxismo, sale a la luz aquel pensamiento utopista, con el cual el judaísmo chantajeó a nuestra civilización. El marxismo es en el fondo un judaísmo que ha perdido la paciencia. El Mesías demoró demasiado tiempo para venir. El reino de la justicia tiene que ser formado por el hombre mismo [...]. El amor tiene que ser intercambiado por amor [...], la justicia por justicia, predica Marx en su manuscrito del año 1844. Asume obviamente las expresiones de los salmos y de los libros de los profetas. En el programa igualitario del comunismo [...] tal como es esbozado en la doctrina marxista-leninista, hay muy poco que no haya sido ya exigido implacablemente por Amos, cuando anuncia la maldición para los ricos, y el desprecio de Dios para con la posesión¹⁹.

18 Oscar Levy, “Introduction”, en George Pitt-Rivers, *The World Signification of de Russian Revolution*, London, 1920; cit. en Leon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus. Am Vorabend des Holocaust*, VIII, Athenäum, Fráncfort, 1988, 83; cfr. F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, ed. cit., 180.

19 George Steiner, *Der Garten des Archimedes*, HanserMünchen, 1996, 298-299; cit. en F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, ed. cit., 184.

Y luego, el mismo Steiner dice sobre el Evangelio de Juan:

Judas pasa a la noche interminable de la culpa colectiva. Su salida abre la puerta a la Shoah: eso no es más que la verdad desnuda. La “solución final”, que propone y toma como su finalidad el nacional-socialismo, es la conclusión perfectamente lógica, axiomática de la identificación de los judíos con y a través de Judas. La oscuridad, la noche en la noche, a la cual Judas es mandado, para que “actúe rápido”, ya es la noche de los crematorios²⁰.

¿Te das cuenta? Ahí el antisemitismo es una sustancia. Quiere decir que en el fondo no tenemos que analizar el antisemitismo del sigloxx, es suficiente con leer el Evangelio de Juan.

G. D. S.: Es una forma de deshistorización del antisemitismo.

F. J. H.: Totalmente, es una sustanciación del antisemitismo, y si es una sustancia, entonces no tiene sentido preguntar por las razones del antisemitismo del siglo xx, lo que llevaría a descubrir su presencia transformada en ideologías operantes hoy.

Ahora quiero que volvamos a Nietzsche, para ver la conversión de los judíos a Nietzsche, que mencioné recién. Dice:

Cuando los judíos puedan mostrar esas joyas y esos vasos dorados, que serán obra suya, a los pueblos europeos de experiencia más corta y menos profunda, incapaces de producir cosas semejantes, cuando Israel haya trocado su venganza eterna en bendición eterna de Europa, habrá llegado de nuevo el séptimo día, ese día séptimo en el que el antiguo Dios de los judíos podrá regocijarse en si mismo, en su creación, y en su pueblo elegido y nosotros, podremos regocijarnos con él²¹.

Cuando Israel haya trocado su venganza eterna, cuando deje de lado a los profetas y a los salmos, volverá a ser el pueblo elegido.

²⁰ *Ibidem*, 188.

²¹ Friedrich Nietzsche, *Aurora*, 2005; cit. en F. Hinkelammert, *op. cit.*, 193.

G. D. S.: Cuando los judíos abandonan la crítica recuperan su condición de pueblo elegido.

F. J. H.: Esa es la conversión de estos judíos. ¡Se hacen nietzscheanos! ¡Son judíos partidarios del Termidor! Hablan un idioma muy parecido al idioma nazi; es muy obvio, ¡Y no se dan cuenta! Yo me quedé helado al encontrar estos textos.

G. D. S.: Ese Termidor del judaísmo, que vemos en las citas que has tomado, ¿a qué lo atribuyes? Antes mencionaste la Shoah como un momento de un impacto sin igual, pero ¿es una respuesta a la Shoah?, ¿es consecuencia del surgimiento del Estado de Israel?

F. J. H.: Hay dos aspectos que considerar. Por una parte, la Shoah, ¿cómo interpretarla? Creo debe ser interpretada en el marco de una crítica profunda y completa a la Modernidad, en la línea en que lo hace Bauman, en su libro *Holocausto y Modernidad*²². Allí él plantea una tesis fundamental: el Holocausto es el producto de la Modernidad. Esto es fundamental: para entender la Shoah no necesitamos el antijudaísmo anterior. El antijudaísmo moderno no es una simple transformación de las formas anteriores de antijudaísmo. Es un producto de la Modernidad y de la lógica instrumental del cálculo. Los campos de exterminio, como Auschwitz, son máquinas de funcionamiento perfecto al servicio de la aniquilación, máquinas que producen muertos, con gran pericia y perfección.

Jamás otra sociedad podría haber pensado eso. Matar, perseguir, hacer Progom, sí, pero el Holocausto es otra cosa. Esto lo sabe también Hitler muy tempranamente. Ahora se trata de exterminar, y es necesario pensar y llevar a la práctica un mecanismo de funcionamiento en todos sus detalles y movilizándolo a todos los recursos necesarios para atender ese mecanismo, para que funcione bien.

Por otra parte, hay algo que no funciona en las explicaciones del antisemitismo y yo creo que se debe a que evaden abordarlo como una forma de anticomunismo.

²² Zygmunt Bauman, *Holocausto y Modernidad*. Madrid, Seguitur, 1997.

G. D. S.: ¿Es una forma de antiutopismo centralmente?

F. J. H.: Sí, antiutopismo, en una formulación anticomunista y, entonces, en nombre de una minoría, se persigue a una mayoría. Para enfocar esto, es necesario rehacer completamente la visión hegemónica de la Modernidad. La minoría son los judíos, que cargan con un pecado, el pecado de los judíos. Porque es necesario buscar chivos expiatorios, y aparece el Evangelio de Juan, particularmente el capítulo sobre los hijos de Abraham, del cual hacen una lectura antisemita, que es errónea, pero a partir de ella argumentan en contra del antisemitismo. Pero, el antisemitismo no se analiza. Ni siquiera Adorno y Horkheimer se dan cuenta de que se trata de un antiutopismo.

E. F. N.: Decías que el antisemitismo, como expresión del antijudaísmo moderno, es fundamentalmente antiutopismo y anticomunismo. ¿Puedes explicar un poco más esa relación? ¿Quiénes conforman la mayoría que es perseguida en nombre de la minoría judía?

F. J. H.: Es toda oposición al sistema. Por supuesto, incluidos los comunistas. Y en consonancia con ese discurso, aparece una imagen del comunismo como “bolcheviquismo judío”, que domina Occidente hasta después de ascendido el nazismo en Alemania. Empieza alrededor de la Primera Guerra Mundial, y se expande por todo Occidente: Alemania, Francia, Inglaterra y Estados Unidos. Stalin mismo es presentado como un judío. Detrás del comunismo está el “bolcheviquismo judío”, la conspiración judía que es mundial, y en ella el comunismo tiene un papel importante -pensemos en la Unión Soviética, por supuesto-. Solo después de la Segunda Guerra Mundial se esfuma esa imagen y ese discurso que argumenta contra el judaísmo como base del comunismo y de la revolución mundial. A partir de allí, como el Holocausto es difundido y condenado en todas partes, esa asociación entre judaísmo y comunismo se termina y se presenta al revés: el enemigo es ahora el bolcheviquismo antisemita. Sin embargo, el bolcheviquismo no ha cambiado, lo que ha cambiado es el tipo de denuncia: antes era bolcheviquismo judío, ahora es bolcheviquismo antisemita. Si toda la primera mitad del siglo xx la propaganda occidental es en contra del bolcheviquismo judío, como responsable de lo que ocurre en la Unión Soviética, a partir de 1948 o 1949, eso cambia y ahora se trata de un bolcheviquismo antijudío. Y así el Occidente se olvida de su pasado, de su propia propaganda anterior.

E. F. N.: Y de su militancia antijudía.

F. J. H.: Antijudía en tanto se opone al bolcheviquismo judío. Y borra ese pasado. Termina la propaganda contra la conspiración judía, porque eso ahora ya no se puede sostener; pero, como la Unión Soviética y el bolcheviquismo continúan, se transforma la imagen del enemigo en bolcheviquismo antijudío, antisemita. Y ahora se culpa a los comunistas del Holocausto mismo. Eso parece muy burdo, muy primitivo, pero funciona. Yo lo he visto operar aquí, en Centroamérica, en la época de los sandinistas, desde fines de los años setenta y toda la década de los ochenta, los comunistas eran presentados como los culpables de Auschwitz. Algo absurdo, que no soporta ningún análisis, pero funciona como ideología. Durante la segunda mitad del siglo xx, el bolcheviquismo es declarado antijudío. Y Occidente está del lado de los judíos.

De esta forma, la nueva imagen del bolcheviquismo, del comunismo, sigue estando vinculada con lo judío, aunque ahora se le reprocha ser antijudío.

E. F. N.: Claro, una manera de decir que el desenlace que el antisemitismo tuvo en el Holocausto, no es responsabilidad de Occidente sino de los malos.

F. J. H.: De los malos, que siguen siendo los bolcheviques. Entonces, veladamente se acusa a los bolcheviques de ser los verdaderos antisemitas.

Y lo curioso en todo esto es que la “conspiración mundial” sigue siendo judía, pero de otra manera. Continúa pero cambia, si quieres, de lugar. Porque, en última instancia, de lo que se trata es del antiutopismo de la Modernidad, que aparece constantemente. Y el antiutopismo en nuestra sociedad no puede ser sino antijudío. Porque la gran utopía, se llame del reino mesiánico, del reino de Dios, etcétera, viene de la tradición judía. Es imposible evitar que la Modernidad, en cuanto Modernidad aplastadora, se transforme en antijudaísmo. Por eso tienes un profundo antijudaísmo, que ahora aparece como antisemitismo, en la propia derecha de Estados Unidos prisionista. Y eso es lo menos que se puede decir.

E. F. N.: ¿El sionismo sería una forma de judaísmo, que renuncia...?

F. J. H.: Que renuncia a la utopía mesiánica. Por eso es afín al pensamiento de la derecha. Pero la derecha no puede incorporar dentro de su ideología el judaísmo. Por ejemplo, hay un antisemitismo en la base de esta derecha en Estados Unidos que apoya al Estado de Israel. La raíz de todo esto es el antiutopismo de la Modernidad. La Modernidad desemboca en antiutopismo, y al preguntar por el origen de la utopía es imposible no descubrir a la tradición judía.

E. F. N.: ¿Siempre la Modernidad desemboca en el antiutopismo? ¿O también puede desembocar en utopías mesiánicas, humanistas?

F. J. H.: Sí, esas son las oposiciones que surgen siempre, está abierta esa posibilidad. Pero, siempre que la Modernidad está en peligro, que es desafiada, se torna antiutópica. Y tiene que serlo porque, en nombre de las utopías, es provocada. Entonces se lanza en contra de las utopías que son jugadas ahora en contra de ella. Entonces aparece el antijudaísmo. Y desde la segunda mitad del siglo XIX, siempre en forma de antisemitismo. Porque hoy no se distingue antijudaísmo y antisemitismo. Lo que me parece equivocado.

E. F. N.: ¿Cuál es la diferencia entre antisemitismo y antijudaísmo?

F. J. H.: El antisemitismo es racista y aparece en la segunda mitad del siglo XIX. Hay antecedentes de posiciones racistas, pero son muy superficiales. Antes de esa inflexión, el antijudaísmo es una cuestión religiosa. Hay antecedentes que se pueden vincular al racismo, por ejemplo la sospecha sobre la conversión aparente de los judíos en España después de la expulsión de los judíos en el año 1492. No se cree en su conversión. Pero, en sentido estricto, no es racismo; se sospecha que la conversión no es auténtica y que es una estrategia para poder permanecer en España y no ser expulsados; porque si no se convertían eran expulsados. Entonces hay una sospecha en contra de los judíos, de los “marranos”. Es antijudaísmo; pero el antisemitismo como ideología racista en sentido estricto, aparece en la segunda mitad del siglo XIX. En esta forma de racismo lo asumen los nazis, que lo toman del movimiento del general Ludendorff, que tuvo lugar en Alemania poco después de terminada la Primera Guerra Mundial. Ese es el antecedente inmediato del nazismo. A partir de allí,

muchas otras corrientes transforman toda la relación con los judíos en una relación de raza: de raza aria y raza semita, y tantas otras idioteces. Porque aunque hubiera razas en juego, los judíos europeos no son semitas, o muy pocos lo son. El judaísmo se ha expandido por conversión, no está reducido a relaciones de parentesco. Por eso, si ves a un alemán judío, se ve exactamente como un alemán. Si ves a un ruso judío, se ve como un ruso. Si ves un español judío, es un español, y un gringo judío, es un gringo. No tiene sentido ni si quiera discutir sobre los judíos como “raza”, porque es absurdo; pero además porque los que sostienen estas idioteces no andan con argumentos. Sus argumentos son pura apariencia.

E. F. N.: Quiero que retomemos lo que decías hace un momento, de que el antisemitismo no se analiza en profundidad, y que ni siquiera Adorno y Horkheimer lo vinculan claramente con el antiutopismo. ¿Por qué sucede esto?

F. J. H.: Precisamente no hay hoy una discusión objetiva sobre el antisemitismo. Digamos una discusión objetiva que analice cómo funciona eso. El pasado antijudío de Occidente se ha olvidado o se deja a la sombra. La gran opinión dominante es que Occidente siempre ha estado del lado de los judíos. No hay conciencia de que la Modernidad desemboca en antiutopismo, y por lo tanto en antijudaísmo. Y esto no lo ven, o por lo menos no lo destacan, Adorno y Horkheimer. Por el contrario, esta conciencia del antiutopismo se encuentra más bien en los nietzschianos. Nietzsche es quizás el primer pensador realmente antiutópico. Y los nazis asumen ese antiutopismo y antijudaísmo en los términos racistas que han surgido en el siglo XIX. No sucede así con Nietzsche; no, su antiutopismo es antijudío pero no es antisemita en este mismo sentido.

Volviendo a Adorno y Horkheimer, no hay en ellos un énfasis en el antiutopismo como explicación del antisemitismo. Yo creo que no lo pueden ver porque no tienen una crítica de la razón utópica; la crítica de la razón utópica empieza con Walter Benjamin, solo que él no la llama así, pero ahí empieza. Por eso Walter Benjamin está muy por encima de todos los otros miembros de la Escuela de Fráncfort. Probablemente fue eso lo que le causó problemas con Adorno, porque ahí había un conflicto, nunca pudieron reconocer plenamente a Walter Benjamin y eso tiene que ver también con su muerte, porque no era totalmente de ellos.

E. F. N.: Ni él se sentía totalmente de ellos, posiblemente no quería adoptar un compromiso más fuerte con la Escuela, que implicara renunciar a ese aspecto mesiánico de su pensamiento.

F. J. H.: Ese aspecto de su filosofía resulta de la crítica de la razón utópica. Porque si haces crítica de la razón utópica tú descubres la trascendencia en el interior de la inmanencia, de la que hablábamos hace un rato, y entonces puedes hablar de la redención y del Mesías. No se sigue de su condición de judío, sino de la lógica interna de la argumentación. Claro, como judío recuerda eso, lo sabe. Pero resulta de la propia crítica, ella conduce a la aparición de una trascendencia pero al interior de la inmanencia. En ese marco, redención no es realización, no puede ser una meta. Por el contrario, si se la transforma en meta, el mito del progreso lo destruye todo. Es el mismo camino que hago yo.

E. F. N.: Claro, en tu caso, como ha desarrollado Gabriel²³, el equivalente del concepto benjaminiano de tiempo-ahora, de *Jetztzeit*, es tu aproximación práctica a la redención en el presente.

F. J. H.: Gabriel lo capta muy bien. Y no es habitual encontrarlo en los estudios sobre Walter Benjamin, apenas aparece en la literatura que yo he conocido. Es que la crítica de la razón utópica es inaceptable porque se necesita de una trascendencia afuera. Sin embargo, ¿quién es Dios? Tiene que estar en el interior de la realidad. Tiene que ser el Dios de Pablo de Tarso, que no tiene esa función de trascendencia en el más allá, está en el interior del mundo. Pero eso es inaceptable para las religiones. Y no solo por su sistema de convicciones, sino que además ¿cómo se pueden asociar con el poder si dicen eso? Se sigue también que el poder no viene de Dios. Y eso tiene consecuencias políticas.

G. D. S.: No se puede fundar un Estado en base a eso. Allí aparece la relación del Estado de Israel con este Termidor, con esta contrarrevolución en el cielo, que no es ajena al judaísmo. Porque: ¿pue-

23 Gabriel Liceaga, "Significaciones teológico-políticas del mesianismo en 'Sobre el concepto de historia': el tiempo como constelación y el rol de la utopía"; ponencia leída en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria. "Recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria". Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, octubre de 2010, Buenos Aires, Argentina.

de ser viable un Estado fundado en esos términos?; y ¿qué clase de legitimidad puede alcanzar un poder tal?

F. J. H.: Claro. ¿Cómo vas a fundar un Estado sobre el profeta Amos? Es obvio que necesitas la conversión a Nietzsche para poder hacerlo. Creo que tiene lógica, y eso hacen todas las iglesias, y por eso hay dos grandes herejes, realmente grandes: el primero es Jesús y el segundo Pablo. Dos grandes herejes, que molestan todo el tiempo, y que tienen que ser transformados en representantes de un Dios trascendente.

Creo que ese es el núcleo del conflicto. Y lo mismo sucede con muchos intelectuales marxistas, todos piensan en la toma del poder: Bloch, Adorno, Horkheimer, en todos está presente esa preocupación. Yo pienso que hay allí una gran ingenuidad utópica. Y cuando los marxistas ortodoxos están en ese camino, es fácil que deriven en el positivismo.

G. D. S.: La conversión del judaísmo es a Nietzsche, y la del marxismo, al positivismo.

F. J. H.: Es que no es posible fundar un Estado en nombre de una tradición que es crítica del Estado. Tienes que renunciar a esa perspectiva. Hay una lógica. Ese es el problema.

E. F. N.: Tienen que abandonar esa perspectiva crítica.

F. J. H.: Y la tienes que transformar en su contrario, lo hacen recurriendo a Nietzsche y lo hicieron recurriendo a Agustín, en el Cristianismo.

3. CRÍTICA DE LA RAZÓN UTÓPICA. INSTITUCIONALIZACIÓN Y REBELIÓN

E. F. N.: Mucho de lo que hemos hablado, relativo a la espiritualidad, da por sentado el concepto de “crítica de la razón utópica”. Nos podrías decir ¿qué es la razón utópica y por qué hay que hacer una crítica de la misma?

F. J. H.: La razón utópica es una dimensión de la razón que es omnipresente, no se puede definir apelando a lo que la gente llama vulgarmente “utopía”. Kant comprendió que es una dimensión que corresponde al campo de la reflexión trascendental, esto es, de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la realidad. En el pensamiento humano esa dimensión aparece en todos lados: en las ciencias empíricas-en la física, por ejemplo, en la caída libre, en el péndulo matemático, etcétera; en la economía -por ejemplo, en el concepto de competencia perfecta, de planificación perfecta-.Lo mismo aparece en el terreno de lo que habitualmente llamamos “utopía”, es decir, en la convivencia social. Tiene que ver con la capacidad humana de pensar en general. Pero, sobre todo a partir de la Modernidad, todo se piensa al límite y a partir del límite se piensa lo empírico o lo real. Esto está vinculado con los grandes mitos seculares que aparecen con la Modernidad. El más grande es el mito del progreso lineal e indefinido: el ideal no se puede realizar, pero se puede hacer una aproximación asintótica. Ahí tú te pierdes en la aproximación asintótica y destruyes toda la convivencia en función de lograr el ideal. Esto sucede porque se olvida el carácter trascendental del ideal, y lo real es entendido como una desviación de los modelos ideales llevados al límite. Esto sucede en general, en todos los campos del pensamiento, nosolo en las ciencias matemáticas y naturales, también en el pensamiento social o político. También la convivencia es pensada al límite.

Otro aspecto importante es que la crítica de la razón utópica no cuestiona en absoluto las utopías -esta forma de pensar al límite-, porque eso es propio de lo humano, sin eso no hay pensamiento humano. Lo que sostengo es que este concepto que se lleva al límite es un concepto trascendental, escapa a toda realización, no es empírico. Entonces la crítica de la razón utópica discute cuál es la relación de lo que conocemos con estos conceptos trascendentales, sea en las ciencias empíricas, sea en la física clásica, o en la economía, o en la convivencia social. Entonces, me pregunto ¿qué impide que lo que se piensa al límite sea algo factible? Ahí aparece el concepto de “condición humana”, en el sentido de las imposibilidades universales de nuestra condición, por ejemplo, el hecho de que el conocimiento humano sea siempre un conocimiento limitado. No tenemos ninguna posibilidad de alcanzar la totalidad por la vía del conocimiento, la totalidad aparece cuando se piensa al límite, pero no se la puede realizar ni conocer. Esto es así porque en esos conceptos pensados al límite aparece siempre el supuesto del conocimiento perfecto. Esto sucede en la economía, pero también en la física. Si no se hace una crítica de la razón utópica, tenemos el determinismo físico; por ejemplo en Laplace, que dice: “Si uno conociera

todas las relaciones causales, podría predecir lo que va pasar dentro de un millón de años”. Es frente a eso, a ese ocultamiento de la condición humana, que se despeja la necesidad de la crítica.

Para mí el concepto central es el de la “condición humana”, en el sentido de que el ser humano es un ser infinito atravesado por la finitud, y esta finitud es dada por la *conditio* humana. Esas construcciones perfectas no son cognoscibles, sino que son producto de una reflexión trascendental. ¿Cómo nos relacionamos con ellas? Particularmente me refiero a los conceptos trascendentales relativos a una convivencia perfecta, tales como el reino de Dios, el comunismo, el reino mesiánico, que siempre aparecen. En todas las culturas hay algo de eso: el Nirvana, el Tao. Cuando pensamos en cómo relacionarnos con eso, a mi entender, se abre la problemática de la necesaria mediación.

E. F. N.: La necesidad de las mediaciones que haces referencia, ¿significa que si se percibe ese carácter trascendental de la utopía, y consecuentemente se renuncia a la idea de la realización plena del ideal proyectado, hay que pensar y acordar instituciones posibles y perfectibles?

F. J. H.: Sí, la institución es un producto de la condición humana: el mercado, el Estado, son un producto de la condición humana. Entonces, la pregunta es: ¿cómo relacionarse con estos productos de la sociedad humana que se transforman en monstruos, que destruyen todo, si no se logra canalizarlos, de alguna forma que los ponga a favor de la convivencia y de la vida? Ahí viene la crítica de la ley, que devela el carácter de la ley como mecanismo de destrucción. Joseph Stiglitz habla de las “armas financieras de destrucción masiva” (*risas*). Es cierto, aparecen las armas de destrucción masiva, y no solamente en el campo militar. La ley del mercado es un arma de destrucción masiva ¿Cómo defenderse de eso, cómo recuperar lo humano ante estas armas destructoras, en las que se transforman estos sistemas institucionales?

E. F. N.: ¿A todos estos sistemas tú los entiendes como expresión de la alienación humana, como formas del “fetichismo” de Marx?

F. J. H.: Sí, pero la alienación humana es tomada por mí como algo ligado a la condición humana, no como algo contingente, que se puede

superar en términos definitivos. Este punto ha sido para el pensamiento marxista un gran problema: se percibe la alienación pero no se reconoce su carácter de *conditio* humana y se pretende que es posible superarla. Hay mucha discusión en torno a esto dentro de la tradición marxista. Ernst Bloch, por ejemplo, siempre insiste en que la alienación no es condición humana, aunque no usa esa palabra. Porque de lo contrario tienes que reconocer la imposibilidad fáctica de lo que se tiene como referencia trascendental del comunismo. Ahí es clara la diferencia con Walter Benjamin, él lo percibe y hace su reflexión a partir de eso, aunque no lo formaliza como argumento, pero está ahí, uno descubre que su reflexión está en sintonía con la crítica de la razón utópica.

E. F. N.: Entonces lo que tú planteas sería retomar la reflexión de Marx sobre el fetichismo, pero entendiendo que es un fenómeno inevitable.

F. J. H.: Creo que “inevitable” es la palabra justa, y no “necesario”. Necesario es que tú comas, inevitable es que esa comida la tienes que comprar en el mercado. Eso es importante: distinguir entre lo necesario y lo inevitable.

E. F. N.: Asumiendo que en toda sociedad que podamos construir -incluso en sociedades mucho más justas y más libres que la actual, mucho más afines a la utopía de una sociedad en la que quepan todos y todas-, ¿siempre van a surgir instituciones que tienden por su propia lógica a fetichizarse?

F. J. H.: Y a transformarse en armas de destrucción masiva.

E. F. N.: Entonces permanentemente el sujeto tendrá que interpe-larlas y modificarlas, ponerlas a su servicio, al servicio de la vida.

F. J. H.: Sí, eso para mí es la crítica de la razón utópica. Es decir, el elemento utópico es también una consecuencia de la *conditio* humana, deriva de ella. El antiutopismo no tiene ningún sentido. Está en conflicto con la condición humana.

E. F. N.: En esta obra tuya, que estamos comentando, la *Crítica de la razón utópica*, sometes a crítica las ideologías más importantes de la Modernidad, y por supuesto, entre ellas se cuenta el anarquismo. En este caso tomas como modelo el pensamiento de Ricardo Flores Magón, el gran revolucionario mexicano. Tú muestras los límites de su pensamiento en particular y, en general, el de todo el anarquismo. Sin embargo, yo percibo que, entre todas las ideologías contemporáneas, tus simpatías se inclinan hacia los anarquistas, ¿es así?

F. J. H.: ¿Hacia los anarquistas? ¡Ah, claro! Solamente que yo reconozco la necesidad de practicar también con el anarquismo la crítica de la razón utópica, a fin de no convertir la abolición de la propiedad, el Estado y el matrimonio, las tres instituciones que ellos combaten, en una meta realizable instrumentalmente; hay que evitar la idea de que la solución pasa por la abolición. Pero me fascinan los anarquistas.

E. F. N.: Como un antecedente muy lejano del pensamiento anarquista, está aquella historia del movimiento anabaptista del siglo xvi, en el que participó un bisabuelo tuyo (impropiamente llamado “bisabuelo”, porque hay muchas generaciones en medio, pero un ancestro tuyo al fin), en el marco de los levantamientos campesinos en Alemania. Desde luego que no eran anarquistas, pero se pueden señalar muchas coincidencias con ellos, ¿no es así? Yo quería que nos contaras esa historia.

F. J. H.: Es una historia fantástica, además me hace ver que “ni los muertos estarán a salvo si el enemigo vence”, como dice Walter Benjamin. Pues, cuando yo pienso en este levantamiento, pienso en algo muy diferente a la idea de “recordar” en el sentido de “homenajear”. Pienso que hay que resucitar a las víctimas, para luchar con ellos, para contar con ellos en nuestras luchas actuales. ¡Los necesitamos!, y hay que resucitarlos. Es lo que yo pienso en relación con eso.

El levantamiento al que te refieres no es el de Thomas Müntzer. Suele confundirse porque se produjo en Münster, ciudad del Norte de Alemania, de donde es mi familia, y yo mismo. La grafía es parecida, pero son dos levantamientos distintos. El de Thomas Müntzer fue en 1525. En cambio el movimiento en el que participó mi bisabuelo fue entre 1532 y 1535. Y su peculiaridad es que triunfó. Claro, después fueron derrotados por un ejército que sitió la ciudad durante un año, hasta que

fueron reducidos y después masacrados. Pero primero logró triunfar, es la única revolución alemana que triunfó.

E. F. N.: ¿Y ellos eliminaron la propiedad y el matrimonio?

F. J. H.: En buena parte: el matrimonio y la propiedad, pero no eliminaron a Dios. Dios estaba con ellos, de su lado. En cuanto a la propiedad, la abolieron de una manera relativa, pasó a considerarse disponible para quienes la necesitaban, pero no la pusieron en manos del Estado, sino que estaba disponible.

En mi familia está muy presente eso, por una razón que es muy curiosa: el alcalde de Münster, que participó activamente en el levantamiento, tenía el apellido de mi mamá: Kippenbroick. Es un apellido muy raro en la zona, tiene que venir de la finca campesina de la cual viene mi mamá. Entonces en mi familia se habló siempre con respeto de los anabaptistas.

G. D. S.:Entonces, ellos abolieron parcialmente la propiedad...

F. J. H.: Sí, y mi bisabuelo tenía dos propiedades. Tenía una en el centro, porque era artesano, y otra más lejos del centro de la ciudad. Y él, como los demás, puso todo a disposición del movimiento. Yo conozco las dos casas, las he visitado, porque siempre me interesó. En una de ellas han puesto una placa en el asfalto, en homenaje a mi bisabuelo, que dice: "Caído en la defensa de la ciudad de Münster, el día tal, de 1535". En la segunda casa hay ahora un restaurante, donde siempre voy a comer, y cuando voy con amigos, les digo: "Vamos a lo de mis bisabuelos" (*risas*). Fue un levantamiento muy radical y fue derrotado por el obispo de Münster, pero ellos llamaron a Lutero.

E. F. N.: ¿El obispo católico llamó a Lutero?

F. J. H.: No, los anabaptistas llamaron a Lutero, para solicitar su apoyo. Pero Lutero los condenó. Entonces los señores luteranos mandaron un ejército. Y entre papistas y luteranos hicieron de la guerra contra los anabaptistas una acción ecuménica (*risas*).

G. D. S.: El ecumenismo antihumano no es nuevo.

F. J. H.: El ecumenismo antihumano ya funcionaba. Luego, ya derrotado el movimiento, se pelearon nuevamente entre sí.

G. D. S.: Cuando aparece el sujeto se unifican rápidamente.

F. J. H.: Cuando aparece el sujeto se unifican rápidamente para derrotarlo, pero cuando ya está derrotado se vuelven a pelear.

A mí siempre me interesó esa historia, siempre busqué libros sobre el levantamiento y me inspiró mucho. Uno de los líderes, que fue proclamado “Rey de Münster”, tenía ocho mujeres. Una de ellas era hija del alcalde, de mi bisabuelo. En este punto, fíjate, aparece algo en esa historia que se presta para una comparación con Argentina. Porque ella estaba embarazada. A todas las demás mujeres les cortaron la cabeza, pero a ella no, porque esperaba un hijo. Respetaron eso, y la soltaron. Ella se llamaba Anna, entonces a todas mis hijas las llamé Anna. Como segundo nombre, pero todas lo llevan.

G. D. S.: ¿Qué encuentras comparable con Argentina?

F. J. H.: Que es diferente, porque en Argentina, durante la dictadura de 1976, secuestraron a mujeres embarazadas y, luego de que dieran a luz, las mataron y se robaron a los niños ¿no es cierto? Es decir, en el siglo XVI no eran tan inhumanos todavía como en la Modernidad avanzada; respetaban todavía un asunto así.

E. F. N.: ¿Tu familia paradójicamente es católica porque Lutero apoyó la represión?

F. J. H.: Yo soy católico gracias a Lutero (*risas*). En la zona hay restos de este anabaptismo, pero muy indirectos. Normalmente lo que hay es una condena total. Incluso un odio a la rebelión, un rechazo total. A los dos líderes más importantes los apresaron, los torturaron durante varios meses, día y noche, y después los descuartizaron, en la plaza, frente a la iglesia. Es la iglesia de San Lamberto; los descuartizaron con

tenazas al rojo, y ninguno de los dos se rindió. ¿Y que dijo el obispo? Que estaban en unión con Satanás, que Satanás les daba esta fuerza... Estoy seguro de que no fue Satanás, ¡pero tenían una fuerza increíble!

E. F. N.: En la iglesia hay todavía unas jaulas que recuerdan el castigo que les dieron, ¿no es cierto?

F. J. H.: Sí, no enterraron sus cuerpos, sino que los pusieron en jaulas de hierro y los colgaron en la torre de la iglesia. Todavía están las jaulas. Como son de hierro y se oxidan con la lluvia, y como han pasado casi quinientos años, han sido reemplazadas muchas veces. Cada treinta años las renuevan. Para que sigan allí, y sirvan todavía hoy, para ejemplificar a los niños: “Mira lo que pasa”...

G. D. S.: Cristo viene.

F. J. H.: Sí, Cristo viene, y ahí ha venido, y ahí ves lo que hace Cristo cuando viene.

E. F. N.: ¿Eso, obviamente, ha estado muy presente desde tu niñez?

F. J. H.: Sí, pero siempre, como era un bisabuelo mío, yo no podía creer que fuera tan malo ¿no es cierto? (*risas*). ¡Es uno de los nuestros! Eso me hace pensar en que hay que resucitar a los muertos.

E. F. N.: Volviendo a los anarquistas, que dejamos atrás para hablar de los anabaptistas del siglo xvi, ¿qué anarquistas has leído y qué aspecto de su pensamiento es el que te resulta atractivo y estimulante?

F. J. H.: Bakunin siempre me ha gustado mucho, y los anarquistas en general. Ellos tienen algo que también tenían los anabaptistas de Münster. Siempre me llamó mucho la atención que son luciferinos²⁴. A veces se

24 Cfr. nota n.º 10, de esta parte del libro.

confunden y se llaman “satánicos”, porque en la lengua francesa e italiana no entró la palabra “Lucifer”. Usan la palabra “Satán” para nombrar a “Lucifer”. Sobre todo en la tradición francesa, siempre se habla de “Satán”, cuando en realidad se trata de “Lucifer”. Entonces se llaman a sí mismos “satánicos”. Pero la referencia correcta es Lucifer. Es muy interesante porque los anarquistas no saben de donde viene esta cuestión de Lucifer, no conocen que Lucifer es, en el origen del cristianismo un nombre de Jesús. Durante los primeros siglos del cristianismo era uno de los nombres con que se llamaba a Jesús. En los siglos XIII y XIV es transformado en nombre del diablo, se invierte el significado. Los anarquistas no lo saben, pero ellos dicen: “¡Viva Lucifer!”. A lo que se refieren es, de hecho, a este significado original de este nombre en el cristianismo.

G. D. S.: ¿Es como decir ‘¡Viva Pablo!’?

F. J. H.: Sí ¡Viva Jesús! Ellos no se dan cuenta, pero, están volviendo a invertir el significado del término, tal como era originalmente, en algo positivo.

Mira, en Madrid, el Primero de Mayo, todos los años, los anarquistas se reúnen en el parque del Retiro, donde hay una estatua de Lucifer, y exclaman: “Viva Lucifer”. Si viviera en Madrid, cada Primero de Mayo estaría con ellos.

E. F. N.: Sin saberlo plenamente, al volver a hacer la inversión (cuando se viva a Lucifer), ¿se restituye el significado utópico, mesiánico, revolucionario, que ha sido condenado en la tradición ortodoxa?

F. J. H.: Sí. Pero el significado es ahora secular y tiene que serlo. Sin embargo, para entender este significado, hace falta conocer la historia oculta de Lucifer. En Italia hay iglesias que se llaman “San Lucifer”. En Cagliari, en Cerdeña, la propia Catedral se llama, en el lenguaje popular, San Lucifer. Este nombre se refiere a un padre de la iglesia del siglo IV, que llevaba el nombre de Lucifer como nombre propio, algo parecido a lo que sucede hoy con el nombre “Jesús”, que es un nombre propio bastante común.

Hay que tratar de entender, entonces, lo que significa que un nombre atribuido a Jesús durante los primeros siglos del Cristianismo,

se haya transformado en el siglo XIII en el nombre del diablo. Algo pasó, es una inversión radical de todo, y es algo que los luciferinos posteriores, los que mucho después reivindican aquel nombre, intuyen. Por eso reivindican a Lucifer.

G. D. S.: En el libro de Bakunin *Dios y el Estado*, cuando habla del génesis, dedica muchas páginas a explicar la historia de Adán y Eva, cuando toman la manzana. Insiste en que no es un pecado; por el contrario, si el hecho narrado existió, para Bakunin, fue la primera rebelión de la humanidad.

F. J. H.: Y ahí se humanizó el ser humano, por la rebelión de Eva -es ella la que toma la iniciativa-, ahí se hizo por vez primera sujeto. Yo tomé esta misma interpretación en el *Sujeto y la ley*²⁵ (aunque la tomé directamente de Erich Fromm); me parece que eso es un excelente mito, que se ha transformado en su contrario, culpabilizando a la mujer, banalizando completamente el significado del mito.

G. D. S.: Me da la impresión de que los autores anarquistas tienen mucho para decir cuando se relee el marxismo más allá del determinismo y el cientificismo propios de una formulación vulgar. Cuando se hace una lectura distinta del marxismo, los autores anarquistas, cobran un protagonismo especial. ¿Estás de acuerdo con esta impresión?

F. J. H.: Sí, ahí el pensamiento es de libertad, pero libertad frente a la institución. No libertad por ley, la ley no hace libre. No se trata de eso, ahí la ley es, como en Pablo de Tarso, la cárcel del cuerpo. Se trata de liberarse de la cárcel, que es la ley. Entonces no se trata de ser libre por la ley, sino por ser un sujeto que puede rebelarse frente a la ley. Aparece esta libertad fantástica que realmente es el origen del devenir humano del ser humano. En el Génesis ya aparece. Luego lo retoma Pablo de Tarso; en toda la tradición judía aparece esta libertad, libertad de liberarse frente a la ley. Completamente diferente a la idea de que la ley me hace libre en tanto que la respeto.

Retomando el tema del luciferismo, que siempre me interesó mucho, como les decía, Lucifer es un nombre de Jesús -incluso al fi-

25 Franz J. Hinkelammert, "La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto", en *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, ed. cit., 419- 481.

nal del Apocalipsis, aparece Lucifer, donde dice: “Yo soy la estrella de la mañana”-. Dentro de esa tradición, a la que también pertenecen los anarquistas, hay un levantamiento campesino luciferino en 1234, en el Norte de Alemania, en Steding. Es una pequeña ciudad y son luciferinos. Ellos dicen que Lucifer fue injustamente mandado al infierno, pero que va a volver. Es increíble, esos campesinos se dieron cuenta de quién es Lucifer, su significado mesiánico, y de dónde viene, esto es, de la inversión de ese significado, de su transformación en lo opuesto. Precisamente esto sucede en la misma época en que Lucifer es enviado al infierno por la jerarquía eclesiástica. Por supuesto, los campesinos fueron reprimidos, los mataron a todos, niños, mujeres, viejos, no dejaron vivo a nadie, ni a los animales. Mataron a todos.

E. F. N.: ¿Quienes los mataron?

F. J. H.: La iglesia, fue una cruzada contra ellos. Porque eran herejes. Pero es fantástico el anuncio que hacen, de que Lucifer, mandado al infierno, va a volver. No sé si se daban cuenta del trasfondo que tenía eso. Tiene un trasfondo cuyo significado se les escapa a los historiadores; no se dan cuenta para nada. Leí en varios lugares sobre este levantamiento de Steding, nadie se da cuenta de la mística que está detrás de eso. Claro, los atacan porque pretendidamente son satánicos y además promiscuos, son acusados de promover la libertad sexual, organizar fiestas, y de ir cada cual con quien quiere, etcétera. Todas acusaciones que hace el Papa cuando los condena. Pero el núcleo de la herejía es su luciferismo, y no encontré a nadie que se dé cuenta de lo que significa eso: “Lucifer va a volver”. Es como Ahasvar, el judío errante, que presenta Stefan Heym en su novela *Ahasvar*²⁶ En la novela, Ahasvar y Lucifer actúan juntos. Forman una pareja. Ahasvar pierde siempre, pero siempre vuelve. Y Lucifer siempre vuelve a hacerle compañía.

G. D. S.: Esto de que “Lucifer va a volver” me recuerda la charla que tuvimos hace unos días con Juan José Bautista²⁷, acerca de teología andina y de *Tupac Katari*.

²⁶ Stefan Heym, *Ahasvar*. München 1981.

²⁷ El filósofo boliviano Juan José Bautista es integrante del Grupo de Pensamiento Crítico, y autor, entre otras obras, de *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. La Paz, Grupo Grito del Sujeto, 2007.

F. J. H.: Sí, también los pueblos indígenas de Bolivia tienen eso. Sus antepasados, asesinados por ser revolucionarios, no son víctimas que tengo yo que salvar, de las que nos compadecemos, sino que son luchadores que resucitan y vienen a luchar con nosotros.

G. D. S.: ¿*Tupac Katari* dice “volveré y seré millones”. ¿Es lo mismo que Lucifer?

F. J. H.: Claro, ¡y eso es mucho mejor que Adorno y Horkheimer juntos! (*risas*). Lomismo que *Tupac Katari* podrían decir los anabaptistas de Münster.

4. EL SUJETO Y EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO: “YO SOY SI TÚ ERES”

G. D. S.: Quiero que volvamos a Pablo de Tarso, porque aparece como una figura en la que confluyen distintas líneas del pensamiento crítico. Algo que solo en los últimos años se ha vuelto explícito en la filosofía. Pablo está en Benjamin²⁸, pero oculto, hoy eso es distinto. Agamben habla de Pablo, Badiou habla de Pablo²⁹, tú hablas de Pablo, pero no ya al modo de Benjamin.

F. J. H.: Yo creo que la razón profunda de esta presencia de Pablo está vinculada con el colapso del socialismo. De repente se necesita otro tipo de relación con lo que era la meta, la transformación social hacia el comunismo. Se hace obvio cuando tenemos una estrategia de globalización que es la ley del mercado desnuda, y ahí cobra sentido la afirmación: ¡el pecado se comete cumpliendo la ley! Dice Pablo: “La espina de la muerte es el crimen, la fuerza del crimen es la ley”. Es tan obvio hoy que la fuerza del crimen es la ley. Y la ley es la ley del mercado, que se expresa también en el código civil y en la identificación de la legalidad con legitimidad etcétera. Toda esa legalidad está destruyendo el mundo.

Por eso mismo, en todos lados, en todas las luchas sociales, aparece ahora la crítica de la ley como algo necesario. Creo que esa

²⁸ Cfr. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*. Madrid, Trotta, 2006, 135 y ss.

²⁹ Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, 2003.

es la razón que permite hablar ahora abiertamente de Pablo. Y quizás explica la afirmación de Agamben, según la cual recién hoy se puede entender bien a Pablo³⁰. Creo que en el primer siglo lo entendieron también: tenían la ley romana. Pero luego esa posibilidad se opacó, cuando el Cristianismo se convirtió a la ley.

E. F. N.: Pero Agamben no dice por qué; la causa por la cual hoy se vuelve Pablo queda como muy misteriosa.

F. J. H.: No lo dice, porque, todos los que vuelven a san Pablo tienen algo en común: no analizan la crítica de la ley. Ni Badiou, ni Agamben, ni Jacob Taubes³¹. Entonces algo se les escapa, porque la crítica de la ley es el centro, o tiene que serlo, pero ellos no lo ven.

E. F. N.: Analizan el universalismo, el mesianismo, pero no la crítica de la ley.

F. J. H.: No analiza la crítica de la ley. Y, en Walter Benjamin, la crítica de la ley es indirecta, es a través de la crítica del mito del progreso. En el fondo está operando, pero no es explícita, yo creo que tampoco él se da plenamente cuenta.

Decía recién que, al faltar ese horizonte, no se percatan de que Marx se basa en la crítica de la ley. Marx lo dice explícitamente: “La explotación no viola la ley”. Al contrario, el cumplimiento de la ley sirve para explotar. Eso es Pablo, y yo creo que tal vez Marx lo sabe, porque él conoce muy bien las escrituras cristianas, tú ves eso en la *Ideología Alemana*. Es posible que sepa que su interpretación está en la línea de la crítica de la ley de Pablo de Tarso. La explotación se realiza cumpliendo la ley. El agujijón de la muerte es el crimen (la explotación en Marx) y la fuerza de la explotación es la ley. Ahí tienes a Marx, ahí aparece todo un continente del pensamiento crítico, que tiene raíces muy antiguas. En la Edad Media no aparece en las grandes filosofías, desde Agustín hasta Nicolás de Cusa parece totalmente abandonado. No aparece la crítica de la ley, pero en alguna parte tiene que estar, probablemente en las herejías. De ellas se conoce muy poco, porque la ortodoxia quemó todas las fuentes que cayeron en sus manos.

30 G. Agamben, *op. cit.*, 141.

31 Cfr. Jacob Taubes. *La teología política de Pablo*. Madrid, Trotta, 2007.

E. F. N.: En definitiva, lo que está en juego en la crítica de la ley, es la emergencia del sujeto, de un sujeto que emerge y ejerce el discernimiento de la ley. Ahora bien, más allá del terreno de las luchas sociales, donde esto aparece con mucha claridad, ¿piensas que la cuestión del sujeto está siendo abordada adecuadamente por la filosofía actual? Quiero aclarar que no me refiero a la filosofía latinoamericana, sino a la filosofía europea o de los países del centro, en general.

F. J. H.: Pienso que, en el nivel teórico, todavía esa crítica es algo superficial, no llega al núcleo. Tomemos como ejemplo a Alain Badiou. En una entrevista que le hicieron el 9 de noviembre del 2010 dice: “No renuncio a la idea de comunismo”. Voy a leer la cita completa; él dice: “Tenemos dos opciones: o decimos que esa hipótesis comunista de un mundo que no estaría regulado por la mercancía, no puede ser realizada, y entonces nos resignamos al mundo tal como es, o mantenemos la hipótesis comunista”³². ¿Qué te sugiere esto?

E. F. N.: Es lo que tú llamas “el chantaje de la única alternativa”.

F. J. H.: Claro, yo digo: si solo hay dos posibilidades ¡elige una tercera! O nos quedamos con el capitalismo, o mantenemos la hipótesis comunista tal cual está dada ¡o hacemos la crítica de la razón utópica! (*risas*). Esa tercera posibilidad no se le ocurre: ¡hagamos lo que hizo Walter Benjamin!

E. F. N.: ¿A qué lo atribuyes? Porque convengamos que es raro que filósofos de esa talla no se pongan a pensar en las razones por las cuales cayó el socialismo real. Insistir con lo del comunismo en los mismos términos, sin hacer la crítica a la razón utópica, parece bastante necio.

F. J. H.: La consecuencia es que aparece como algo casual que haya habido este desenlace. Que el desenlace se haya dado en esa forma tan extrema, es posible que tenga algo de casual. Pero que se iba a terminar, y a bastante corto plazo, era lógico, y se veía desde muchos años antes de que cayera. Después se pasó al extremo contrario.

32 A. Badiou, “La felicidad es una idea fundamental”, *Página 12*, 7 de noviembre de 2011. http://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/subnotas/156414-50201-2010-11-07.html#formu_mail.

E. F. N.: Volvamos a la cita de Badiou. Teníamos las dos alternativas, sin crítica de la razón utópica.

F. J. H.: Sí. Él quiere mantener la hipótesis comunista, ¡pero sin crítica de la razón utópica! Luego continúa aún peor: ¿cuál es la hipótesis comunista? “La idea de una sociedad substraída del principio del interés, el calculo del interés”, y allí entra en juego “el amor”. Dice: “El ser humano es capaz de otra cosa que toda esa violencia, es capaz de la entrega del amor”. Y prosigue: “Es necesario saber que el ser humano puede ser un animal de competencia pero también un animal altruista: interesado en la acción colectiva, capaz de encarnar ideales”. Encuentro que esto es pura sensiblería, puro sentimentalismo. No hay ningún análisis. Y lo mismo encontré en Toni Negri.

E. F. N.: ¿Tú consideras que lo que falta es la idea de sujeto?

F. J. H.: Sí. Ahí no hay sujeto. Es el amor que pregona el cura, en el sermón de domingo, “¡Ámense!”. Yo rechazo eso. Se necesita trabajar en torno a la noción de sujeto, pero para eso se necesita trabajar en la crítica de la razón utópica. Porque el comunismo es imposible, como meta a realizar, es imposible. Sin embargo, lo que mueve la historia humana no es lo posible, sino lo imposible. Eso mueve. Lo posible es muy aburrido, y muy poco. En términos exclusivamente racionales, sin concebir lo imposible no puedes conseguir lo posible. Entonces, este comunismo, o el reino mesiánico de Benjamin, o el reino de Dios, etcétera, son imposibles, pero imposibles que emergen y mueven la historia. Eso es realmente filosofía.

En Aristóteles lo que mueve es el motor inmóvil, pero el motor inmóvil es el ser, desde mi punto de vista, lo que mueve es el *no* ser. Lo que no es, lo que es imposible, eso es lo que mueve. Aristóteles estaba sobre la cabeza y no sobre los pies (*risas*).

E. F. N.: Tú estás criticando la noción de amor como alternativa frente a este capitalismo neoliberal, ¿podrías precisar cuál es la diferencia entre ese “amor” de Badiou y lo que tú entiendes por sujeto, aquel “yo soy, si tú eres”? Además, aprovecho para preguntarte: ¿qué papel otorgas tú a la solidaridad?, ¿juega ella algún papel dentro de tu planteo?

F. J. H.: La diferencia es que el sujeto, tal como lo entiendo, es un criterio racional. Yo quiero criterios, no simplemente sentimientos.

Mira, Toni Negri dice: “La pobreza y el amor son uña y carne”, o esto otro: “En el materialismo, el amor es la potencia ontológica que construye el ser”³³. ¿Qué hago con eso? Prosigue: “El nombre común de amor se muestra en este punto como potencia constitutiva en sentido propio del tiempo y del espacio, representación adecuada del ser común y, sobre todo, instauración fundadora de la biopolítica” (390). Y luego dice: “En la edad moderna la tecnología del amor es aséptica” (393). ¿Qué te dice eso?

E. F. N.: **Está en la línea de lo que tú consideras una religión.**

F. J. H.: Es religión. En vez de espiritualidad es religión. Se dan cuenta de que necesitan el concepto de sujeto, pero como racionalmente no lo pueden elaborar, entonces hacen religión.

E. F. N.: **Se dan cuenta de que es necesario incorporar al otro.**

F. J. H.: Sí, pero no captan su dimensión corporal, natural y social, intersubjetiva. Entonces dicen “amor”. Y lo mismo sucede con la solidaridad. La solidaridad sin más no es un contenido de valor, es un valor formal. Hay solidaridad entre gánsteres, hay solidaridad obrera, hay solidaridad de los esclavistas en la guerra civil de Estados Unidos, que eran solidarios entre sí para defender la esclavitud. ¿Qué da contenido a la solidaridad para que sea más que un valor formal? Es este criterio racional “yo soy, si tú eres”. Si no está eso, es solidaridad de intereses, es un individualismo colectivo, es un individuo colectivo que calcula su utilidad.

He leído que en los noventa, en Argentina, se planteó este tema de incluir en las reivindicaciones sociales y en las huelgas a toda la población, en representar los intereses de la población afectada por las políticas de ajuste, una población mucho más amplia que los trabajadores con empleo. Es decir, se buscaba basar la solidaridad en un concepto

³³ Antonio Negri, *Fábricas del sujeto-ontología de la subversión*. Madrid, Akal, 2006, 386 y 388 respectivamente.

de bien común, aunque restringido a la localidad o al país. Eso es muy interesante. Lo leí en un trabajo de Isabel Rauber, una argentina que vive en Cuba³⁴.

G. D. S.: Ella hablaba de la Central de Trabajadores Argentinos que incluye trabajadores y desocupados.

F. J. H.: Sí, es eso. Yo lo encontré muy interesante porque ahí estaba la diferencia entre un individuo colectivo que calcula intereses, que calcula utilidad propia, y una comunidad; una comunidad va más allá de esto, es su bienestar en común lo que está en la mira en ese ejemplo de lucha sindical en Argentina.

G. D. S.: Viene al caso recordar que esa Central de Trabajadores Argentinos que menciona Rauber, se fundó en Argentina a principios de los añosnoventa como respuesta al proceso neoliberal que arrasaba con todo, cuando se advirtió que una central de trabajadores que incluyera solo trabajadores era algo muy limitado.

F. J. H.: Si no hubieran hecho eso, sería un individuo colectivo, que hace cálculos de interés propio, y eso es lo que el sistema quiere. Cada uno o también cada empresa. En cambio, hay solidaridades amplias, que abarcan a todos.

E. F. N.: Cuando tú dices “yo soy, si tú eres”, en lugar de apelar a un sentimiento que se resuelve en términos de interés individual o corporativo, del tipo que has señalado, ¿estás pensando en un análisis de la condición social y natural del hombre?

F. J. H.: Sí, condición social y natural. Es decir, el otro tiene que vivir para que yo pueda vivir. La naturaleza tiene que vivir para que yo, ser natural que soy parte de la naturaleza, pueda vivir. Pero eso no viene como cálculo de utilidad, sino como afirmación.

³⁴ Isabel Rauber, “Piquetes y piqueteros en la Argentina de la crisis. Cerrar el paso abriendo caminos”, *Pasos*, segunda época, n.º 105, 2003, 9-35.

G. D. S.: ¿Ese es el criterio que sustituye al amor beato del que hablabas recién?

F. J. H.: Sí. Sigo la traducción del amor al prójimo que hacen Rosenszweig, Buber y Lévinas “ama a tu prójimo, tú lo eres”³⁵. Es lo mismo que decir: “Yo soy si tú eres”. Y ahí llegas a esta misma tradición que tienen los indígenas en distintos lugares de América Latina, y que aparece en todos lados. Pero ahí es criterio racional. Eso mismo aparece en Marx, cuando en el manifiesto comunista exige una sociedad, “en la cual el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos”³⁶.

G. D. S.: Tu interpretación de la crítica de la ley en Pablo de Tarso, se dirige también a poner de manifiesto un criterio material racional, que cuestiona la ley como instancia puramente formal, en un sentido muy afín a lo que estás planteando, ¿no es cierto?

F. J. H.: Sí, para mí la “ley” en Pablo de Tarso es fundamentalmente la ley romana. En eso difiero de una interpretación que se hace muchas veces hoy, cuando se traduce la “ley” en Pablo como Torá. Considero que es una traducción muy reductiva e incorrecta. Reductiva porque Pablo alude a normas formales, particularmente a dos: “no matarás” y “no robarás” (aunque a veces incluye también un tercer mandamiento -“no cometerás adulterio”- y hasta un cuarto -no mentirás o no engañarás-, que no me parece seansean fundamentales; las fundamentales son las dos primeras). La Torá incluye ambas prohibiciones, pero no se puede decir que ellas constituyen el centro de la Torá. No, la Torá incluye muchas, muchas leyes.

Y decía que además la considero una traducción incorrecta, porque obvia el hecho de que el término que efectivamente usa Pablo

35 Cfr. E. Lévinas, *De Dieu qui vient a l'idée*, Paris. 1986. 144. Para Hinkelammert, la traducción/interpretación de Rosenszweig, Buber y Lévinas del “amor al prójimo” como “ama a tu prójimo; tú mismo eres él”, “este amor al prójimo es lo que tú mismo eres”, convierte al tradicional “amor al prójimo” en el criterio racional para la acción, un criterio capaz de enfrentar la irracionalidad del sistema. Supone una comprensión del sujeto diferente a la del individuo aislado y egoísta, puesto que se trata de una intersubjetividad, que incorpora la vida del otro social y de la naturaleza como condición de posibilidad de la propia vida individual y genérica. Cfr. Franz J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, ed. cit., 109 (N. A).

36 Marx, Karl y Engels, Friedrich, *El manifiesto comunista*. Buenos Aires, Ediciones Cuadernos Marxistas, Buenos Aires, 2000, 55.

es el término griego: *nomos*. Entonces también se trata de un problema respecto al texto de Pablo, que cuando habla de ley, dice *nomos*. Usa el mismo término cuando se refiere a la Torá judía, pero lo central es que, con él, alude a leyes formales, particularmente a esas dos (“no matarás”; “no robarás”). Por supuesto ambas normas están incluidas en la Torá, pero Pablo está apuntando a la ley romana fundamentalmente. Y estas dos normas, “no matarás” y “no robarás” son el centro de la ley romana. Lo decisivo es eso.

Y frente a eso, Pablo sostiene la tesis: “al cumplir la ley se comete *el* pecado”; la ley fortalece el crimen. Entonces, necesita un criterio material sobre el cumplimiento de las normas formales, y lo encuentra en el décimo mandamiento: “no codiciarás”, pero interpretado en el sentido del “amor al prójimo”.

E. F. N.: ¿“No codiciarás” es lo mismo que “ama a tu prójimo”?

F. J. H.: En *Romanos*, Pablo habla siempre de “codicia”; pero en *Romanos 13* cambia el término e introduce el “amor al prójimo”. Es decir, el “no codiciarás” ya tenía este contenido material, pero no preciso; puede interpretarse fácilmente en un sentido puramente formal y, en consecuencia, reducirse todo a un simple moralismo. Entonces Pablo introduce el criterio del “amor al prójimo”, que es mucho más preciso. Pero solo es comprensible si se traduce el amor al prójimo como “yo soy si tú eres”, es decir, en una formulación derivada de las traducción de Rosenzweig-Buber-Lévinas (“ama a tu prójimo, tú lo eres”). Entendido de esa forma, es un criterio racional material sobre la ética. De allí resulta que la perfección de la ley es el sometimiento de la ley al criterio “yo soy si tú eres”.

Así comprendido, eso también es válido para la Torá. Por esa vía, se puede concluir que Pablo llega también a la Torá. Pero no parte de la Torá, y es importante destacarlo, porque pocos entienden la Torá de este modo. Comúnmente se la entiende como una referencia a las normas rituales de la alimentación, la higiene, etcétera. Desde luego, esa no es la preocupación de Pablo. Él se preocupa por el criterio material que está por encima de la ley formal, y desde allí avanza y llega a la Torá. No lo dice en estos mismos términos, pero para mí es claro que esta este es el sentido de su argumentación.

Esto es muy diferente a decir que cuando Pablo habla de ley en verdad habla de la Torá. Entonces deja de ser crítico. Ya no critica la

ley romana y no nos sirve para criticar hoy nuestra ley. Cuando te das cuenta de que es la ley romana la que está en cuestión, entonces estás en el interior de la crítica del capitalismo, cuyos inicios puedes rastrear hasta el siglo I, porque ahí ya encuentras este legalismo de las normas formales, del cual se deriva nuestro código civil actual. Para Pablo ahí está la raíz; por tanto la ley no es solamente la Torá, aunque también en la Torá ocurre precisamente eso.

El décimo mandamiento es el más importante, “no codiciarás”, pero entendido como criterio racional, y no como se lo entiende en la formulación tradicional, que lo reduce a mero precepto moral; Pablo sustituye la moral por un criterio racional de tipo ético.

E. F. N.: Franz, ¿por qué todas esas normas son formales?

F. J. H.: Son formales porque son formalizables. Tú puedes señalar un hecho particular, empírico (“este hecho”), que es una violación concreta de la norma general. Puedes, a partir de hechos empíricos, comprobables, mostrar que esta norma se ha cumplido o no. “¿Tú has robado?, ¿por qué tú has robado? ¿Tú has matado?, ¿por qué tú has matado?” Y eso se comprueba porque hay un muerto ahí o porque tienes algo que no es tuyo, etcétera.

“No codiciarás” no es comprobable. Si tú dices: “Tienes una linda blusa”, ¿es codicia?

E. F. N.: No necesariamente.

F. J. H.: Pero podría ser.

E. F. N.: Podría ser.

F. J. H.: Ahora bien, saber si es codicia o no, requiere de un juicio completamente diferente al juicio del cumplimiento o no de una norma formal. Por eso, nuestras legislaciones formales jamás incluyen una norma como “no codiciarás”; y no podrían incluirla. Nuestro aparato jurídico estaría perdido frente a eso. ¿Cómo se comprobaría? No se puede com-

probar. En consecuencia, todo se reduce siempre a la comprobación de un hecho evaluable en términos formales. Nuestra ley, todo el código civil es un conjunto de normas de este tipo, puramente formales.

Y por eso el crimen se comete cumpliendo la ley, porque el crimen aparece desde el punto de vista material. En el caso de lo que llaman “codicia”, no es tan claro que sea crimen. Pero Marx lo llama “explotación”. Se paga el sueldo establecido, pero ese sueldo es un sueldo de hambre y, por lo tanto, es un crimen. Se cumple con la ley, pero se ha cometido un crimen cumpliendo la ley. Eso es lo básico para mí.

E. F. N.: Entonces, si “no codiciarás” no es una norma en sentido estricto ¿qué es propiamente hablando?

F. J. H.: “No codiciarás” no es una norma en el sentido de un aparato legal; un aparato legal no puede basarse en normas de este tipo. Sin embargo, la convivencia necesita estas normas de contenido material para poder controlar las normas formales y el crimen que se comete cumpliéndolas.

E. F. N.: Entonces, el criterio racional material es aquella instancia no formal que permite discernir...

F. J. H.: La ley. Porque la ley sin discernimiento es la fuerza del crimen. Y eso lo vemos en todos lados. En la guerra de Irak, en la guerra de Afganistán, en todas las guerras, en las invasiones de la OTAN, en la represión a los movimientos sociales contra las medidas neoliberales, en todas partes. Y además... ¡todo el análisis de Marx está basado en eso!

E. F. N.: El concepto de plusvalía es eso.

F. J. H.: Sí, es eso. Hay explotación, que cumple la ley.

E. F. N.: Desde el punto de vista formal, es un intercambio entre iguales, pero hay otro punto de vista, donde no hay intercambio, sino apropiación.

F. J. H.: Donde ocurre el crimen, claro. Y Marx lo tiene siempre muy presente. Pero en el marxismo posterior se pierde eso. Se entiende la razón por la que eso sucede: tenían frente a sí una sociedad llamada “socialista”, que declararon socialista, y que tenía leyes, ¿y qué iban a decir frente a eso, que esa sociedad producía crímenes en cumplimiento de la ley socialista? Eso lo vimos muy claramente en la Unión Soviética, particularmente con Stalin. Y todo lo que pasó allí, cae bajo la crítica de Marx, ¿no?

E. F. N.: Claro.

F. J. H.: Pero cuando se defiende una forma de Estado, no se puede reconocer ese problema. Se necesita justificar el cumplimiento de una ley formal de ese tipo. Y la consecuencia es que se pierde el sujeto.

E. F. N.: Ese criterio material, que está ausente en el marco de una legalidad puramente formal, es la base sobre la que puede surgir el sujeto, donde se puede afirmar el sujeto frente a la ley.

F. J. H.: Recién a partir de esta soberanía, frente a la ley, en nombre de este criterio, tenemos la libertad, la libertad del sujeto. Se trata de una soberanía *frente* a la ley, muy distinta de la soberanía *sobre* la ley, que es la de Carl Schmitt: “soberano es quien declara el Estado de excepción”.

Para Pablo, soberano es quien declara la incompatibilidad de una ley, de la aplicación de una ley, con el “amor al prójimo” -entendido como el criterio material “yo soy si tú eres”-, y esa es la soberanía del sujeto. Y la otra soberanía, la de Schmitt -que es la de Pinochet-, debe ser discutida a la luz de eso. Y esa luz es lo que falta hoy. Por eso la libertad auténtica, la libertad del sujeto frente a la ley, no está hoy en ninguna parte. Occidente, en todas sus formas, la niega.

E. F. N.: ¿Qué diferencia estableces entre moral y ética, en tu explicación?

F. J. H.: No hay una respuesta unívoca. Por “ética”, yo entiendo una ética universalizable, que no es necesariamente la ética formal de nuestro

código civil ni la ética kantiana, aunque las incluye. La ética de Pablo parte también de esta ética formal, pero en una forma supeditada a un criterio material, también universal: el criterio “yo soy si tú eres”.

Eso va en contra de la opinión de Kant, según la cual ningún criterio material puede ser universal. Una opinión que, desde mi punto de vista, no es sostenible, pues no postula más que: “Ninguna norma formal puede satisfacer criterios materiales”. Por supuesto, un criterio material universal no puede ser una norma formal universal; más bien, de lo que se trata, como en Pablo, es de una intervención de las normas formales desde un criterio material universal. Eso es el resumen de la crítica de la ley de Pablo. Creo que hoy necesitamos precisamente este tipo de crítica. Implica la transformación del capitalismo, inclusive su superación.

En cuanto a “moral”, yo entiendo por tal al conjunto de normas que hablan solamente a grupos e individuos. Con justificaciones muchas veces arbitrarias. Nietzsche habla de este tipo de moral como moralina.

G. D. S.: En tus respuestas vuelve a aparecer algo que ya vimos anteriormente y es esta espiritualidad que analizas en Pablo, en el primer cristianismo, en el judaísmo, pero que también está presente en otras culturas.

F. J. H.: Eso es fantástico en Tupac Katari y su resurrección. “¡Yo volveré y seré millones!”. Eso es la resurrección. Es el símbolo de una lucha que, en un determinado momento, perdimos, pero que todavía podemos ganar. Es la resurrección. Cuando yo hablo de la resurrección para los primeros cristianos digo siempre que ellos hacen resurgir a Jesús. En Pablo es diferente, es Dios el que lo resurge y de ahí viene su concepción de Dios como quien resucita a los muertos. Sin embargo, el problema aparece con el significado que le dan a la resurrección sus seguidores, que la interpretan como una resurrección en términos físicos. Yo podría creerlo, ¿por qué no? Pero no es el asunto. Son cuestiones relativas a la medicina y a la física, no tienen interés filosófico. Lo que interesa es preguntarse: ¿por qué los griegos no piensan la resurrección de Antígona? En cambio, en el primer siglo se piensa la resurrección de Jesús. Eso implica otra relación con el mundo, en todos los sentidos.

Si tú entiendes la resurrección como continuación de una lucha que se perdió en el pasado, pero que continúa, entonces puede retomarse. Entonces hay que preguntarse por qué la resurrección viene, en nuestra cultura, en este contexto, en el año 1933 y no antes. Los griegos no pueden pensar eso. Es decir, es una nueva categoría del sujeto lo que ahora impulsa esto.

G. D. S.: En relación a esta espiritualidad, ¿estará presente en todas las culturas?

F. J. H.: Sí, eso creo. Lo descubrí en los cursos que dicté durante muchos años en el DEI³⁷, donde concurrían siempre alumnos indígenas. Por entonces yo estaba desarrollando el concepto de sujeto como “yo soy si tú eres”. Esos alumnos siempre reconocían eso como algo propio de su tradición. También en las reuniones que organizaba Raúl Fornet Betancourt, en las que participaban africanos, también me dijeron que eso estaba en las culturas africanas. Y efectivamente, luego lo encontré en Desmond Tutu³⁸, la misma cosa. Entonces lo tienes en las culturas originarias americanas, en los africanos, en el judaísmo, en el cristianismo y probablemente en todas las culturas.

E. F. N.: Tú nos decías, el otro día, que has leído budismo y taoísmo.

F. J. H.: Ahí no encontré directamente la expresión, pero tú te das cuenta de que la idea está, y también en el Islam. Creo que por lo menos embrionariamente tiene que estar en la primera cultura humana. Porque toda cultura tiene que institucionalizarse de algún modo, de allí surge la perspectiva del sujeto. No puede no surgir. Es posible enterrarlo, pero siempre hay resurrección del sujeto.

37 El Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), es la institución donde trabajó Franz Hinkelammert desde su creación, en 1976, en Costa Rica, San José, hasta principios de 2007 (N. A.).

38 Sacerdote sudafricano, primado de la Iglesia Anglicana de África Meridional, que luchó contra el Apartheid y fue condecorado con el Premio Nobel de la Paz en 1984 (N. A.).

G. D. S.: Está presente aunque sea enterrado.

F. J. H.: Sí. Aún enterrado está presente. Si está enterrado, su ausencia está presente.

E. F. N.: Tú dices que está presente porque siempre hay una institucionalización. ¿El sujeto, como principio emergente frente a la ley, a la institución arbitraria y cosificada, es la respuesta a la institucionalización?

F. J. H.: No es solamente la respuesta, es también la raíz. Claro que la respuesta debe ser mucho más elaborada cuando la institucionalización es por la ley. Los indígenas tienen otro tipo de institucionalización, entonces no necesitan enterrar eso. Cuanto más aparece la ley, más profundamente hay que enterrar el sujeto. Es lógico. Pero está siempre en la raíz de toda cultura humana. No sucede lo mismo con la institución. La institución surge por razones de *conditio* humana, la convivencia necesita institucionalizarse. Entonces la institucionalización se dirige en contra de la raíz y ahí tiene que haber mediaciones o, de lo contrario, la raíz tiene que ser enterrada, cortada. Nuestra sociedad es la sociedad que más ha cortado esa raíz. Eso destruye hoy la cultura occidental, que no puede regenerarse. Entonces aparecen resistencias por todos lados, a veces se parece a las convulsiones que agitaron al imperio romano en los siglos I, II y III. También por entonces había un gran caos, y en ese clima apareció el cristianismo. Pero apenas tomó un poco de fuerza, se pasó al otro lado y se volcó en contra del sujeto, que es su raíz. Se imperializó para hacerse religión imperial.

G. D. S.: Cuando tú planteas la institucionalización como algo indispensable para la vida, pero que a la vez representa el peligro constante del aplastamiento del sujeto, ¿qué relación ves con el análisis que Stépahne Mòses hace de Moisés, como un signo que hace entendible el mensaje de Dios pero que, al mismo tiempo, encierra el riesgo de confundir el representante del mensaje con el mensaje en sí mismo?

F. J. H.: Es el mismo problema. Eso tiene que venir, porque la institucionalización es parte del límite de la condición humana. Tú no puedes organizar la convivencia, garantizar la satisfacción de las necesidades

humanas, sin institucionalizar. Pero hay una tendencia implícita de la institucionalización a borrar al sujeto, y tú tienes que reencontrarlo frente a este proceso de institucionalización, yo creo que eso es el núcleo de la historia humana.

G. D. S.: Muchas veces te hemos oído mencionar la necesidad de producir un reencantamiento del mundo, contrariamente a lo que dice Weber, que habla de una secularización del mundo. ¿Puedes explicarnos en qué consiste?

F. J. H.: Sí. Nunca ha habido un desencantamiento del mundo, como pretende Max Weber. Marx ya lo había mostrado: el fetichismo de la mercancía es el encantamiento del mundo después de que desaparece el encanto del mundo concreto, de las brujas, las ánimas de todos los seres, etcétera. La quema de las brujas es el camino sangriento de este desencantamiento. Este encantamiento pierde su fuerza, pero es sustituido por el fetichismo de la mercancía. A eso Max Weber no le dio importancia. Hay alguna referencia cuando habla del puritanismo, en el surgimiento del capitalismo; pero después, cuando el capitalismo ya está institucionalizado, Weber considera que eso ya no hace falta, no es necesario³⁹. Sin embargo se lo estaba necesitando por todos lados. Incluso en el siglo xx, surgió el nazismo con su religiosidad y su necesidad de todo eso. Entonces este reencantamiento es algo por hacer. Es lo que presenté ahora en mi último trabajo⁴⁰; mostré como también los surrealistas lo plantearon oportunamente, aunque, para mí, a diferencia de ellos, ese reencantamiento no puede reducirse al orden estético; para mí ocurre a partir de la ética⁴¹.

Por una parte, desde la ética del mercado, se intenta reencantar al mundo -y en buena medida se ha logrado- con una antiespiritualidad, o espiritualidad del poder, de la que hemos hablado. Pero igualmente aparece una ética contraria a la ética del mercado con su cálculo de la utilidad. Viene de la ética de la convivencia. En ese trabajo que presenté

³⁹ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires, Prometeo, 2003.

⁴⁰ Franz J. Hinkelammert, "Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia" (inédito, San José, pp. 12), ponencia leída en el *Encuentro de Pensamiento Crítico*, realizado en la Universidad Nacional Autónoma, Heredia, Costa Rica, en diciembre de 2010.

⁴¹ Sobre este tema es interesante el texto de Michael Löwy, *La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo*, Buenos Aires, El Cielo Por Asalto, 2006 (N. H.).

ahora, sobre la ética de la convivencia, puse tres modos de este reencontramiento. Primero, el de la joya que guardaba Rose, sobreviviente del Titanic. Ella estaba comprometida con un joven rico, que le había regalado una joya muy valiosa: Corazón del Mar. Pero ella conocía otro pasajero y se enamoró de él. En el naufragio, su enamorado muere. Ella, en cambio, se salva, y encuentra la joya en el bolsillo del abrigo que llevaba puesto, que se lo había prestado su prometido. También él se había salvado, pero ella no quiso reencontrarlo, se cambió la identidad para evitar encontrarlo. Muchos años después, siendo la única sobreviviente que permanecía viva, es invitada a viajar en un buque con un grupo de cazadores de tesoros, que van al lugar donde se hundió el Titanic. Ellos buscan la joya Corazón del Mar, porque no saben que Rose la tiene. Mientras tanto, ella se pasea en la cubierta. Cuando nadie la ve, saca la joya de su abrigo y la bota al mar, para que, desde el fondo, siga brillando. En ese momento, ella es libre. Es la libertad en cuanto sujeto humano, no la libertad de elegir entre Coca-Cola y Pepsi Cola, sino la libertad fundamental, más allá del cálculo de utilidad.

Un segundo ejemplo es el que tomo de Ernest Hemingway, que en el título de su novela más famosa (*Por quién doblan las campanas*), recupera un texto del poeta inglés John Donne, de 1624. El texto dice:

Ningún hombre es una isla, algo completo en sí mismo; todo hombre es un fragmento del continente, una parte de un conjunto: si el mar arrebatara un trozo de tierra, es Europa la que pierde, como si se tratara de un promontorio, como si se tratara de una finca de tus amigos o de la tuya propia; la muerte de cualquier hombre me disminuye, porque yo formo parte de la humanidad; por tanto, nunca mandes a nadie a preguntar por quién doblan las campanas; doblan por ti⁴².

El humanismo de Hemingway se apoya en el espíritu de esta cita; es un humanismo de la afirmación de uno mismo en el interior de la afirmación del otro; un humanismo de la afirmación del ser humano como sujeto, en relación con los otros y con la naturaleza.

Y el tercer ejemplo lo tomé de una experiencia personal. Yo iba a la playa en auto, y en Limón un campesino me pidió jalón hasta Puerto Viejo⁴³. Conversamos mucho durante el viaje, hasta que lo dejé

42 E. Hemingway, *For whom the Bell tolls* (1940); cit. por Franz J. Hinkelammert, en *op. cit.*, 8.

43 "Pedir jalón" es una expresión centroamericana que significa pedir que a uno lo lleven en vehículo hasta algún lugar que está en el camino (N. A.).

cerca de su casa. Me preguntó: “¿Qué le debo?”, y yo respondí: “No es nada”. Entonces me dijo algo que es muy habitual en Costa Rica: “Que Dios se lo pague”. Como habíamos entrado en confianza durante el viaje, le pedí: “Por favor, qué quiere decir usted exactamente con esas palabras: ‘que Dios se lo pague’”. Me contestó: “Quiero decir que le deseo que, si un día usted se encuentra necesitado como yo hoy, también encuentre a alguien como usted, que lo ayude, tal como usted hizo conmigo”. Se trata de reciprocidad más allá de cualquier cálculo, es reciprocidad libre, gratuita; reciprocidad divina. Todo acto que hace un bien, no solamente hace un bien a la persona directamente implicada, sino que redundará en un bien para todos.

En estos ejemplos hay una sabiduría que no procede de lecturas, una espiritualidad humana que está en todas partes, cuyo lema es “yo soy si tú eres”. Es expresión de una ética de la convivencia, a la que debemos recurrir para reencantar el mundo desde una espiritualidad emancipatoria.

5. COYUNTURA LATINOAMERICANA Y MUNDIAL. EL “PESIMISMO ESPERANZADO”

E. F. N.: ¿A qué llamas, exactamente, “crisis de los límites del crecimiento”? ¿Cómo se pone en evidencia?

F. J. H.: Se pone en evidencia en el hecho de que un crecimiento lineal, cada vez más alto, no es sostenible, y esto se hace presente hoy en el plano del petróleo y de los cereales. En el caso del petróleo, la experiencia empírica demuestra que una tasa de crecimiento del 5%, más o menos, presupone un crecimiento del consumo de petróleo del 2% al 3%. Si lo calculamos a veinte años, un crecimiento así representa un aumento de un tercio en el consumo de petróleo... Imagínate: ¡no hay suficiente petróleo para eso! Entonces ¿cómo quieren sustituir el consumo del petróleo? Con los cereales. Entonces, aumenta la producción de cereales y baja la de alimentos para los seres humanos. ¿Quiénes aparecen ahora como los hambrientos más urgentes y con poder de compra suficiente para desplazarlos? Los automóviles; ellos demandan ahora cereales, y tienen poder de compra. En cambio, la gente hambrienta no tiene poder de compra. ¿Entonces quién gana? Los automóviles, ellos devoran a la gente. Entonces, tienes las dos energías básicas: la energía básica para el cuerpo humano es el cereal, y la energía básica para las máquinas es el petróleo. Fíjate, ya el

barril de petróleo está en noventa dólares. Se habla de que va a subir de nuevo a cien dólares⁴⁴. Bueno, con cien dólares todavía podemos vivir. Pero, ¿si la tasa de crecimiento permanece alta a nivel mundial? Entonces va a subir más y llegará a ciento cuarenta dólares, como en 2008, y habrá otra crisis, que será considerada como una nueva crisis financiera. Eso está en el tapete.

E. F. N.: Y paralelo a esto (la gente hambrienta y la producción de cereales para agrocombustibles), está el impacto sobre el ambiente.

F. J. H.: Los impactos están todos interrelacionados: la falta de alimentos para la gente, la escasez de energía para las maquinas y la crisis del medio ambiente. Es todo una gran crisis, una crisis global; la enfocan como si fuera una crisis del clima, pero es una crisis de los límites del crecimiento, una rebelión de los límites. Como no se los ha respetado para nada, ahora los propios límites se rebelan. Ahí aparece de nuevo la necesidad de otra civilización, por el lado de la producción misma de alimentos y de energía. No solamente a partir del problema de la convivencia, que es siempre subvertida más y más. La convivencia está en crisis, pero es a la vez un aspecto de la crisis de la rebelión de los límites. La de 2008 es la primera crisis cuya raíz es la rebelión de los límites. Aunque no se habla públicamente de una rebelión de los límites del crecimiento, los militares lo tienen completamente claro, por eso las guerras son por el petróleo, quien tiene el petróleo domina el mundo.

Y no surge ningún pensamiento de consenso, pura guerra. Solamente en guerra piensa el sistema y sobre todo los Estados Unidos. Los Estados Unidos son los herederos del nazismo en este sentido, solo pueden pensar soluciones a partir de la guerra, no pueden pensar en términos de lograr un acuerdo, no les entra en la cabeza, porque el cálculo de la utilidad propia siempre lleva a la guerra, siempre la guerra parece lo más útil, nunca la paz.

44 En el momento de edición de esta entrevista (febrero de 2012) el precio del petróleo ya había trepado a cifras algo superiores a los cien dólares el barril (N. A.).

E. F. N.: Tú has caracterizado esa actitud como “cortar la rama del árbol donde se está sentado”⁴⁵.

F. J. H.: Sí, es así. Matar al otro o dejar que muera, destruir a la naturaleza, son formas de suicidio. El asesinato es suicidio.

E. F. N.: En América Latina, particularmente en Bolivia, pero también en Ecuador, en Venezuela, tal vez en Brasil, sus gobiernos tienen -en distintos grados- cierta conciencia de estos límites, y en muchos casos se discute qué forma de crecimiento promover, que no resulte destructora del medio ambiente y del ser humano. Pero como tú decías, no siempre se sabe cómo hacerlo, porque a la vez son países con muchas carencias, muy atrasados desde el punto de vista de sus infraestructuras, necesitan construir presas, caminos, gasoductos, etcétera.

F. J. H.: Sí, ese es el problema. Pero hay una cosa ahí: las culturas que se han considerado siempre como atrasadas, indican hoy el camino que hay que tomar, porque las culturas anteriores no eran tan suicidas como la moderno-occidental. Entonces ¿por dónde habría que hacer el camino? Se ve desde estas culturas mucho más claro que desde las culturas del progreso. Ellas se convierten en muy actuales, tienen plena actualidad.

G. D. S.: ¿Eso lo ves en Bolivia?

F. J. H.: Detrás está la cultura andina. Habitualmente se piensa que hay que disolver la cultura que se considera atrasada, para transformarla en Modernidad. Yo creo que es al contrario, esa cultura puede ser hoy la brújula para hacer caminos. Insisto en la palabra brújula; no se trata de copiar. Hay que inventar. Creo que esto hay que pensarlo con mucha seriedad.

Una vez en Alemania, en una reunión con gente de otros lugares, había un africano que decía: “África no es el problema, África es la solución”. Algunos se reían, pero es algo muy serio, porque en África también está esta conciencia. Es algo parecido a lo que ocurre en América Latina con la cultura andina, ahí está la solución, no en Nueva

⁴⁵ Franz J. Hinkelammert, “Asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol en la cual se está sentado”, en *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile, LOM Editores, 2001, 155-183.

York. Mejor dicho, tal vez no proporciona “la” solución, pero sí la dirección en la que hay que tender los caminos.

E. F. N.: ¿Qué opinas de este modelo de minería que tenemos en Argentina y en muchos otros países de la región, la megaminería a cielo abierto?

F. J. H.: Es horrible. Todos los restos de oro que quedan, quieren llevárselos. Porque hay rebelión de los límites, entonces quieren aprovechar los restos. Lo peor es cuando sacan oro, ¡es ridículo! Desde hace quinientos años es lo mismo: sacan oro de aquí y los ponen en bodegas del banco central de un país del centro. La irracionalidad es total. El oro no tiene ningún valor de uso, porque no hay tantas personas dispuestas a ponerse todas las joyas que se podrían producir. Ese es el único valor de uso que tiene, que como tal es muy lindo, pero no es por eso que lo quieren. Sacan el oro de la tierra, destruyéndola, para enterrarlo de nuevo en las bodegas de los bancos de nuevo

E. F. N.: Es la nueva forma de saqueo que han encontrado para nuestros países, al tiempo que aceleran la destrucción de los glaciares, usan cianuro, arsénico y otros químicos, con los desechos contaminan las napas de agua subterránea.

F. J. H.: Sí, destruyen zonas enteras. Acá había un gran proyecto, en Las Crucecitas, pero hubo una resistencia férrea de la sociedad civil, y se logró pararlo. Hay que ver hasta cuándo queda así, porque el poder económico sigue insistiendo, comprando, corrompiendo, para obtener el permiso que necesitan. Nunca van a dejar de presionar para tener la posibilidad de aumentar la catástrofe, porque la catástrofe da mucha ganancia. Evitarla no da ganancia, entonces todos calculan que seguir es más rentable que parar o cambiar.

E. F. N.: También juega a su favor la idea de que no se puede renunciar a la tecnología, y a la tecnología de punta; ¿qué piensas de eso?

F. J. H.: Pero nunca hay que pensar que la tecnología es de por sí progreso. Mira, la tecnología atómica no fue progreso, fue una regresión

total. Hoy las tecnologías se transforman muchas veces en regresión, en todos lados se nota el peligro que aparece a partir del desarrollo tecnológico. Tal vez el sida sea un producto de eso, no lo sabemos, pero es posible. No existe un desarrollo tecnológico limpio, y los riesgos son cada vez mayores. La refrigeradora para la casa es algo muy bueno, pero el desarrollo técnico es cada vez más arriesgado, no es una cosa limpia.

G. D. S.: Pensando en lo que tú escribiste en Chile, relativo a la crítica de las ideologías del desarrollo⁴⁶, muchas veces en las discusiones de nuestro equipo de Mendoza nos preguntamos: ¿hasta dónde los modelos actuales latinoamericanos (concretamente Brasil, Argentina, Bolivia, Ecuador, Venezuela) no están repitiendo esos modelos desarrollistas de los años sesenta y setenta? Por supuesto, en otros contextos y con algunos contenidos políticos diferentes, pero ¿no se repite la misma lógica de celebrar los aumentos de la tasas de crecimiento económico, por sobre cualquier otra cosa, incluida la crisis medioambiental?

F. J. H.: Claro, ahora no hay tasas de crecimiento que celebrar, pero entonces la ausencia de las tasas de crecimiento se transforma en “la” preocupación en el mundo.

Creo que estos nuevos tipos de pensamiento que aparecen, más claramente en Bolivia -porque hay muchas diferencias entre los diversos países latinoamericanos que mencionaste, diferencias muy grandes incluso-, donde quieren realmente una sociedad guiada por la convicción, están todavía en una etapa muy preliminar. Hay muchos conflictos por resolver, todavía no hay una idea clara de lo que se puede hacer con eso. Yo tampoco tengo la respuesta.

G. D. S.: Te preguntamos más por lo que identificas como problema, que por la respuesta al problema.

F. J. H.: Ese es el problema. Por ejemplo, en Venezuela han hecho cosas muy importantes, sobre todo con respecto a la población marginada. Pero el aparato industrial, el capital, sigue igual que antes, no lo to-

46 Franz J. Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, “Biblioteca de Ciencias Sociales”. Buenos Aires, Universidad Católica de Chile-Paidós, 1970.

can o lo tocan solo marginalmente, por ejemplo cuando nacionalizan la energía. Es cierto que el gobierno ha logrado avances muy valiosos en la promoción de la educación pública, la salud pública, pero no tocan aún el núcleo. Porque, por otro lado, no se sabe cómo hacerlo, no veo que en ninguna parte haya una idea clara de lo que puede ser un desarrollo diferente. Es decir, hay una idea general, y está más precisamente formulada en Bolivia: el “buen vivir”, “gobernar obedeciendo”, y mucho de eso se hace. Pero transformar eso en una alternativa frente al capitalismo mundial, no se ha podido todavía, y tampoco a nivel nacional.

El problema es que, hasta hace cuarenta años, había una idea disponible sobre el socialismo, se sabía qué había que hacer, pero hoy no. Estamos todos inmersos en el mismo problema, y en cuanto somos críticos podemos hacer ver lo que falta, lo que no se ha solucionado: pero cómo enfrentarlo sigue siendo, yo creo, bastante enigmático. Hay propuestas muy razonables, pero son parciales. Y muchas veces (y esto no es un reproche), son recuerdos del Estado de bienestar, que es mil veces preferible a lo que tenemos, pero que mostró sus límites.

G. D. S.: ¿Es decir que las nuevas propuestas sociales y políticas tratan de recuperar algo de lo que fue desmontado por el neoliberalismo, que en comparación puede ser mejor, pero claramente no representan una salida ni una alternativa?

F. J. H.: Creo que de todas maneras hay que hacerlo, pero no permite tener ilusiones sobre el futuro.

E. F. N.: ¿Eso tendrá que ver con lo que tú señalas respecto de la actual crisis mundial, cuando dices de que no es una crisis financiera ni económica sino algo de mucho mayor alcance, una crisis civilizatoria?

F. J. H.: Sí. Y una civilización no se construye de la nada, no sale de la cabeza de alguien, que llega y tiene la solución, y solo hay que aplicarla. No es así. Se trata de otra civilización. Ahí hay una falencia que se nota en todos lados. Y frente a esa falencia, hay un sistema que es ciego, absolutamente ciego, entonces no hay posibilidades de diálogo, el sistema no dialoga, es extremista, se defiende con armas de destrucción masiva, financieras, mercantiles, etcétera.

G. D. S.: Y si no alcanza, busca las armas de destrucción masiva más convencionales.

F. J. H.: Las bélicas, sí. Estamos frente a eso. Eso me recuerda algo que dicen los surrealistas, que es muy interesante: “El comienzo de todo es ser pesimistas”. Yo diría: no solamente ser pesimistas, sino tener esperanzas desde el pesimismo, no desde las ilusiones.

E. F. N.: ¿Podrías explicar ese concepto de “pesimismo esperanzado”?

F. J. H.: Somos pesimistas en cuanto a los resultados que la civilización, en la que todavía nos movemos, va a traer. Y pesimistas también en cuanto a la posibilidad de enfrentar esos resultados. Por eso, necesitamos una justificación de la acción frente a eso, que no calcula la posibilidad de la victoria. Eso también es muy bueno en los surrealistas: se resisten a calcular, en el sentido de que la acción no se valida por el éxito que se pueda alcanzar, la acción tiene sentido en sí misma, aunque no resulte.

Ahí tienes otro cuento de rabinos de Europa oriental. El rabí iba a ir a una ciudad pero supo que había tenido lugar un pogromo, y que ya no se podía hacer nada allí. Entonces no fue. En este momento se encuentra a Dios, que le dice: “¿A dónde vas?”. Él responde: “Yo quería ir a esa ciudad, pero ya no hay nada que hacer, ya no tiene sentido para la gente que yo vaya”. Entonces Dios le dice: “Es muy posible que esto sea así, pero para ti sí hubiera tenido sentido que hubieras ido” (*risas*). Ya no podía hacer nada por los otros, pero por sí mismo hubiera tenido sentido haber ido.

G. D. S.: ¿Es un cuento jasídico, no es cierto? ¿De los que recuperó Buber?

F. J. H.: Sí, lo tomé de allí. Ahí tú tienes que el sentido de la acción no resulta del cálculo de éxito, sino de la acción en sí misma. En ese sentido, el pesimismo no es un pesimismo que no hace nada, sino que sostiene la acción, cuyo sentido está en la acción misma, no por fuera de ella, no resulta de lo que va a venir después. Aunque tú fracasas en términos de cálculo de éxito, ha tenido sentido lo que hiciste.

Eso es también lo que pasa con la vida y la muerte de Jesús. Jesús fracasa, es ejecutado como resultado de su acción. Cuando los cristianos lo resucitan, afirman que toda la acción ha tenido su sentido en sí, el fracaso no le quita el sentido. Jesús no calculó su éxito, esa es su fuerza.

El pesimismo esperanzado incorpora además un criterio de reciprocidad gratuita, que puede verse en la anécdota que conté recién, del campesino que subió a mi auto en Limón. En su explicación del significado de “que Dios se lo pague”, queda claro que se trata de una forma de reciprocidad gratuita, más allá de cualquier cálculo. La acción tiene sentido en sí y tiene sentido por otros, no es individualista, hay un sentido común, relacionado con un bien común, pero fuera del cálculo de beneficio o de éxito.

E. F. N.: Cuando tú hablas de las crisis globales, de la necesidad de parar esta locura irracional del progreso tecnológico, del crecimiento, del neoliberalismo que pide más mercado, hay quienes te critican porque entienden que caes en un discurso apocalíptico, y en un determinismo, al estilo de la hipótesis marxista de la tendencia a la caída de la tasa de ganancia. ¿Qué respondes a eso?

F. J. H.: Lo apocalíptico sería afirmar: “El fracaso es la voluntad de Dios”. Yo no digo eso. Al contrario, hay que suponer, más bien, que la voluntad de Dios es hacer todo lo posible para que no haya Apocalipsis. Pero hay amenazas, ¡y no se pueden desconocer! Sin embargo, no es un determinismo, la cosa no está determinada. Y sigue siendo válido que el sentido de la acción frente a la amenaza de la catástrofe no está en el éxito, está en la acción misma. La condición para tener éxito es esa. La única acción que hoy puede tener éxito es la que no busca el sentido de la acción en el éxito. Porque, frente a las amenazas, el cálculo paraliza, las probabilidades de fracasar son muy grandes, el sistema es enorme y sumamente complejo. Entonces el sentido está en la acción, y no en el cálculo del éxito. Esa es la formulación, y ahí, paradójicamente, se hace posible el éxito.

E. F. N.: La visión determinista, por el contrario, paraliza.

F. J. H.: Por eso no es una afirmación de determinismo. Es un pesimismo esperanzado. Hay esperanza, y esta surge a partir de una amenaza que es muy grande. Si tú haces cálculo de éxito, no vas a hacer nada,

porque el cálculo de éxito te dice que no hay muchas probabilidades. Hacer la acción sin calcular el éxito, esa es la manera de lograr algún éxito. Eso es el núcleo de la espiritualidad de la que hemos estado hablando estos días.

G. D. S.: “Ama a tu prójimo, él eres tú” o “yo soy si tú eres”.

F. J. H.: Sí, sí, es eso, es una espiritualidad que no surge del cálculo sino de su crítica, y que es humana, con toda la amplitud de lo humano, y no religiosa. Es secular. Es decir que no es propiedad de nadie, de ningún partido, de ninguna iglesia, de ninguna cultura. Aunque esté marginada, enterrada, o perseguida, es patrimonio de todos y todas, y puede ser despertada y desarrollada. Esa es nuestra esperanza.

Segunda parte

PESIMISMO Y ESPERANZA

TRAYECTORIA VITAL E INTELECTUAL DE

FRANZ JOSEF HINKELAMMERT

1. INFANCIA EN LA ALEMANIA DEL NAZISMO Y LA GUERRA

G. D. S.: A lo largo de la segunda parte de nuestro trabajo, en las reuniones que tenemos todavía por delante, queremos reconstruir una especie de historia de tu vida, con tus principales lecturas, obras, temas, incluyendo lo que estás trabajando en la actualidad. Para eso pensamos una suerte de periodización, que queremos poner a tu consideración.

En tu trayectoria vital, la primera etapa, previa a tus estudios en la universidad, corresponde a tu niñez y coincide con el surgimiento del nazismo y la guerra.

Un segundo periodo es el que transcurre en la posguerra y el correlativo ingreso en la Guerra Fría; sería el de tu formación académica en Alemania, la época en que realizaste tu formación de grado y tu estancia inmediatamente posterior en el Instituto de Europa oriental de la Universidad Libre de Berlín, donde hiciste tu formación de posgrado.

Un tercer período es el de tu residencia en Chile, esos diez años (1963-1973) que fueron tan decisivos para la conformación madura de tus intereses y de tu pensamiento.

La cuarta etapa abarcaría el lapso comprendido entre los dos once de septiembre, el de 1973 y el de 2001, entre el golpe de

Estado de Pinochet y el atentado del 11 de septiembre a las torres gemelas; aunque no son límites precisos, pueden considerarse otras fechas, que analizaremos oportunamente.

Y finalmente, tenemos una quinta etapa, que arranca con aquel atentado, aunque tal vez pueda decirse que empieza antes, con la caída del socialismo real. Está marcada por el avance de la globalización neoliberal y la escalada de violencia del imperio a nivel mundial. En esta etapa, que se extiende hasta hoy y abarca tus obras más recientes, trabajas centralmente la ética del sujeto.

A lo largo de todo este recorrido nos va a interesar detenernos un poco en las obras más importantes que escribiste en cada momento, aquellas que señalan inflexiones en tu pensamiento o ejes que se harían fundamentales y recurrentes en tu obra posterior.

E. F. N.: En líneas generales, ¿estás de acuerdo con esta periodización? De todos modos, es un esquema provisorio, entre otras cosas porque las etapas se solapan, debido en buena medida a que tú nunca cambiaste radicalmente tu línea de trabajo; a lo largo de toda tu trayectoria intelectual hay una gran continuidad. Has tenido siempre dos o tres temas que te han obsesionado.

F. J. H.: Sí, estoy de acuerdo. Es cierto que el resultado ha sido de una continuidad, hay una fuerte coherencia interna a lo largo de todos mis trabajos. Pero no fue planificada, no fue a priori.

G. D. S.: No fue calculada.

F. J. H.: No, si quieres algo realmente coherente, no lo calcules.

G. D. S.: Hay un dicho judío que dice: “Si quieres hacer reír a Dios, cuéntale tus planes”.

F. J. H.: Sí, eso es, exactamente. Si quieres hacer reír a Dios, cuéntale tus planes, tus cálculos de éxito (*risas*). No hay que hacer eso.

G. D. S.: Pues bien, empezamos entonces. Esa primera etapa de tu vida, cuando eras un niño que vivía en Herdford, una pequeña ciudad de provincia, en el norte de Alemania, antes de que entraras a la universidad, supongo que está marcada por la impronta del nazismo. ¿Tienes recuerdos de algún indicio de reflexión sobre el nazismo, en aquella época?

F. J. H.: No, eso ya corresponde a la etapa después de la guerra. Yo tenía catorce años cuando terminó la guerra, no podría por entonces haber formulado un concepto claro sobre lo que había sido eso. Recuerdo los horrores de la guerra, pero todavía no había hecho una reflexión sobre eso, eso empezó después del fin de la guerra.

E. F. N.: A partir de tus recuerdos de infancia, ¿cómo fue vivir, para los civiles, durante la guerra, bajo el régimen de Hitler?

F. J. H.: Uno tenía muchos miedos, pero no tanto en las provincias. Yo noté que desaparecían un día los judíos, quienes habían andado durante meses con la estrella de David, y un buen día desaparecieron. Además, los niños fuimos varias veces a la estación de trenes en Herford a ver las locomotoras, porque todos queríamos ser conductores de locomotora. Era fantástico, nos gustaban mucho las locomotoras. Y ahí vimos pasar trenes con presos. Yo pude verlo varias veces..., no sé cuántas, pero nunca lo olvidé, lo recordé siempre: en la locomotora del tren en la parte donde va el carbón, había una especie de cartel, donde decía: “Tenemos asegurada la victoria final, tenemos el mejor material humano”. Te imaginas lo que yo pienso cuando escucho “tenemos el mejor capital humano”, siempre se aparece este tren, y entonces yo sé de qué se trata. Sé perfectamente de qué se trata.

G. D. S.: Queremos pedirte que nos expliques una idea que está presente en tu obra, y que es ajena al marxismo. Según entendemos, es una idea que procede, de algún modo, de los años de tu niñez, del ambiente intelectual o espiritual que se vivía en tu casa paterna, por eso te lo preguntamos en este momento de la charla. Tú dices, tomando como ejemplo un episodio bíblico protagonizado por Abraham, que hoy no cabe pensar la liberación sin una conversión de los poderosos. ¿Puedes desarrollar esta idea?

F. J. H.: Abraham es el poderoso que se convierte, Isaac es el condenado, la víctima potencial. Isaac pregunta: “¿Dónde está el cordero para sacrificar?” Y Abraham se convierte. Mira, si Abraham (esto es, el que tiene el poder) no se convierte, la víctima potencial no puede salvarse; si en el poder no aparecen puntos de penetración, no se puede hacer mucho. Se necesita un consenso, no sobre todas las medidas, pero sí es necesario que se acepte, cómo mínimo, que el otro polo tiene razones. También el poder tiene razones. Hay dos posiciones, y de ambas el polo del no poder tiene la razón en última instancia y eso debe aceptarlo el poder, cuyas razones no son de última instancia. Por eso hay que hablar al poder también, aunque tú sabes que no te van a escuchar gran cosa. No hay emancipación sin una mínima conversión del poder frente al cual uno o una se emancipa.

E. F. N.: ¿Quieres decir que no se puede deshumanizar al otro, aunque el otro sea el polo del poder?

F. J. H.: Tampoco al poderoso lo debes deshumanizar. Hay que aceptar que el poder tiene razones. No la última instancia de las razones, la última instancia la tiene el lado débil.

E. F. N.: ¿Por qué la última instancia la tiene el lado débil?

F. J. H.: Porque los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados, y eso tiene que aceptarlo el poder.

E. F. N.: ¿De dónde sacas eso?, ¿qué significa?

F. J. H.: Sí, déjame explicarlo un poco. Siempre por el lado débil aparecen las fallas. Lo que es la estrategia de globalización no se ve en la bolsa de Nueva York, sino en Haití, en África, en muchas partes de Asia, también en las villas miseria de América Latina, y también en el Bronx. El núcleo de la estrategia de globalización es lo que se ve allí. Lo otro es una pantalla. Se ve también en la naturaleza maltratada, que grita las fallas de esta estrategia. Allí está presente la catástrofe que está en curso. Anuncia lo que nos espera a todos si no decidimos que los elegidos de Dios son estos: los débiles, los más castigados por la globali-

zación capitalista; es decir: los seres humanos, oprimidos, excluidos, y la naturaleza, degradada, destruida. Escapar a la catástrofe presupone orientar la acción a partir de la solución de sus problemas.

Pero en ese consenso, hay que inscribir también las razones del fuerte, porque las tiene, pero tienen que inscribirse en aquella razón primera, fundamental. Y no se le debe permitir escapar al asunto con mitos de la mano invisible, sino que hay que enfrentar el problema.

Me parece que hay que incluir eso. Fíjate, los grandes movimientos socialistas que surgen en el siglo XIX: una razón de su posibilidad fue un humanismo amplio que existía entonces, incluso de signo burgués, pero que abrió espacios para un cierto consenso. No eran espacios de apoyo, menos de apoyo incondicional. Pero abrieron una puerta para escuchar las razones de estas clases explotadas. Eso se ve en autores como Dickens en Inglaterra, o Gerhart Hauptmann en Alemania, y en Francia, son un montón: Víctor Hugo, por supuesto, pero también muchos grandes escritores conservadores, novelistas, ensayistas, poetas. En la Francia del siglo XIX había muchos de estos conservadores. Son gente inteligente: como Léon Bloy (*La sangre de los pobres*), Georges Bernanos (*Los grandes cementerios bajo la luna*, *La France contre les robots*), Charles Péguy, etcétera. Para mí han sido muy importantes sobre todo los dos primeros.

Entonces, existía ese humanismo burgués decimonónico que hoy, a mi entender, casi no existe. En el siglo XIX no había una derecha antihumanista tan marcada; ni siquiera la palabra *burgués* es adecuada para todo el espectro de ese humanismo. Hay un suelo de un humanismo compartido, que permite un consenso relativo, pero que abarca a gran parte de la burguesía. Entonces viene la reacción en contra de ese humanismo. Por ejemplo, el Estado de Bienestar, que se fundó después de la Segunda Guerra Mundial, una de sus fuentes es la Guerra Fría, es obvio. Pero otra fuente es ese humanismo burgués que existía, y que era muy serio. Claro, por sí solo jamás habría tenido el poder para construir los Estados de Bienestar, nunca. Ahí operó el miedo de la Guerra Fría. Pero los dos elementos tienen importancia. En Alemania, la Democracia Cristiana en este tiempo tenía una dimensión humanista, la tenía.

Mira, un grupo cercano a la democracia cristiana, los *Naturfreunde*, hace unos quince años publicó, en la *Frankfurter Rundschau*, una declaración de lo que tendría que hacerse, que estaba armada con puras citas, pero eran citas de políticos, inclusive del entonces ministro de Economía, Ludwig Erhard, y sobre todo de su colaborador principal,

Müller-Armack. Puras citas de ellos, pero no lo dijeron, no incluyeron las fuentes, y mandaron el documento a los diputados, pidiéndoles que firmaran. Y ningún diputado demócrata cristiano estuvo dispuesto a firmarlo, consideraron que el texto de la declaración era una expresión de extremismo. Algunos de la Social Democracia, muy pocos, aceptaron firmar. Cuando se publicó de dónde habían tomado el texto, se produjo un choque, una gran sorpresa.

G. D. S.: ¿Esos políticos se habían convertido, pero al revés?

F. J. H.: Sí. Se habían convertido (*risas*). Este tipo de humanismo que tiene cierto consenso por encima de las clases, yo creo que tiene su importancia. También a eso me refiero. Tú necesitas un humanismo que esté sobre los intereses de los grupos. Que esté más allá de eso. Algo de eso se aprecia hoy en torno a los problemas del ambiente, pero fuera de eso nada más. Lo que pasa en África, en Haití, no les importa, ya se acabó. El problema del medio ambiente los interpela un poco solo porque ven que les toca a ellos muy directamente.

E. F. N.: Cuando los salvadoreños narran la vida de Monseñor Romero hablan de una “conversión”. Dicen que él cambió su posición ideológica a partir del asesinato de su amigo Rutilio Grande.

F. J. H.: Mira, él era un conservador. Yo conozco el pensamiento de los conservadores, porque mi padre era un conservador de ese tipo. Siempre en ellos está la posibilidad de convertirse a una cosa así. ¡Tienen una apertura enorme! Es un conservadurismo que nada tiene que ver con los neoconservadores. Nada que ver. Por ejemplo, yo a los dieciséis años me compré el *Manifiesto Comunista*, llegué a la casa, lo vio mi padre y le pareció muy bien que lo leyera. Él tenía *El capital* en la casa, la edición de Kautzky. Y no era que me aconsejara leer el *Manifiesto Comunista* para conocer al enemigo. Nada de eso. Para aprender.

G. D. S.: Para conocer sus razones.

F. J. H.: Sí, para conocer sus razones. Él leía a Marx; sin embargo era un conservador que iba casi todos los días a misa, era muy católico. Eran

conservadores muy peculiares, diferentes. De estos conservadores había muchos en América Latina, y Romero viene de este rincón. Es una cosmovisión que permite la transformación, tiene todas las posibilidades de hacerlo. Está abierto a la locura divina, que puede encarnarse ahí.

E. F. N.: Es un conservadurismo humanista.

F. J. H.: Es un conservadurismo muy humanista, que supongo que hoy subsiste en algunos sectores.

G. D. S.: En tus obras recientes, la conversión al “yo soy si tú eres”, que planteas, ¿habría que leerla en esta clave?, ¿éste sería un ejemplo adecuado?

F. J. H.: Es un buen ejemplo. Ahí se convierte a lo humano. Tiene la capacidad de convertirse a lo humano. Estos conservadores hay que tomarlos también en cuenta, y buscarlos, ver dónde están. Porque si no se los busca, no se los va a encontrar; porque pasan desapercibidos, no te das cuenta. Eso es, para mí, Abraham, él se convirtió como Romero. Como consecuencia, no mató a su hijo Isaac.

Desde mi experiencia familiar lo pude entender, mi padre era un conservador de estos.

E. F. N.: ¿Y tu mamá?

F. J. H.: Lo acompañaba, no tenía estudios, pero lo acompañaba totalmente. Por eso en mi casa no había antisemitismo, por ejemplo. Uno llegaba, de chico, con slogans antisemitas que aprendíamos en la calle. Enseguida me decían: “Mira Franz, ¡cuidado con eso!”.

E. F. N.: ¿Eran eslóganes que escuchabas en la escuela, en la calle?

F. J. H.: Claro, los escuchábamos cuando íbamos a la escuela. Llegué a casa una vez con una canción horrible, con once años... con el tiempo

uno se da cuenta. Y mi padre me llamó y me explicó lo que decía, ¡y nunca más lo repetí! Todavía recuerdo la canción, porque siempre se cantaba mucho en esa época, los militares sobre todo.

G. D. S.: ¿Que decía la canción?

F. J. H.: No, no lo quiero repetir, no... es tan horrible... (silencio). “Tírenlos afuera a los judíos y que se vayan y córtenle las piernas para que no puedan volver”. Una cosa así.

G. D. S.: ¿Eso cantaban los niños de once años en la escuela?

F. J. H.: No, los militares. Pero nosotros lo escuchábamos en la calle, en el camino a la escuela. ¡Eran canciones tan brutales! Eso era la espiritualidad del poder.

E. F. N.: Tu padre te llamó la atención y te explicó lo que significaba.

F. J. H.: Sí, sí.

2. LA POSGUERRA: SOBREVIVIENTES, INTERROGANTES Y BÚSQUEDAS

G. D. S.: Nos decías que fue recién después de la guerra, al inicio de lo que hemos denominado “segunda etapa” de tu vida la de tu formación universitaria y de tus primeros pasos en la investigación, cuando comienza para ti una reflexión sobre aquellos años del nazismo y la guerra.

F. J. H.: Sí, después del fin de la guerra empecé a leer; había publicaciones en Alemania sumamente interesantes: revistas, semanarios, también películas, las películas sobre el Holocausto. Recuerdo una que se llamaba *Noche y niebla*, de Alain Resnais, que se estrenó en 1955 y que para mí fue la síntesis de todas estas informaciones. Ahí se apreciaba la “banalidad del mal” en toda su radicalidad, se mostraban los

campos vacíos y los restos de la gente, montones de dientes de oro que les habían sacado, porque aprovechaban hasta eso. Pelos, montones de pelo humano que les habían cortado. Una objetividad tan fuerte, una objetividad que gritaba, esa es la película sobre el Holocausto que más me impresionó.

E. F. N.: Todavía se ven documentales con filmaciones realizadas por los mismos nazis.

F. J. H.: Sí, y también otras, que se hicieron poco después de la ocupación. Apenas ocuparon vinieron periodistas que sacaron fotos, filmaron y documentaron lo que encontraron. Se hizo mucho trabajo de ese tipo. Fue para mí el primer contacto con esa realidad. Después vino la reflexión sobre este período. Ahí yo tenía un amigo, mayor que yo por unos dos o tres años, que había estado en la guerra. Pero como era cura, había estado destinado como enfermero; estaba muy impresionado con lo que había visto, y juntaba muchos materiales. Entonces todas las semanas me llevaba cinco o seis libros, me dediqué muy poco al colegio y mucho a la literatura que aparecía sobre la guerra y el Holocausto. Es por entonces que comencé a interpretar esa información, a partir de los años 1946, 1947 y 1948. Ahí había una gran creatividad; tal vez las que más me impactaron no fueron obras que perduraran en el tiempo, a lo mejor, pero eran interesantes, y a mí me ocupaba bastante tiempo leer e informarme sobre todo lo que había sido el Holocausto. Muchas veces no recuerdo siquiera los títulos de las revistas, pero eran muy abundantes.

También leí por entonces varias novelas sobre la guerra, está *Stalingrado*, de Theodor Plievier. Stalingrado fue la gran batalla, “El Verdún de la Segunda Guerra Mundial”. Con quinientos o seiscientos mil muertos, era comparable a Verdún, la principal carnicería de la Primera Guerra. Stalingrado fue su equivalente en la Segunda Guerra, algo absolutamente espantoso; claro, hubo muchas otras batallas, pero en ninguna se concentró tanta devastación. Porque allí se decidió la guerra. Allí el ejército alemán retrocedió. Un soldado decía después: “Siempre fuimos adelante, en Stalingrado nos dimos vuelta y seguimos adelante” (*risas*).

La impresión de lo que había sido la guerra, para los que estaban más cerca que yo de los grandes centros urbanos porque nosotros estábamos en una ciudad de provincia, donde no fue tan duro, fue más

moderado que en las grandes ciudades , fue terrible. En este tiempo los bares tenían que cerrar a la una de la mañana, y yo empecé por entonces a ir a tomar cerveza. La excepción era el bar en la estación de trenes, que se mantenía abierto hasta el cierre de la estación, a las cuatro de la mañana. Entonces, a la una, los borrachos se iban a la estación, a seguir bebiendo en el bar. Ahí escuché por primera vez relatos donde se patentizaban las fobias, los traumas de la guerra, porque allí me reunía con otros jóvenes, mayores que yo por unos tres o cuatro años, que habían sido soldados. Los traumas de la guerra, ahí afloraban, siempre. Los fines de semana a mí me gustaba eso, nos tomábamos unas cervezas...

E. F. N.: ¿En qué pueblo era?

F. J. H.: Un pueblo de seis mil habitantes, Melle.

E. F. N.: Ese no era tu pueblo.

F. J. H.: No, ahí habíamos ido porque fuimos expulsados de Herdford, una ciudad de unos cuarenta mil habitantes, donde vivimos durante la guerra. La casa fue confiscada por el ejército de los Estados Unidos, ellos ocuparon toda esa zona que no estaba tan dañada.

G. D. S.: Entonces, ibas al bar de la estación de trenes en Melle, donde los sobrevivientes contaban sus traumas.

F. J. H.: Sí. Entonces ahí se me ocurrió pensar que, después de la guerra, no ves muertos, sino puros sobrevivientes, parece que no hubiera habido muertos. Siempre pensaba eso: los muertos no se ven, únicamente los sobrevivientes se ven. Y que se vean los sobrevivientes opaca a los muertos. Si hablas de los campos de concentración ¿con quién vas a hablar? Con los sobrevivientes, porque con ellos puedes tener una entrevista, no puedes entrevistar a los muertos. Es extraño, pero pasa eso, siempre y necesariamente, puesto que los muertos ya no están. Entonces parece que sobrevivir fuera lo normal. Sin embargo, no era lo normal. Quien puede hacer una reflexión sobre eso es el sobreviviente; el que consiguió sobrevivir aunque fuera por un

pelo, escasamente. Pero ese “escasamente” es de “sí” o “no”, no hay término medio.

E. F. N.: O sobrevives o mueres, y si mueres no lo puedes contar.

F. J. H.: Sí. Particularmente, en cuanto a los soldados que conocí por esos años, los peores traumas de la guerra eran de quienes habían estado en la Unión Soviética, porque eso fue una guerra de partisanos, practicaron la guerra de guerrillas. Algo similar había sucedido en Francia, pero no en esa dimensión, eso fue muy extendido en Rusia, en la Unión Soviética en general. También en Polonia y Yugoslavia. Los alemanes, en esas condiciones, no podían nunca ganar realmente, solo parcial y provisoriamente. El trauma más común tenía relación con el miedo a los partisanos; los consideraban terroristas, tenían un odio a los partisanos porque nunca sabían en qué momento explotaba una bomba. Yo recuerdo que a uno le dije: “¿Por qué no fueron en tren, sacaban una visa y visitaban Ucrania?”. Así no hubiera habido ningún problema, ¿por qué tenía que ser en tanque? ¡En tren habría sido mucho más fácil! ¡Y habrían sido muy bienvenidos!

G. D. S.: En tu etapa de estudiante universitario, el tema de la guerra y del nazismo ¿solo formaba parte de las conversaciones informales con tus compañeros o ya era un tema que se abordaba desde una perspectiva teórica?

F. J. H.: Siempre estaba presente, yo tenía muchos amigos. Siempre estuvo presente en las conversaciones de estudiantes, porque todos teníamos la misma experiencia. Pero, en lo que a mí respecta, el enfoque teórico de todo eso vino después, en Berlín, donde me radiqué después de hacer la licenciatura para hacer un posgrado en el Instituto de Europa oriental de la Universidad Libre de Berlín.

Antes, por ejemplo, en mis vacaciones como estudiante de licenciatura, viajaba con amigos por Europa pidiendo jalón⁴⁷, porque no teníamos plata para pagar un tren, y nos hospedábamos en los albergues juveniles. Ahí siempre uno encontraba otros jóvenes, en el extranjero, de otras naciones y siempre surgían estos temas, estaban

47 Cfr. nota nN^o 42 de la primera parte (nota de los autores, en adelante: N. A.).

presentes todo el tiempo. También en Inglaterra, en Irlanda, en Francia, en Italia, en Escandinavia; después viajé por los Balcanes hasta Grecia, y siempre estaban presentes. Siempre en la conversación entraba la problemática de la guerra, del imperialismo, del nazismo, sin mayor conocimiento de las teorías correspondientes, pero siempre la conversación iba hacia esos temas. Con los ingleses era interesante constatar cómo interpretaban su rol como imperio y también el nazismo, en conversaciones cotidianas, sin mayor vuelo teórico. En Irlanda se referían a los ingleses como *bloody english*. Eran muy antiingleses, y también allí, en todas las conversaciones surgían los mismos temas.

E. F. N.: En esta época, tu estabas en la universidad, hacías tu licenciatura en economía

F. J. H.: Sí, yo realicé mis estudios de grado en tres universidades, porque en Alemania se puede cambiar de universidad y todos los estudios se reconocen. Entonces yo estudié en Freiburg, en el sur, en Hamburg, y en Münster, allí terminé mi licenciatura.

G. D. S.: En alguna entrevista anterior has comentado que tu papá te señalaba la relación entre economía y filosofía.

F. J. H.: Antes de ir a la universidad, yo estuve un año con los jesuitas. Pero decidí que ese no era mi camino, y me puse a pensar qué estudiar. Y yo le dije que estaba pensando en estudiar filosofía, y él me dijo: “No, estudia economía; eso te va a servir más para entender cuestiones de filosofía y de teología que si te pones a estudiar directamente filosofía o teología”. Él era economista y, aunque era profesor de escuela, había hecho el doctorado en economía. Yo le hice caso. ¡Por suerte! Porque eso realmente me abrió la mente para otras cosas. Sin estudiar economía no habría podido escribir la *Crítica de la razón utópica*. ¿Cómo podría haber llegado a discutir lo que es el comunismo en la imaginación de Marx y luego en la imaginación de los soviéticos? Eso lo tienes que abordar a partir de conceptualizaciones económicas.

E. F. N.: Cuéntanos cómo fueron tus estudios de grado en economía en la universidad alemana de la posguerra.

En Alemania había mucha libertad para el estudio, no tenías una carrera prescrita. Tú podías estudiar lo que quisieras; solo existía obligación de cursar cada semestre una cantidad determinado de cursos de economía, pero podías elegir qué cursos hacías. Tenía una libertad de elección extremadamente amplia. Aproveché para hacer muchos cursos de derecho público, de literatura, de psicología, de filosofía, de teología.

E. F. N.: En el caso de la teología, seguiste cursos con Helmut Gollwitzer, ¿no es cierto?

F. J. H.: Sí, pero eso fue ya en Berlín. Pero antes, cuando estaba haciendo la licenciatura, tenía que corroborar que había cumplido con una cierta cantidad de cursos. Para prepararlos recurrimos a unos estudiantes avanzados, llamados “repetidores”, que cobraban veinte marcos al mes y te preparaban para el examen. Eran estudiantes que habían salido con calificaciones muy altas y habían aprendido cómo rendir los exámenes, qué preguntaban los profesores. Y te preparaban para aprobarlos fácilmente. Yo usaba bastante esta modalidad de estudio. El último año fui a repetidores en las materias más aburridas. Eso me ayudó a terminar la licenciatura. Me aburría esta economía que se estudiaba en la universidad por entonces. Sin embargo, muy pronto me llamó la atención la presencia de una dimensión metafísica en la teoría neoclásica. Siempre aparecían estos seres omniscientes...⁴⁸. Yo recuerdo que le dije una vez a un profesor: “Pero, qué raro esto, ¿no? Yo siempre había creído que la omnisciencia era algo que los teólogos imputan a Dios”. Me dijo: “No, eso es heurístico, nada más, no hay que interpretarlo sustancialmente”.

E. F. N.: ¡No hay que creer que es Dios metido dentro de la ciencia económica!

F. J. H.: No. Los comunistas quieren ser como Dios, pero nosotros no. Nosotros somos científicos (*risas*).

48 Cfr. más adelante, la nota a pie de página N° 20 (N. A.).

E. F. N.: Pero te inquietaba la ciencia económica con sus seres perfectos.

F. J. H.: Sí, mucho.

E. F. N.: Esta inquietud tuya tendría luego consecuencias muy importantes en tu obra, y tenemos que volver a ella. Pero ahora, para cerrar nuestra conversación sobre este período de tu vida, tendríamos que retomar la cuestión del impacto del nazismo y sus crímenes en el estudiante universitario que eras tú por entonces.

G. D. S.: Sí, particularmente, en la época de tus estudios de posgrado, en el Instituto de Europa oriental, ¿qué presencia tenían esos temas, el nazismo, el Holocausto, la guerra?

F. J. H.: Ahí empezó el trabajo teórico. Luego de terminar mi licenciatura en Münster, supe por casualidad que ofrecían una beca en el Instituto de Europa oriental, en la Universidad Libre de Berlín.

E. F. N.: ¿Para hacer el doctorado?

F. J. H.: No, era exclusivamente para estudiar, sin ninguna obligación de obtener un título. Estudiar nada más. Claro era una beca muy limitada, pero en ese tiempo no me importaba. Como mis padres habían muerto, yo no tenía ni un peso, no podría haber estudiado sin eso. Pero lo que más me interesó fue el tema, porque era sobre la Unión Soviética y el campo socialista. Claro, en el contexto estaba la Guerra Fría. Entonces me fui a Berlín. Estudié durante un año y medio. Después entré en algo parecido a una Maestría, un posgrado sobre la Unión Soviética, de dos años de duración. Luego de terminar eso, empecé con el doctorado. Un año después hice mi doctorado.

Fue allí, en el Instituto de Europa oriental donde entró de lleno aquel debate en la academia. Es que, siendo una cuestión central todo lo que sucedía en la Unión Soviética, el estalinismo, etcétera, necesariamente se tenía que hablar sobre qué había sido el nazismo, y también qué era el capitalismo. Se tenía que interpretar todo eso de alguna

manera. Y en este centro, a pesar de que tenía una orientación para la Guerra Fría, teníamos excelentes profesores. Había un filósofo que venía de la Escuela de Fráncfort. Un hombre muy crítico, era de la DDR⁴⁹, pero se había ido a Alemania Occidental.

Además, en Berlín conocí a muchos estudiantes de la escuela de Bellas Artes; un amigo, que todavía conozco y visito siempre cuando estoy en Berlín, estudiaba ahí. Entonces nos encontrábamos, él traía a su gente y yo traía también a algunos amigos, y todos los sábados nos reuníamos y tomábamos té con ron, un ron muy barato, porque no podíamos pagar vino ni otras bebidas, entonces teníamos una tetera con té y se le echaba ron y azúcar. Nos gustaba mucho Bertolt Brecht. Las canciones de Bertolt Brecht eran la música que ahí tocábamos, y conversábamos sobre estos problemas. Siempre estaban presentes; el problema del Holocausto estaba siempre presente.

En otros círculos también, aunque quizá no tan intensamente, porque esos artistas tenían una especial sensibilidad para eso. Eso estaba en la atmósfera de Berlín a partir de 1955. Recuerdo mucho esa época.

E. F. N.: ¿Ibas a Berlín Oriental?

F. J. H.: Sí. Iba mucho a Berlín Oriental, sobre todo al teatro, me gustaba mucho más el teatro en Berlín Oriental que en Berlín Occidental, y yo era fanático del teatro, iba dos veces por semana. Sobre todo al teatro de Brecht, pero también a otros teatros donde se representaban obras muy interesantes.

E. F. N.: ¿Lo conociste a Brecht?

F. J. H.: No, él murió en 1955, poco antes de que llegara yo a Berlín, pero el teatro continuó luego de su muerte, y era fantástico. Me fascina-

⁴⁹ DDR es la sigla en alemán de República Democrática Alemana (Deutsche Demokratische Republik), uno de los dos Estados en que fue dividida Alemania luego de la Segunda Guerra Mundial. La República Democrática Alemana (RDA en español, o DDR en alemán) existió desde 1949, en la parte del territorio alemán ocupado por la Unión Soviética al final de la Segunda Guerra Mundial, hasta 1990, cuando los cantones que la formaban se incorporaron a la República Federal de Alemania (RFD) y el país se reunió (N. A.).

ba Brecht, y a los otros estudiantes también, íbamos mucho.

E. F. N.: Nos estabas contando que tenías un profesor de la Escuela de Fráncfort.

F. J. H.: Sí, era Hans-Joachim Lieber. Por él conocí un poco a Horkheimer, y mucho a Hegel y a Marx; estudiamos mucho a Marx, en la línea de interpretación de la Escuela de Fráncfort, era realmente un pensamiento crítico. El profesor de literatura, Max Vasmer, tenía una formación literaria muy buena, era inclusive miembro de la Academia de Ciencias de Moscú. En el campo de la literatura era un eslavista muy conocido; y él no tenía una actitud totalmente cerrada, típica de la Guerra Fría. Era especialista en eslavismo, en idioma ruso, e hizo un diccionario del idioma ruso, pero al revés, las palabras fueron analizadas de atrás hacia adelante, no sé qué significaba eso. Los filólogos tienen sus propias teorías.

E. F. N.: ¿En el instituto de Europa oriental continuaste tus estudios de economía?

F. J. H.: Sí, los economistas eran de tendencia neoliberal, pero de todas maneras había mucha discusión.

E. F. N.: Y antes, durante tu formación de grado en economía, ¿qué autores habías estudiado: Marx, Smith, Ricardo?

F. J. H.: Eso fue después. Para la licenciatura, nada de eso: nada de Marx. Adam Smith era la referencia a la mano invisible y nada más. De Ricardo, nada. Solo los neoclásicos, y a partir de manuales.

E. F. N.: Ya en el Instituto de Europa oriental, ¿estudiaste a los clásicos y a Keynes?

F. J. H.: Sobre todo a Keynes y a los neoclásicos porque en este tiempo cuando se estudiaba economía no se estudiaba ni Smith ni Ricardo, solamente los marxistas se interesaban por ellos. Hoy también, solamente los marxistas estudian a Smith y Ricardo.

E. F. N.: ¿Cuáles neoclásicos?

F. J. H.: Todos los de la teoría de la utilidad, el más importante es Marshall. Lo estudié mucho, de todos ellos es el más sólido, el que tiene un pensamiento más coherente.

E. F. N.: ¿Por entonces estudiaste a Marx?

F. J. H.: Sí, la formación alemana era así por entonces. Ahí estudiamos a Marx, todo *El capital*, Engels, Lenin (la teoría del Imperialismo) y todas las obras de Stalin. Yo pasé por todo eso y fue muy intenso. Ahí conocí a Marx, a Adam Smith, a Ricardo. Claro la interpretación del profesor era anti Marx, pero la literatura era marxista. Ahí empecé a interesarme realmente por la economía.

Estudiamos muy bien la teoría del valor, en *El capital*. También me interesó por entonces la discusión sobre la abolición de las relaciones mercantiles. Ahí empecé con la crítica de la razón utópica. Tuve mucha libertad para trabajar. Porque después de terminar el doctorado fui contratado como investigador, como asistente del profesor. Él nunca me pidió más que hacer la investigación que yo había propuesto.

E. F. N.: ¿Cómo se llamaba el profesor?

F. J. H.: Thalheim. Él era un antiguo nazi (exclamaciones). Sí, sí, pero en economía no era malo, de todas maneras hizo discusiones serias.

G. D. S.: ¡Eres amplio en serio!

F. J. H.: Después, cuando terminé el posgrado, el profesor me contrató como investigador y tuve la posibilidad de investigar sobre ideología y economía en el pensamiento soviético. Trabajé mucho, y parte de lo que investigué lo incorporé años después en la *Crítica de la razón utópica*.

Empecé con la discusión de la abolición de las relaciones mercantiles en el pensamiento marxista, ahí conocí la argumentación de Max Weber y de Hayek. Por primera vez me gustó, realmente, hacer economía; antes no me había gustado. Ahí empecé una lectura muy sistemática de Marx. Y precisamente en este punto, en el tema de la abolición de las relaciones mercantiles, era para mí evidente que Max Weber y Hayek tenían razón, el asunto estaba bien argumentado en ellos. Para mí este era el punto de gran debilidad del pensamiento marxista.

E. F. N.: ¿Ese fue la punta del hilo que te llevó a pensar en el tema de las utopías y de su necesaria crítica?

F. J. H.: Sí, pero antes de entrar en eso, necesito aclarar el concepto de utopía. Para mí es algo no realizable, pero nunca se me ocurrió botarla. Si tú estudias lo que para Marx es el comunismo, eso es algo fantástico, no puede ser falso. Es falso considerarlo como tarea empírica: la historia como un proceso lineal de transformación hacia comunismo. Eso para mí era claro que no era una meta empírica. Pero es una imagen más allá de toda enajenación humana, para pensar el mundo.

E. F. N.: ¿Es un horizonte para poder pensar y actuar?

F. J. H.: Sí, sí. Y ahí empecé también con el análisis de la teoría del fetichismo. Escribí hasta un artículo una vez sobre el fetichismo de la mercancía en la Unión Soviética, que era una interpretación de la idea de fetichismo aplicada al fetichismo de las tasas de crecimiento⁵⁰. Claro, pero yo veía un paralelismo entre dos modelos: la teoría neoclásica y su versión neoliberal, por una parte, y el estalinismo, por otra. Todavía conservo ese trabajo, está en la página del Grupo de Pensamiento Crítico⁵¹, pero está en alemán. Muy probablemente no lo ha leído nadie, pero yo lo puse ahí, por si alguien lo quiere leer, o quiere saber dónde está el germen de mi libro, *Crítica de la razón utópica*⁵².

50 Hinkelammert, Franz J., "Die Wachstumsrate als Rationalitätskriterium" ("La tasa de crecimiento como criterio de racionalidad"), en *Osteuropawirtschaft*, 1963, Heft 1.

51 Cfr. <http://www.pensamientocritico.info/>

52 Cfr. F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*. Costa Rica, San José, DEI, 1984, 275 p.; ed. ampliada y revisada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2010, 404 p.

E. F. N.: ¿Nos puedes relatar cuál era la tesis central del trabajo acerca del “fetichismo estalinista”?

F. J. H.: Que era paralelo al fetichismo del capital, es decir, que también era Modernidad. La Modernidad está en las dos sociedades, ambas tienen caracteres que las aproximan mucho. Nunca me gustó hablar de “capitalismo de Estado”, no me gusta esa terminología, pero no importa. Lo que importa es que es la misma Modernidad con su progreso lineal mistificado que se aproxima a lo infinito. Y ahí yo desarrollé eso. Durante medio año hice una investigación dentro de este plan del Instituto, sobre la imagen del comunismo en la Unión Soviética, la tengo todavía.

Así empecé a ver muchas similitudes entre la economía soviética y la teoría neoclásica tal como se estudiaba y aplicaba en el mundo occidental capitalista. Eso me trajo muchos problemas. El profesor me dijo una vez: “No estamos interesados en formar comunistas”. Pero para mí era muy evidente que había un paralelismo, que donde tenían ellos la planificación perfecta y el comunismo, nosotros teníamos la competencia perfecta. Entonces ahí empecé a ver el tema de la aproximación asintótica a modelos ideales. Eso era ya la estructura básica de la *Crítica de la razón utópica*. Yo hice un análisis sobre lo que es la imagen del comunismo en la Unión Soviética, sobre la transformación de la imagen del comunismo de Marx en la Unión Soviética. Eso le gustó al profesor porque servía para la Guerra Fría. Pero cuando hice lo mismo con todo el pensamiento neoclásico, ¡no le gustó para nada! Encontró que era horrible. Sin embargo, después de hacer el doctorado me quedé todavía dos años más, pero ya no estaba cómodo, además no tenía perspectivas. Y ahí me llegó la oferta para ir a Chile.

3. CHILE: INVESTIGACIÓN, MILITANCIA Y EXILIO

G. D. S.: ¿Desde cuándo aparece América Latina en tu imaginación como un lugar interesante para conocer o para vivir?

F. J. H.: Siempre. Yo pensaba en América Latina desde chico. Siempre me llamó la atención, me gustaba, había leído un libro sobre la conquista de México y otro sobre Simón Bolívar.

G. D. S.: Es raro: un pibe en Alemania, en un pueblo chico, leyendo sobre Simón Bolívar...

F. J. H.: Sí, y fíjate que en 1976, recién llegado a Costa Rica, me encontré con un amigo, al que no había visto en 25 años, y me dijo: “¡Desde aquella época, tú ya decías que ibas a venir a América Latina!”.

G. D. S.: ¿No habías viajado nunca a América Latina?, ¿tu interés se basaba solo en lecturas?

F. J. H.: No había venido, era un mito para mí. Cuando terminé mis estudios en el Instituto de Europa oriental, yo quería hacer el “Doctorado de habilitación”, como se llama en Alemania. Es como el doctorado del Estado en Francia.

E. F. N.: Un examen que te habilita para dar clases.

F. J. H.: Claro, y ahí el profesor me rechazó...

E. F. N.: ¿El mismo profesor? ¿Thalheim?

F. J. H.: Sí, Thalheim. Entonces, en las ocasiones en que me reunía con los compañeros, los que había conocido en el posgrado sobre la Unión Soviética, entre 1957 y 1962, les decía: “Si se enteran de algo para mí en América Latina, me avisan por favor”.

G. D. S.: ¿América Latina en general?, ¿ningún país en particular: México, Perú, Chile?

F. J. H.: No, solo América Latina. Ni conocía bien las divisiones políticas de los diferentes países. Y tres meses después me llamaron de la Fundación Konrad Adenauer, y yo dije inmediatamente que sí.

E. F. N.: ¿Tú ya estabas casado y tenías hijos?

F. J. H.: Sí, estaba casado y tenía dos hijos. Dije que sí, y tuve muy buena acogida por parte del responsable de este trabajo de América Latina en la Fundación, Peter Molt. En 1967 nos echaron a los dos. Al él también lo echaron.

Desde el punto de vista de la Fundación, yo tenía dos ventajas: en primer lugar, en Münster había realizado algunos cursos optativos en un Centro de Doctrina Social de la Iglesia, que era considerada como un campo disciplinar perteneciente a las Ciencias Sociales (no a la teología, aunque era dirigido por un teólogo, que después fue el Cardenal Hoeffner). Y, en segundo lugar, les interesó mi formación en Berlín como especialista en la Unión Soviética. Ellos querían a alguien que no solo pudiera representar a la Fundación, sino que también pudiera incorporarse en la Universidad. Seguramente pensaron de mí: “¡Doctrina social y Guerra Fría!” (*risas*). Claro, se equivocaron, yo no era ni lo uno ni lo otro.

E. F. N.: A la Fundación le interesó la trayectoria que habías hecho. Y a ti, ¿cómo te resultó encontrarte de repente, en el año 1963, en un país que estaba transitando una experiencia política inédita para un europeo y sumamente interesante desde todo punto de vista?

F. J. H.: Formidable, estos diez años, de 1963 a 1973, fueron como los años veinte en Alemania o en la Unión Soviética. Explotó la creatividad por todos lados. Claro, después vino lo mismo que en Alemania y en la Unión Soviética. Esta vez se llamó Pinochet. Pero durante esos diez años hubo una creatividad y un ambiente maravilloso, ¡absolutamente único! Fue una suerte poder vivir diez años así. Fue algo inaudito, increíble. Era así en todas partes, en la literatura, en el pensamiento: la Teología de la liberación, la Teoría de la dependencia, el teatro. ¡Era fabuloso! Las manifestaciones políticas en la calle... eran verdaderas celebraciones populares. Ahí se notaba, sobre todo durante el último año, que la derecha no aguantaba. La derecha no aguanta la creatividad no controlada.

Ese ambiente estaba también presente en el interior de la democracia cristiana. Por eso después vino la división. Yo participé mu-

cho de las discusiones que llevaron a la división del partido y a la formación del MAPU y en todo un movimiento de crítica de la doctrina social de la iglesia. Yo estaba preparado para la crítica de la doctrina social. Como siempre he pensado, para mí se trataba de una crítica que no buscaba botar lo criticado; yo no quiero criticar para botar. Y también había que hacer una crítica al anticomunismo. La formación académica en un centro como el Instituto de Europa oriental, te sirve para criticar también el anticomunismo, no solamente el comunismo.

G. D. S.: Entonces, ¿tu primer contacto laboral en Chile no fue la universidad sino la Fundación Adenauer?

F. J. H.: Estaba por la Fundación en la universidad. Era un trabajo fantástico, los trabajos de la Fundación no eran demasiado exigentes y eran muy poco burocráticos. Teníamos un grupo realmente muy abierto. Norbert Lechner estuvo algunos años en esta misma oficina, yo lo llevé a Chile.

E. F. N.: ¿Tú ya lo conocías en Alemania?

F. J. H.: No, él vino a Chile porque estaba haciendo un doctorado sobre la democracia en Chile. Nuestro primer encuentro fue extraño. Él me escribió y yo lo busqué en el aeropuerto, y bueno, cuando lo ví, no me gustó nada, pero por razones totalmente superficiales: ¡era el hombre mejor vestido del país! Y, aunque era muy simpático, no me gustó su elegancia. Pero fuimos al hotel, me invitó a sentarme y sacó una botella. Claro, estuvimos conversando como seis horas y ahí terminamos amigos para toda la vida (*risas*). Después me pareció bien, ¡me pareció admirable el gusto que tenía para vestir! Cuando tú conoces a una persona y la persona es tu amiga, un detalle así puede volverse algo positivo. La estética de Norbert no era una apariencia cultivada, era él mismo, que era tanto poeta como científico. Irradiaba lo que era. En aquella charla le propuse que se quedara en Chile. El tenía que volver a Alemania para defender su tesis, pero lo presenté en la Fundación y lo aceptaron. Allí trabajábamos juntos con varios conocidos, en la misma oficina. Teníamos una constante discusión sobre lecturas. Norbert también estaba en el CEREN. Colaboraba mucho allí, y trabajamos juntos.

E. F. N.: Recién nos decías que en el año 1967 tú dejás de trabajar para la Fundación, te echan. ¿Cuál fue el motivo?, ¿tu incorporación en la Unidad Popular?

F. J. H.: Sí, yo estaba con la Unidad Popular. Pero no me importó que me echaran porque estaba contratado por la Universidad y me quedé igual.

E. F. N.: ¿En cuál universidad estabas?

F. J. H.: En la Católica. Yo entré enseguida en la Universidad Católica de Chile, en la Carrera de Sociología y en el Instituto de Estudios Políticos (IDEP), que dirigía Jaime Castillo. Él era el ideólogo de los demócratas cristianos en Chile, que luego fueron oposición a la Unidad Popular. A pesar de lo cual siempre he mantenido una amistad con él, yo lo estimaba mucho. Incluso después del golpe hicimos una reunión conjunta sobre los derechos humanos en Chile, y él participó. Fue muy interesante. Él me estimaba mucho y yo a él. Nos separamos cuando se formó el MAPU, yo me fui con el MAPU a la Unidad Popular, pero nunca con enemistad.

Eso ha sido una constante en mi vida, con mucha gente que conocí en Chile, y con la que después nos distanciamos porque yo me fui con la Unidad Popular. Sin embargo, nunca terminé peleado; no tuve nunca la experiencia de una pelea hasta 2005-2006, cuando me pasó en el DEI⁵³. No conocía eso; nunca he sido tan maltratado humanamente como en DEI, después de casi treinta años de trabajo. Ni siquiera en Chile. Ni siquiera con el propio Vekemans. ¿Tú conociste a Vekemans⁵⁴?

53 Departamento Ecueménico de Investigaciones. Cfr. nota al pie N|° 36 de la primera parte (N. A.).

54 El sacerdote jesuita belga Roger Vekemans, fue un filósofo, teólogo y doctor en sociología, que llegó a Chile en febrero de 1957 y se transformó en pocos años en uno de los principales ideólogos de la Democracia Cristiana en América Latina. En 1959 organizó la escuela de sociología de la Universidad Católica. En 1960, fundó el Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL), donde desarrolló la teoría de la marginalidad y de la promoción popular, paquete doctrinario que sería la base de la acción política que le permitiría a Frei y al PDC llegar a La Moneda en 1964. En 1970 se radicó en Colombia. Retornó a Chile veinte años después. Murió en octubre de 2007, en la Clínica de la Universidad Católica, tras una prolongada enfermedad (N. A.).

E. F. N.: Yo sé quién fue él, pero cuéntanos. Era un jesuita.

F. J. H.: Sí, un jesuita, que empezó en Chile con la teoría de la marginalidad. Yo lo conocí a través de la Fundación Konrad Adenauer; ellos estaban muy en contacto con él. Vekemans era en Chile una especie de eminencia gris. Dirigía una ONG llamada DESAL. No tenía muchos cargos, pero tenía una presencia enorme en la política chilena. Yo lo conocí y lo traté mucho, aunque muy pronto entramos en discusiones era un anticomunista acérrimo pero siempre fueron discusiones respetuosas, que no rompieron las relaciones humanas. Cuando la Unidad Popular ganó las elecciones, él se fue, primero a Caracas y después a Colombia, donde fundó un centro de información en contra de la Teología de la liberación. Era un pensador bastante ilustrado, pero el comunismo para él era lo absolutamente perverso. No lo aguantaba.

Después de que se fue, yo publiqué *Dialéctica del desarrollo desigual*, donde lo mencioné. Creo que en estos tiempos era el único que todavía lo mencionaba positivamente. Pero yo le tenía reconocimiento porque él me había enseñado muchas cosas, y habíamos sido amigos. Al principio me ayudó mucho. Nos reuníamos todas las semanas, media hora y, como buen jesuita, era media hora y nada más. Un café, un cigarrillo, se pasaba la media hora y ya. Me presentó a toda la gente que él conocía; conocía a toda la intelectualidad chilena, y eso me abrió muchas puertas, porque me recomendaba siempre.

Te decía que yo siempre lo respeté, y cuando chocamos por posiciones políticas, siempre fue dentro de relaciones respetuosas. Nada de brutal. Fue algo mutuo. Porque él atacó a toda la Teología de la liberación, excepto a mí; cuando me menciona, dice algo como “un hombre de la talla de Hinkelammert”; así habló, nada de negativo.

E. F. N.: Él volvió a Chile, ¿no es cierto? Recuerdo que tú lo visitaste en Santiago, la última vez que estuviste allí, en marzo o abril de 2007.

FH: Sí, volvió a Chile después. Ahí estuvo un tiempo pero sin un perfil alto. La última vez que yo estuve en Chile él estaba muy enfermo, y yo lo visité. En un primer momento ni me reconoció, después sí. Yo le dije: “Rogelio, hemos tenido algunos choques”; y él me dijo: “Franz Josef, él me decía ‘Franz Josef’ eso no importa”. Fue una linda despedida, yo sabía que iba a morir. Dos meses después murió. Fue una amistad muy sentida y luego muy decepcionante, pero siempre ambos cuidamos las

relaciones humanas. Para mí eso es algo básico. Esa fue una historia de respeto mutuo, algo que en el DEI, en esos años de 2005 y 2006, no hubo.

E. F. N.: Sí, tienes toda la razón. Así deberían ser las cosas, siempre. Pero sigamos con aquellos años en Chile. Nos decías que, recién llegado a Chile, te integraste en la Universidad Católica.

F. J. H.: Claro, en la Católica habían también centros de ultraderecha, pero el rector, Fernando Castillo, hermano de Jaime, era un tipo fantástico, y tenía una posición de mucha apertura. Entonces surgieron centros que trabajaban muy cerca de la Unidad Popular. Yo participe en la fundación del CEREN (Centro de Estudios sobre la Realidad Nacional) que durante el primer tiempo fue dirigido por Jacques Chonchol, hasta que fue nombrado como ministro de agricultura de Allende, el ministro de la reforma agraria.

G. D. S.: ¿Y en qué momento aparece la Teología de la liberación en todo esto? Porque tú la conoces en Chile, ¿no es cierto?

F. J. H.: Sí, pero yo la conocí entre 1966 y 1968, en el ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales), donde también trabajé. Ahí estaba muy presente. El ILADES era un centro de los jesuitas, que, tiempo después y en Costa Rica, nos sirvió como modelo para fundar el DEI.

E. F. N.: ¿Los jesuitas, en Chile, no estaban en la Universidad Católica?

F. J. H.: No, la Católica dependía del Vaticano. Los jesuitas no tenían universidad; mucho después, a partir del ILADES, fundaron la Universidad Padre Hurtado.

E. F. N.: ¿Qué hacías tú en el ILADES?

F. J. H.: Daba clases, no tenía un contrato de tiempo completo, tal de vez medio tiempo, no recuerdo bien. Fue un trabajo muy bueno, muy

positivo, venían alumnos de toda la región. De Uruguay, de Argentina, de Brasil, de Perú, de Bolivia. De todos lados vinieron alumnos.

E. F. N.: ¿Los alumnos eran curas?

F. J. H.: No, gente de los movimientos populares. Claro, de tendencia demócrata cristiana, pero el PDC ya se había partido y se había formado el MAPU. El MAPU se integró con la Unidad Popular y los estudiantes estaban más bien con el MAPU. También vinieron de partidos demócratas cristianos de otros países de la región, aunque el movimiento demócrata cristiano se dividió de hecho en todo el continente. Ahí aparecía una izquierda, que era del tipo de una izquierda cristiana. Surgió el MAPU y después un partido que se llamaba Izquierda Cristiana, todos eran miembros de la Unidad Popular. Y empecé a trabajar con ellos.

Gustavo Arroyo, que por entonces participaba de la Teología de la liberación, era el vicedirector del ILADES. El ILADES cerró el 31 de diciembre de 1969 a las 24 horas, y se reabrió a las 0 horas del 1 de enero de 1970, pero con otra gente. Terminó y al minuto siguiente empezó otro ILADES, con otra gente totalmente diferente. Nos echaron a todos porque no había dinero; pero milagrosamente entre las 24 y las 0 horas hubo nuevamente dinero. Y entonces cambiaron completamente la línea. Nos echaron a Arroyo, a mí y a todo el equipo. Mis libros ya no pudieron estar ni siquiera en la biblioteca.

E. F. N.: Por esos años, en Santiago recalaban muchos intelectuales latinoamericanos, teólogos, economistas, ¿con algunos de ellos te trataste de modo habitual?

F. J. H.: Sí. Gustavo Gutiérrez iba mucho a Chile, yo lo conocí allí y él me visitaba en casa y conversábamos mucho, porque él se había interesado en estos tiempos por la crítica de la economía política, y me dio un manuscrito sobre economía política y lo discutimos juntos.

En cuanto a economistas, discutimos mucho con André Gunder Frank. También estaba Theotonio dos Santos y otros teóricos de la dependencia. Ellos estaban en el CESO (Centro de Estudios Sociales), en la Universidad de Chile, que era algo así como la contrapartida del

CEREN. Coincidíamos en un marco general, que era la Teoría de la dependencia, pero teníamos algunas diferencias.

E. F. N.: ¿Qué otros teóricos dependentistas estaban en el CESO? ¿Cardozo estaba allí?

F. J. H.: Cardozo estaba en la CEPAL. Ahí lo conocí, y escribió un buen libro junto con Enzo Faletto⁵⁵. No era predecible ni que iba a ser presidente, ni lo que iba a hacer como presidente. Lo segundo menos previsible que lo primero (*risas*).

E. F. N.: Mencionaste ciertas diferencias tuyas con los teóricos de la dependencia que estaban en Chile, en esos años. ¿Quieres explicarnos de qué se trataba y en qué obra quedaron expuestas?

F. J. H.: En el CEREN teníamos una discusión muy fuerte sobre el desarrollo, el subdesarrollo y la búsqueda de posibles políticas hacia el futuro, porque se estaba formando la Unidad Popular. Yo me encontraba mucho con André Gunder Frank en este tiempo y yo no estaba de acuerdo, en parte, con su posición. En este ambiente escribí *Dialéctica del desarrollo desigual*. Fue el resultado de un trabajo en equipo, éramos cuatro. Los otros tres eran todavía estudiantes, pero muy bien formados: una economista chilena, Pilar Vergara, y dos sociólogos argentinos: Patricio Viedma y Hugo Peret. Ellos dos fueron asesinados luego en Argentina, durante la dictadura. Patricio está desaparecido, estuvo detenido en la ESMA⁵⁶, y Hugo directamente fue asesinado en la calle.

E. F. N.: ¿La profesora chilena sobrevivió?

F. J. H.: Sí, ella sobrevivió en Chile.

55 Fernando H. Cardozo y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México, Siglo XXI, 1969.

56 Escuela de Mecánica de la Armada. Uno de los centros de detención clandestina y desaparición de personas que funcionó en Buenos Aires, durante la dictadura argentina (1976-1983). Estaba bajo el control de la Armada. Actualmente funciona allí un Centro de la Memoria (N. A.).

E. F. N.: Entonces, ahí trabajaste con estos colaboradores.

F. J. H.: Sí, hicimos cada uno una parte. Los cuatro trabajos se recogieron en una edición especial de una revista del CEREN. Allí se editó por primera vez la *Dialéctica del desarrollo desigual*⁵⁷.

E. F. N.: ¿Cuál era la especificidad de tu posición en el libro, en lo relativo a tu mirada sobre la Teoría de la dependencia y a tus diferencias con Gunder Frank?

F. J. H.: Mis diferencias con él no están siempre explícitas en el libro, pero están allí, de una u otra forma. La cuestión es que, desde mi punto de vista, él no hacía un análisis de la estructura económica sino de la mera circulación de mercancías. Entonces era más bien teoría del intercambio desigual; y lo que a mí me interesaba era pensar por qué razones las políticas de desarrollo fracasan en América Latina. Eso no es explicable por el intercambio desigual. Discutimos mucho. Inclusive después del golpe seguimos discutiendo, estuvimos en Berlín, los dos refugiados, es decir, contratados como profesores visitantes, compartíamos la oficina.

G. D. S.: ¡A esa altura eran más chilenos exiliados que alemanes!

F. J. H.: Sí, sí. Compartimos la oficina e hicimos juntos seminarios en la Universidad. Siempre nos entendimos muy bien en el trato personal, pero yo tenía mi inquietud, quería saber la razón por la cual las políticas de desarrollo no funcionan, y a mi entender, no es explicable con la teoría del intercambio desigual.

E. F. N.: ¿Qué tesis sostuviste al respecto en *Dialéctica del desarrollo desigual*? ¿Por qué fracasan las políticas de desarrollo?

F. J. H.: Mi tesis ahí es que no están a la altura de la tecnología necesaria. Con la tecnología que tienen disponible no pueden reproducir la

⁵⁷ Franz J. Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual*. Santiago de Chile, número especial de la revista *Cuadernos de la Realidad Nacional*, n.º 6, 1970.

tecnología de punta de hoy, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XIX. Ahí empieza la industrialización en Inglaterra, pero tanto Francia como Alemania con la tecnología artesanal podían reproducir la tecnología que tenían en Inglaterra, no necesitaban una industria para pasar a la industrialización. Pero en América Latina, en los años sesenta y setenta, había una nueva situación provocada por el desarrollo tecnológico fenomenal. En esa nueva situación, para asumir la tecnología y reproducirla necesitabas ya esa tecnología. Entonces se producen estos sectores desarrollados que marginalizan las producciones tradicionales. Eso era en el fondo. Entonces intenté hacer una teoría del espacio económico a partir de eso

G. D. S.: Simultáneamente escribiste *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*⁵⁸, puesto que ambos libros se publicaron en 1970. ¿Allí continuaste con esto?

F. J. H.: No, eso es otra cosa. Ahí más bien yo quería ver el concepto de historia que subyace al análisis marxista, pero ya bajo el punto de vista de las imposibilidades, es decir, ya en la línea de lo que luego sería la *Crítica de la razón utópica*. Desarrollé la idea de la dialéctica de la historia como una historia que no tiene una proyección lineal, que no está encaminada a realizar una meta, que sería lo que otorga el sentido de la historia, si lo quieres decir así. Entonces hice una larga discusión sobre la posibilidad y la imposibilidad. Eso suponía distinguir entre la imposibilidad como lo “todavía no posible” como en Bloch, como imposibilidad empírica, y la imposibilidad como límite imposible, esto es, como consecuencia de la propia condición humana. Por ejemplo, en la Edad Media, el hombre no podía volar, pero luego, con el avión, pudo volar. Eso es una imposibilidad empírica, no es sustancial. Pero hay imposibilidades de otro tipo, que no se pueden superar; se relacionan con la propia condición humana.

Ahí desarrollé eso y retomé la discusión sobre el dinero en Hayek y Max Weber y sus críticas a la idea marxista de abolir el dinero. Este argumento, que empieza Weber y lo sigue Hayek, era decisivo para mí entonces y lo mantengo hoy igual. Se trata de la condición humana. Yo daba clases de sociología económica, en la Carrera de Sociología. Entonces enseñaba eso y les gustaba mucho a los estudiantes que es-

58 Franz J. Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires, Paidós y Editorial Universidad Católica de Chile, 1970.

taban con la preocupación de construir el socialismo. Allí discutíamos y yo les decía: “Sáquense de la cabeza que se va a abolir el dinero y el Estado. Se trata de otra cosa”.

E. F. N.: En relación con la noción de historia, esta idea de que no hay metas, de que la dialéctica histórica es algo totalmente abierto, que por lo tanto no tiene un *telos*, ¿no implicaba un cuestionamiento al marxismo ortodoxo, por llamarlo de alguna manera, que estaba pensando el comunismo como meta?

F. J. H.: Sí, con eso choqué, digamos, encontré que tenía muchas diferencias con todo el marxismo ortodoxo. Discutí con Marta Harnecker en la revista *Punto Final*, por ejemplo. Siempre en el marco de una amistad, siempre con respeto y con un buen trato. Eso se ha mantenido toda la vida. No era pelea, era diferencia. Yo estaba siempre en contra de Althusser, no me gustaba y yo no quería esta mística de comunismo como meta por realizar.

E. F. N.: Entonces, publicaste un artículo en *Punto Final*, en el que discutías con Harnecker y que recogía tus principales tesis de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. ¿Qué ideas sostuviste en ese artículo?

F. J. H.: Insistí en esta imposibilidad por condición humana y no como un “todavía no”. Era una crítica a Bloch porque todo para él es un “todavía no”, y nunca se pronuncia sobre la factibilidad y la no factibilidad de las cosas. Algo que es común a la Escuela de Fráncfort también con la excepción de Walter Benjamin y que hoy sigue muy presente. Eso era básicamente el contenido de *Ideologías del desarrollo*.

G. D. S.: Respecto a esa discusión con Marta Harnecker y tus críticas al comunismo como meta, ¿participaste en el debate que se dio en Cuba, con el Che a la cabeza, a partir de 1964 sobre el modo de construcción del socialismo?

F. J. H.: El debate sobre la ley de valor. Sí, yo lo leí, lo seguí, pero no participé directamente.

E. F. N.: Ahí tú tienes una diferencia con el Che; él confiaba en el plan centralizado como alternativa socialista al mercado.

F. J. H.: Sí, yo en nada de eso pude participar, y tampoco quise discutir eso. Planteo mi posición explícitamente en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, que se publicó en 1970. Siempre abordé el problema, pero sin entrar en una discusión con el Che. No quería pelearme con el Che, que es para mí una figura realmente admirable. ¡Locura divina! ¿Cómo me voy a pelear con él? Pero tampoco acepté su posición en este punto. En otros aspectos de su pensamiento, estoy muy cerca, me siento muy cerca.

E. F. N.: En Chile, además de estar en la academia, ¿estabas en contacto con gente de los movimientos sociales?

F. J. H.: Sí, a través de los centros de formación política, de formación sindical, etcétera. También di clases en cursos para estudiantes de toda América Latina, que hacían estancias de un año de duración.

E. F. N.: ¿De toda América Latina?

F. J. H.: ORMEU se llamaba, era muy buena gente.

E. F. N.: ¿Eso era en la universidad?

F. J. H.: No, era independiente, estaba organizado por los estudiantes, no me acuerdo quién financiaba las estancias de un año. Fue una experiencia que se prolongó durante varios años. Todavía me encuentro con un salvadoreño, que está acá, en Costa Rica, como profesor de la Universidad Nacional Autónoma, que participó en uno de estos cursos de ORMEU. De ahí conozco a mucha gente que hoy está en distintas funciones. Me encuentro con muchos exalumnos de ahí. Todos pertenecían al movimiento estudiantil.

E. F. N.: En esos grupos vinculados a los movimientos sociales, en los que trabajabas, o en tu círculo de amigos intelectuales, ¿no se percibía la preparación del golpe?

F. J. H.: ¡Claro que se percibía! Pero los preparativos para resistirlo eran muy ingenuos, nadie esperaba un golpe de este tipo. Aprendíamos algunas cuestiones de autodefensa, pero resultaron ridículas cuando el golpe vino.

G. D. S.: **Se veía venir el golpe, lo que no se imaginaba era el carácter.**

F. J. H.: Qué tipo de golpe iba a ser, no había una conciencia de lo que iban a ser las dictaduras de seguridad nacional.

E. F. N.: **Y tú, ¿tampoco te diste cuenta antes de cómo iba a ser?**

F. J. H.: No, yo tampoco pensaba eso. Esperaba un golpe, pero tampoco era algo seguro para nosotros. No era ni seguro que el ejército fuera golpista. Pero estaba todo tan preparado, y había pocos dentro del ejército que se resistieron. Uno fue el General Prats, que fue asesinado⁵⁹.

E. F. N.: **En Argentina**

F. J. H.: En Argentina. Pero no había conciencia de lo que iba a significar este golpe. Por eso cuando vino el golpe, después del primer día, cuando aparecieron los muertos en las calles y en el río Mapocho, y se empezó a saber de tal amigo, de tal otro, que habían encontrado en la morgue, y que estaba totalmente torturado. Fue una sorpresa tremenda, eso no se había sospechado.

E. F. N.: **¿Tú te tuviste que refugiar en la embajada?**

F. J. H.: En un primer momento, no. Pero después me llamaron de la embajada, y me persuadieron de que sería mejor.

⁵⁹ El General Carlos Prats González, Comandante en Jefe del Ejército de Chile, fue asesinado junto a su esposa, Sofía Cuthbert, por la policía secreta de Pinochet (DINA: Dirección de Inteligencia Nacional), en Buenos Aires, el 30 de septiembre de 1974, en el marco de la Operación Cóndor (N. A.).

E. F. N.: ¿Estabas con los chicos?

F. J. H.: Sí, pero a los chicos los dejé con un amigo, que no era sospechado de simpatizar con la izquierda, y ahí estaban muy bien protegidos. Yo me fui a la embajada, pero no como asilado sino como huésped. Lo que a la postre fue mucho mejor, porque si hubiera estado asilado no hubiera podido volver luego a Chile. En cambio, pasados tres años del golpe, yo pude viajar la primera vez de nuevo a Chile, en 1976.

E. F. N.: Como huésped de la embajada, ¿no tuviste problemas para salir del país?

F. J. H.: Primero me querían dar una salida de asilado. Pero luego el embajador alemán (que estaba muy en contra del golpe no como su par en Argentina, que lo apoyó), me aconsejó la figura de huésped. Vino un ministro de Alemania para negociar la reanudación de relaciones; una de las condiciones que se puso era que todos los alemanes que estaban como huéspedes de la embajada pudieran salir normalmente. Claro, era una condición que tenían que aceptar, porque tener relaciones con Alemania era muy importante. Entonces viajé normalmente, viajamos en Lufthansa. Eso sí, todo el personal de Lufthansa nos trató como a enemigos. Estaban todos a favor del golpe, la tripulación del vuelo, no solamente los jefes.

G. D. S.: A partir de esa experiencia en Chile, ¿volvieron los recuerdos de la guerra?

F. J. H.: Sí, claro. ¡Y con el ataque aéreo sobre La Moneda! ¡Todo...!

4. EL TRIUNFO DEL NEOLIBERALISMO: APLASTAMIENTO Y RESISTENCIA DEL SUJETO

G. D. S.: Fue en aquellos días, inmediatamente posteriores al golpe, cuando te pusiste a grabar discursos y a juntar documentación, que empleaste para elaborar un libro, ¿no es cierto?

F. J. H.: Sí, *Ideologías del sometimiento*⁶⁰, un libro sobre el golpe militar chileno, que escribí inmediatamente después del golpe.

G. D. S.: Por favor, cuéntanos sobre las circunstancias en que lo escribiste

F. J. H.: Los primeros días después del golpe estaba en mi casa e hice muchas grabaciones de televisión y radio. Sobre todo las del padre Hasbún, un sacerdote que estaba como responsable del canal de televisión de la Universidad Católica; era un derechista formidable.

Después me asilé en la embajada, junto con otros diez alemanes. El embajador nos apoyó mucho, nos prestó máquinas de escribir y compró todo lo que se publicó en el medio, diarios y revistas. Todos nos pusimos a ordenar y clasificar ese material. A principios de octubre de 1973 pudimos salir de Chile y pude enviar y tener disponible todo eso en Alemania. En cuanto llegué, me puse a escribir el libro. Lo terminé hacia fines de 1974. No encontré ninguna editorial dispuesta a publicarlo. Entonces saqué una primera edición mimeografiada, y mandé unos cien ejemplares por correo a direcciones de gente que podría estar interesada, de diferentes lugares. Lo mandé mucho a Chile, hasta al Cardenal de Chile se lo mandé.

G. D. S.: ¿Le mandaste al Cardenal ese libro?

F. J. H.: Sí, se lo mandé

G. D. S.: ¿Y te contestó?

F. J. H.: No, él no. Pero, el padre Hasbún escribió un artículo en *El Mercurio*, sobre los terroristas intelectuales. Yo creo que era una respuesta a mi libro, que seguramente el Cardenal le hizo llegar. No tengo duda. No me menciona, pero es claramente...

60 Franz. J. Hinkelammert, *Ideologías del sometimiento*. Costa Rica, San José, EDUCA-DEI, 1977.

E. F. N.: Una respuesta a tu libro.

F. J. H.: Sí, sobre el terrorismo intelectual. Después, ya estando aquí, en Costa Rica, en 1976, lo pude publicar en EDUCA (Editorial Universitaria Centroamericana) en 1977. Era la editorial del CSUCA (Consejo Superior Universitario Centroamericano), que en este tiempo dirigía Sergio Ramírez, quien luego sería Vicepresidente del gobierno sandinista en Nicaragua. Esa es más o menos la historia del libro, tal como la recuerdo.

G. D. S.: Siempre señalas que el golpe a Allende en Chile fue el punto de partida de la imposición del neoliberalismo a nivel mundial. Tú, que estabas allí, ¿en qué momento advertiste la magnitud del fenómeno?

F. J. H.: Lo advertí a la semana del golpe, muy pronto. Al ver la brutalidad y el extremismo que tenía, lo tuve claro muy pronto. Recuerdo que le dije a mi amigo el que había alojado a mis hijos, un demócrata cristiano yo le dije: “Esto es como la guerra civil española para la Segunda Guerra Mundial”. Así lo percibí enseguida. Se veía que estaban aplicando una manera de pensar completamente diferente, basada en nociones tomadas de la geopolítica, que en Alemania siempre ha sido muy cercana al nazismo. Los nazis fomentaron mucho eso de la geopolítica. También, en Chile, los militares tomaron mucho de los brasileros, que ya habían hecho un golpe de seguridad nacional. En el ILADES yo había trabajado con un brasilerero que había hecho su tesis sobre la ideología de la seguridad nacional. De repente recordé ese trabajo, y pensé que el golpe era eso. Se trataba de otra cosa, algo nuevo. Los brasileros habían incorporado la ideología de la seguridad nacional a través de su participación en la Segunda Guerra Mundial, y lo trajeron precisamente de ahí. Es una transformación de ideologías muy cercanas al nazismo.

Y con el golpe vino de inmediato el mercado total. Disolvieron todo lo que no era mercado. Era evidente, intervinieron todos los sindicatos, y mataron a todos los cabecillas de los sindicatos, de las organizaciones vecinales, estudiantiles, campesinas, todos. Fue una masacre selectiva. A los conductores de todos los movimientos populares los mataron, sistemáticamente, fue muy claro el proceder de los miliares. También el uso sistemático de la tortura, se aplicó enseguida y a gran escala, era visible. Lo mismo que después pasó en Argentina y en otros países de la región. En Chile había fábricas de tortura, donde

el torturado entraba por cuatro semanas. Las primeras dos semanas los tenían en celdas, donde estaban amontonados, y allí tiraban a los torturados, para que supieran lo que les esperaba. Eso producía un horror. Después, los sometían a una semana de tortura intensiva y, si no eran considerados “peligrosos”, los pasaban a “recuperación” durante una semana, y después salían.

Si Auschwitz fue una fábrica de muertos, Chile era una fábrica de torturados. Fueron cincuenta, sesenta, ochenta mil personas que pasaron por estas fábricas. Conozco a algunos que les parecieron no tan sospechosos, y que salieron después de cuatro semanas. Ellos casi no hablaron, por el miedo a volver. Pero era suficiente para saber lo que les pasaba. Y una de las grandes fábricas de tortura estaba en una de las playas más lujosas de Chile, cerca de Santo Domingo, en Tejas Verdes. Está justo en la entrada a Santo Domingo.

G. D. S.: A fines de los años setenta y principios de los ochenta, cuando asumen Thatcher en el Reino Unido y Reagan en los Estados Unidos, para quienes habían vivido el golpe en Chile ¿fue, o no, una sorpresa la nueva política económica impulsada por ellos?

F. J. H.: No, porque eso ya estaba establecido en Chile. Y viene de la misma fuente, de la Escuela de Chicago: Milton Friedman y Friedrich Hayek. Hayek va a Chile para decirlo: “Para salvar al mayor número posible de vidas, no se pueden respetar todas las vidas”, y otras cosas del mismo estilo. Eso lo dijo en Chile, cuando todavía funcionaban estas fábricas, en 1981. He citado muchas veces la entrevista que le hicieron en *El Mercurio*. Ahí dio su bendición completa. No tenía ningún problema en bendecir toda esta masacre, esa fábrica de tortura.

E. F. N.: ¿Qué medidas económicas se tomaron en Chile?

F. J. H.: Mercado total. Privatización de todo lo que se podía con una excepción: el cobre. Porque el presupuesto militar dependía del ingreso de las ventas del cobre. Los *Chicago boys* terminaron todos millonarios en poco tiempo. Porque la privatización es un negocio como pocos. Es realmente una gran acumulación originaria. Ellos mismos determinan el precio y pagan con créditos en medio de una fuerte inflación, que no se tiene en cuenta a los efectos de la devolución.

G. D. S.: Además compran activos, los pasivos quedan en manos del Estado.

F. J. H.: Los pasivos quedan en manos del Estado. Algo que pasó en Rusia igual, después de la caída del socialismo. Gran parte de la nomenclatura se transformó en propietaria de las empresas. Pagaron con créditos y desataron una inflación muy alta, después no tuvieron que pagar casi nada. El resultado, después de dos o tres años, es un grupo de gente con miles de millones de dólares en propiedades y en activos, cuyo origen no es el ahorro, es el resultado de una acumulación originaria. ¡Porque no surgieron del ahorro de sus salarios, puedes estar seguro!

G. D. S.: Acumulación originaría en base al exterminio.

F. J. H.: Exterminio de poblaciones, sí. Luego, en Argentina se hizo exactamente así, y en muchas otras partes.

E. F. N.: Franz, nos contaste cómo fueron tus últimos días en Santiago, como huésped de la embajada alemana, hasta tu salida del país. Cuéntanos ahora cómo te trataron en Alemania, a tu arribo.

F. J. H.: En Alemania, en la Universidad, me trataron muy bien. Excelente. Me ofrecieron dar clases como profesor invitado. Ahí había un ambiente acogedor, de franco apoyo. En muchas partes de Alemania, hasta en la policía encontré agentes que estaban en contra del golpe en Chile. Al llegar a Berlín, yo me tuve que inscribir en una sede policial, para legalizar mi situación y recibir un documento. Solo me preguntaron dónde vive, de dónde viene. El policía me dijo: "Pero era un gobierno democrático, ¿no es cierto?". Era algo general, mucha gente en Alemania era solidaria. Claro, no toda, conocí excepciones.

G. D. S.: ¿En Alemania estaba tan presente el golpe de Chile?

F. J. H.: Sí, estaba muy presente. El golpe de Chile tuvo gran repercusión en todo el mundo.

E. F. N.: Más que el de Argentina.

F. J. H.: Sí, mucho más que el de Argentina.

G. D. S.: ¿A qué lo atribuyes?

F. J. H.: Chile se había transformado en una situación especial: socialismo por elecciones. En todo el mundo se discutía eso. El gobierno de Allende hizo muy buena política frente a la opinión pública internacional, y logró una presencia muy grande de Chile. Todo el mundo supo de las torturas de Chile, inmediatamente. De Argentina no se supo casi nada sino hasta mucho después, ni de Uruguay. Fue en Chile que se concentró la atención mundial, y yo creo que con razón, porque era realmente un tipo de socialismo bastante diferente. No se esperaba un desenlace así. De hecho, uno de los argumentos de los golpistas fue que la Unidad Popular tenía todas las perspectivas de ganar las próximas elecciones de presidente.

E. F. N.: Si no, no hubieran hecho el golpe.

F. J. H.: Claro, no lo habrían hecho. Así lo argumentaron, con toda desfachatez. Sabían que sería así, porque en las elecciones municipales de comienzos del '73 la Unidad Popular tuvo mayoría en todas partes.

E. F. N.: Eso fue el aviso.

F. J. H.: Sí, eso fue el aviso, y ahí tomaron la decisión.

E. F. N.: ¿Pensaste quedarte en Alemania después del golpe de Chile?

F. J. H.: No sabía qué hacer. Me presenté para una cátedra en el Instituto de América Latina. La gané y el rector de la Universidad me propuso. Pero en Alemania siempre tiene que dar el visto bueno el Ministro de Cultura del país. Y el Ministro de Cultura se basa en el visto bueno del Servicio Secreto. Y me rechazaron.

G. D. S.: ¿El Servicio Secreto dijo que no? Pensaron: “Nos equivocamos una vez, pero no dos”.

F. J. H.: Sí (*risas*). Yo quería volver a América Latina, pero no quería volver con una patada en el culo... Pero así fue. Y me vine aquí.

E. F. N.: ¿Aquí o a Honduras?

F. J. H.: Aquí, a Costa Rica. Aquí me quedé dos años.

E. F. N.: ¿Qué hiciste acá, trabajaste en la Universidad?

F. J. H.: En el CSUCA, Consejo Superior Universitario Centro Americano.

E. F. N.: ¿En qué consistía tu trabajo allí?

F. J. H.: Investigación y clases. Ellos tenían una Licenciatura Centroamericana de Sociología. Ahí me incorporé. Era docente e investigador.

G. D. S.: La elección de Costa Rica, ¿fue porque era un país de América Latina donde no había dictadura?

F. J. H.: Por eso lo acepté, pero la oportunidad se dio gracias a una costarricense que conocí en Berlín, cuando ya estaba claro que no me iban a nombrar en la cátedra que había concursado. La conocí en una fiesta, en casa de un amigo en común. Estábamos conversando y le dije: “¿Tú viajas a Costa Rica?, ¿por qué no ves si yo puedo trabajar allí, en alguna parte? Me gustaría. San José no es una gran metrópolis, es una ciudad relativamente pequeña, un país tranquilo, yo iría con gusto”. Pero yo no pensé que ella lo tomara tan seriamente. Pero se ocupó, lo tomó en serio, y volvió con una oferta del CSUCA, que querían que me incorporara. Y claro, acepté enseguida.

G. D. S.: ¿En qué año fue eso?

F. J. H.: Eso fue a fines de 1975 y principios de 1976. Y en julio de 1976 vine aquí. Le agradezco todavía mucho, y la sigo tratando todavía.

E. F. N.: ¿Durante los años 1976 y 1977 estuviste acá?

F. J. H.: Sí, en 1976 llegué y a fines de ese año fundamos el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones).

E. F. N.: En 1976, ¿con quiénes?

F. J. H.: Fuimos un grupo. Hugo Assmann estaba entre ellos. Pablo Richard no estaba todavía, pero ya habíamos pensado que lo íbamos a traer. Había también un grupo de costarricenses, gente cercana a la izquierda que había por entonces, una izquierda muy débil, pero que existía. Entonces lo formamos a fines de 1976, y el primer taller lo hicimos en 1977.

E. F. N.: Sin embargo, durante un tiempo repartías tu tiempo entre el DEI, en Costa Rica, y otras responsabilidades académicas en Tegucigalpa, ¿no es cierto?

F. J. H.: Así fue. Entre 1978 y 1980, me instalé en Honduras; trabajaba en una maestría allá. Y viajaba para trabajar en Costa Rica también.

E. F. N.: ¿Una maestría en economía?

F. J. H.: Sí, en economía. Se llama Posgrado de Planificación del Desarrollo. Estábamos muy bien en Honduras, pero empezó el problema de la guerra de los Contra, en Nicaragua, y se hizo muy presente en Honduras. Empezaron los problemas. De repente, algunos estudiantes fueron llevados presos. Comenzamos a sentirnos muy incómodos. Se estacionaban autos de policía frente a la casa, y se quedaban durante horas. Con Vilma, mi esposa, teníamos los niños muy chicos. Entonces

yo, como estaba trabajando aquí en el DEI, que se desarrollaba por esos años con mucha fuerza, pensé en venirnos. Y nos instalamos acá, y en 1981 me integré en el DEI como investigador de tiempo completo.

G. D. S.: ¿Es en esa época que escribes *Las armas ideológicas de la muerte*⁶¹? Se publica en el 77.

F. J. H.: La parte sobre el fetichismo ya la venía elaborando desde antes, en el CEREN, en Santiago. Las otras partes las hice en estos años, sobre todo durante el primer año de creado el DEI. A lo largo del año 1976-1977, periódicamente, cada semana, hacíamos una reunión en el DEI para discutir los capítulos que yo estaba escribiendo. Incorporé cambios y revisé el texto bajo el punto de vista de esta crítica. Ahí estaban Hugo Assmann y otros muchos. Por entonces yo ya había empezado con Pablo de Tarso, porque había leído la opinión de un cardenal de derecha de Bogotá, que criticaba la Teología de la liberación, y sostenía que, a partir de los textos de San Pablo, no se podía argumentar a favor de la Teología de la liberación. Leyendo eso, pensé: “¿Ah sí? Ahora voy a leer a Pablo”; y encontré algo totalmente diferente. Fue así que, por primera vez, trabajé los textos de Pablo de Tarso. Después de varios años Elsa Támez hizo una muy buena tesis sobre Pablo, que publicamos en el DEI, *Contra toda condena*⁶². Es decir, durante un tiempo, Pablo fue un tema de discusión relativamente regular para nosotros. Luego se perdió un poco ese punto de vista y lo volví a tomar ahora, hace tres o cuatro años, y hace poco escribí *La maldición que pesa sobre la ley*⁶³.

E. F. N.: Ahora lo retomaste.

F. J. H.: Sí. Pero el núcleo del asunto ya está en *Las armas ideológicas de la muerte*, eso del pecado que se comete en el cumplimiento de la ley, es algo que nunca dejé de pensar como problema. Por entonces también hice un escrito que ya no encuentro, con un análisis de Marx y de Pablo. Un texto no

61 Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*. Costa Rica, San José. EDUCA, 1977.

62 Elsa Támez, *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos*. Costa Rica, San José, DEI, 1991.

63 Franz J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Costa Rica, San José, Arlekin, 2201.

muy extenso, donde desarrollé la tesis de que el concepto de la ley de Pablo y el concepto de la ley de Marx están en sintonía, en gran sintonía. En Marx también la explotación se hace en cumplimiento de la ley y no es violación de la ley. Es similar al pecado del cual habla Pablo, que no se comete violando la ley, sino al cumplir la ley formal. El pecado aprovecha la ley para matar. Y ahí tú tienes un puente muy directo con la teoría del fetichismo.

E. F. N.: **¿No recuerdas el título del trabajo ni dónde lo publicaste?**

F. J. H.: No lo recuerdo.

E. F. N.: ***Crítica de la razón utópica*⁶⁴ es otro de los libros que escribiste en esa etapa, en los primeros años del DEI, ¿fue en el año 1983, que se publicó la primera vez?**

F. J. H.: Como libro, en el año 1984, pero una primera versión se publicó en mimeógrafo, un año antes. Pero estaba incompleta. Toda la parte sobre el sujeto no la tenía todavía en el año 1983. Para mí, la *Crítica* era, en buena medida, una respuesta a los planteos de la Teología de la liberación, con su concepto bastante ingenuo del reino de Dios. No una respuesta directa, no lo planteo de modo directo, pero una respuesta al fin. El que siguió por esa línea, en los años ochenta, fue Jung Mo Sung, en su tesis de doctorado; publicó un excelente libro, en Brasil, por supuesto, y también en español en el DEI; en él analiza, a partir de la crítica de la razón utópica, esta relación con el reino de Dios⁶⁵.

E. F. N.: **En la *Crítica de la razón utópica*, ¿vinieron a desembocar tesis tuyas anteriores, en las que venías trabajando desde la época del Instituto de Europa oriental?**

F. J. H.: Sí, eso había empezado allá, y por eso yo estaba preparado. El capítulo sobre la Unión Soviética, por ejemplo, ya estaba hecho. Solo faltaba escribirlo en castellano.

64 Franz J. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, ed. cit.

65 Cfr. Jung Mo Sung *Teologia e economia: repensando a Teologia da libertação e utopias*, Vozes, 1994.

E. F. N.: ¿Por qué no nos cuentas cómo está estructurada la *Crítica de la razón utópica*, que es uno de tus libros más importantes o, por lo menos, por el cual eres más conocido?

F. J. H.: Sí. Tiene, básicamente, dos grandes partes. La primera corresponde propiamente a la crítica de la razón utópica, en las diferentes corrientes ideológicas que estaban presentes en el siglo xx, es decir, el pensamiento conservador, el neoliberal, el anarquista y el soviético. Y la segunda parte, que versa sobre el sujeto, es decir, es la primera formulación que escribí sobre el tema del sujeto. En la edición mimeografiada de 1983, esa segunda parte todavía no estaba. Pero me di cuenta de que faltaba eso, y trabajé en el desarrollo de una visión del sujeto, por primera vez, bueno, por primera vez en forma explícita, pues siempre hay antecedentes, claro.

E. F. N.: Allí tú trabajas mucho la mirada objetivadora de la ciencia.

F. J. H.: Sí, y el sujeto frente a eso.

E. F. N.: En la primera parte del libro, que señalaste recién, además de la crítica a los horizontes utópicos de las ideologías políticas modernas, hay también un cuestionamiento a la ideología de las ciencias. Aunque no se trata de una condena a las ciencias, más bien pienso que abogas para que el pensamiento científico formule una mirada no exclusivamente “cientificista” de la realidad. ¿Estás de acuerdo?

F. J. H.: Sí, eso creo. Y lo mismo pienso sobre la ley. La ley es el problema, pero el intento de abolir la ley no soluciona el problema. La solución tiene que ser otra. Lo mismo con las ciencias, con la objetivación de las relaciones. Creo que no se puede renunciar a eso, no lo creo posible ni deseable. La Modernidad no es una idiotez. Es una locura, pero no es idiota. Locura en el sentido de Pablo, o lo que Marx llama “estar de cabeza”. Hegel está de cabeza, está dislocado; eso es locura, en ese sentido lo tomo. No es estupidez. La Modernidad no es estúpida, pero está loca. Hay que distinguir mucho eso. El propio Aristóteles dice que no hay genio sin una chispa de locura.

E. F. N.: ¿Entonces también es necesario interpelar a la ciencia para que incorpore un punto de vista crítico, que pueda pensar la realidad sin negar al sujeto?

F. J. H.: Sí. La ciencia no habla de la realidad, habla de la empiria, y la relación entre empiria y realidad es problemática. Para el conocimiento de la realidad, la ciencia es una herramienta auxiliar, no constitutiva. La empiria es la cárcel de la realidad, y hay que abrirla. En *La crítica de la razón mítica* hago ese análisis de la objetivación, de la construcción de la cosa, con la cual me encuentro, en objeto. Porque el objeto es una construcción, y, con la constitución de la cosa en objeto, se constituye, a la vez, tiempo y espacio como categorías de la percepción. Supongo que para los animales no hay objetos, sino algo que es lo que hay, no más. Hay algo y cuando choco con eso, resulta una abolladura en mi cabeza, eso es la realidad; luego tú lo transformas en un objeto duro. El objeto es producto de un juicio, eso lo captó muy bien Kant.

G. D. S.: En el desarrollo de esta crítica, que tú formulas a la ciencia todavía deudora de la perspectiva positivista, ¿cuáles son las principales lecturas e influencias? Por supuesto Popper.

F. J. H.: Mucho de Popper. Mejor dicho, mucho frente a Popper, porque cuanto más lo leía, más me daba cuenta de que no tiene nada que ver con la realidad. Popper ni siquiera capta lo que es ciencia empírica, ni eso. Para aclarar el concepto de ley, es capaz de tomar como ejemplo: “Todos los cisnes son blancos”. Después dice: “Un cisne negro falsifica eso”. Eso es absurdo, es grotesco. “Todos los cisnes son blancos” no es una ley de las ciencias naturales, es una regla para cazadores.

Un tío mío, que vive en el campo, cerca de Münster, se dedica a la caza de conejos y otros animales. En la zona de donde vengo no hay gaviotas. Pero una vez él encontró una gaviota, la cazó y después la transformó en un trofeo, que puso en la sala de su casa. Era la excepción que confirmaba la regla. Como no hay gaviotas, una gaviota es un trofeo, pero no falsifica que no haya gaviotas. Eso no tiene nada que ver con las ciencias empíricas. ¿Qué tiene que ver eso con la ley de la caída libre? Nada, nada. Eso es grotesco. Ahí me di cuenta de que la ciencia es otra cosa, que la ciencia empírica no es un conjunto de reglas empíricas, como “todos los cisnes son blancos”. Eso es una regla empírica, no una ley de la ciencia. La ley de la ciencia es una construcción racional, es el caso de la ley de caída libre, del concepto de espacio vacío, de infi-

nito, etcétera, todos conceptos racionalmente contruidos. Entonces la caída real es una desviación de la caída ideal.

“Todos los alemanes en la mañana comen un huevo pasado por agua”; es una regla que es cierta, pero hay muchos alemanes que no comen un huevo en el desayuno. No es una ley: yo soy alemán y muy rara vez como huevo en la mañana. O “todos los alemanes toman cerveza”, yo prefiero el vino. Son reglas empíricas, no tienen nada de científico.

G. D. S.: ¿Tú dices que la ciencia termina adaptando la realidad a un modelo teórico construido racionalmente?

F. J. H.: Sí. Por eso, en el centro de las ciencias empíricas no hay conceptos empíricos. En la física clásica, por ejemplo, eso es muy evidente. Conceptos como los de la caída libre, una planicie infinita, el movimiento de un cuerpo sin fricciones, el péndulo matemático, no son empíricos, no corresponden a ningún objeto empírico. No tienen una existencia real. Aparecen como *constructos*, cuando se enfoca a la naturaleza en términos de mecanismos de funcionamiento y se piensa a éstos en un estado de perfección. Entonces aparecen estos conceptos no empíricos que fundan las ciencias “empíricas”. A partir de estos conceptos se formulan y se construyen las leyes.

Por tanto, las leyes son construcciones ideales, y la empiria es vista, desde ese lugar, como una desviación del *constructo*, del modelo ideal. El péndulo matemático es un *constructo* ideal. El péndulo real es entendido como una desviación del péndulo matemático ideal, de esa construcción que es el péndulo ideal.

La construcción racional de conceptos de este tipo, que suponen mecanismos de funcionamiento perfecto con respecto a los cuales la realidad empírica resulta ser una desviación, es algo propio de las ciencias modernas. Se trata de una perspectiva ligada a la idea de omnisciencia que ya mencioné, porque el correlato de cualquier mecanismo de funcionamiento perfecto es un ser omnisciente hipotético⁶⁶. El

⁶⁶ Voy a dar algunos ejemplos de estas elaboraciones de seres omniscientes. Dice el economista Frank H. Knight: “Entre las simplificaciones de la realidad, que forman supuestos para el logro de la competencia perfecta, es de importancia central [...] el supuesto de omnisciencia de parte de cada miembro del sistema competitivo” (cit. por Oskar Morgenstern, *Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht*, en Hans

presupuesto teórico necesario para concebir un mecanismo de funcionamiento ideal como el modelo de competencia perfecta, en la teoría económica neoclásica, por ejemplo es un ser omnisciente de ese tipo.

E. F. N.: Acá empalmamos con lo que habías señalado hace un rato, cuando hablabas de cierta sospecha que te produjo, en tu primera aproximación a la economía, la existencia de ciertos mecanismos de funcionamiento perfecto, la referencia a seres omniscientes. Entiendo que fue por este camino que arribaste a la crítica de la razón utópica, particularmente, en este caso, de la razón utópica que opera dentro de la lógica de las ciencias modernas.

F. J. H.: Exactamente. Yo sostengo que hace falta una crítica de estos pensamientos, tomando la crítica en el sentido kantiano: evaluación

Albert, *Theorie und Realität*, 252; el subrayado y la traducción son míos). Por su parte, Milton Friedman sostiene: “Consideramos en primer lugar el comportamiento de una unidad de consumo en condiciones de certeza absoluta. Suponemos que conoce *con certeza* la cantidad exacta que percibirá en cada uno de determinado número de períodos de tiempo; conoce los precios de los bienes de consumo que prevalecerán en cada período y el tipo de interés al cual podrá prestar o tomar prestado” (en *Una teoría de la función de consumo*. Alianza. Madrid, 1973, 22). La referida situación de “certeza” es precisamente la de un ser omnisciente. También J. H. Hicks dice: “La condición para el equilibrio es la *previsión perfecta*” (*Synthetic Economics*. Nueva York, 1929). Estos seres omniscientes aparecen en todas las ciencias empíricas, no solamente en la economía. El físico Laplace inventó un demonio, que conoce todos los hechos presentes y sus conexiones causales y que puede entonces saber todo el pasado y el futuro del universo. Max Planck continúa esa línea, con la misma especulación de un observador omnisciente. Pero añade: “Sí, hasta debemos admitir, que entre los seres humanos hoy efectivamente vivientes *jamás se encontrará un observador tan fino*. Pero ya hemos constatado, que no vamos a comentar esta dificultad, porque resulta completamente suficiente darnos cuenta de que, desde el punto de vista lógico, el supuesto de un observador dotado con una lucidez arbitrariamente grande no encuentra ningún obstáculo” (“Vom Wesen der Willensfreiheit”, en *Vorträge und Erinnerungen*, Nachdruck der 5, Darmstadt, 1970, 303; la traducción es mía). Habermas, para producir el mismo efecto, construye un juez, que él llama “Hércules” (cfr. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp, Fráncfort, 1993, 259-260). Con estos ejemplos se puede seguir infinitamente, pues permanentemente las ciencias empíricas inventan estos seres omniscientes. A pesar de su parecido con la metafísica clásica, estos seres omniscientes de las ciencias empíricas no representan un retorno a aquella; sin embargo elaboran una metafísica “heurística” o una *cuasimetafísica*, que configura un núcleo mítico en el corazón de la ciencia empírica. El ser de la metafísica clásica es sustituido por mecanismos de funcionamiento perfecto, cuya construcción implica inevitablemente la correlativa postulación de seres omniscientes. Así como en la Edad Media europea los reyes eran instalados por la gracia de Dios, ahora lo son los científicos empíricos. Son los vicarios de este Dios en la tierra. Los mitos del progreso indefinido o de la mano invisible del mercado son algunos de sus resultados (Nota de Franz. J. Hinkelammert; en adelante: N. H.).

de los marcos de validez de la elaboración de tales conceptos. Estos conceptos son parte del análisis del mundo en términos de mecanismos de funcionamiento susceptibles de maximización. Pero sin una crítica de este tipo esta *cuasimetafísica* se transforma en el mito del progreso infinito o de la mano invisible del mercado, con su autorregulación que automáticamente asegura una tendencia al equilibrio. Termina en un lavado del cerebro. La ciencia empírica se hace mítica, por tanto fetichista, y lo hace a partir de meras elaboraciones matemáticas. Esta *cuasimetafísica* no tiene ninguna ontología en su base. La ontología está sustituida por imaginación de las posibilidades humanas llevadas al infinito. Por eso, el ser omnisciente es la condición de posibilidad del pensamiento empirista. He intentado avanzar con esta crítica en mi libro *Crítica de la razón utópica*.

E. F. N.: ¿Lo que estás señalando con esa apreciación es que se da el mismo funcionamiento en la ciencia que en la política, cuando se plantean utopías inalcanzables como modelo?

F. J. H.: Exacto. Eso para Popper es totalmente incomprensible. En cambio Kant ofrece pistas. Por eso el título *Crítica de la razón utópica* contiene una referencia consciente a Kant. No digo allí lo mismo que Kant, pero está en sintonía con él. No soy kantiano de ninguna manera, menos aún en lo que concierne a la razón práctica. Critico duramente la ley puramente formal. Sin embargo, a pesar de eso, parto muchas veces de Kant.

E. F. N.: Nos decías que, en la segunda parte de la *Crítica de la razón utópica* aparece, por primera vez, tu reflexión sobre el sujeto.

F. J. H.: Sí, ya aparece. A partir de entonces he seguido la reflexión sobre el sujeto. Allí tomo diferentes concepciones del sujeto, desde el sujeto del positivismo hasta el sujeto soberano frente a la ley. Y ahí empiezo con la dimensión espiritual del sujeto y pongo dos situaciones: la fiesta y el buen samaritano. Eso lo he mantenido en el último libro sobre *La maldición que pesa sobre la ley*, está en el capítulo “Como en el cielo, así también en la tierra”. Allí yo hago el análisis de la concepción del cielo de Jesús: es un gran banquete.

G. D. S.: ¿Cómo si fuera un asado?

F. J. H.: Un asado, ¡el equivalente de un gran asado! Por lo menos, en Argentina sería un gran asado. Eso se ve en las bodas de Caná. Es una fiesta formidable. Y se transforma agua en vino. Se ha calculado cuántos litros fueron: alrededor de seiscientos litros. En un pueblo, ¡imagínate! (*risas*).

G. D. S.: Fue una gran fiesta.

F. J. H.: Claro, eso es todo simbólico. Simboliza una fiesta sin límites, donde el vino no es comprado. El milagro, en sí mismo, no me interesa; lo que me interesa es que el vino no es comprado. Es una fiesta gratuita. En el Evangelio de Juan, esta fiesta es la entrada de Jesús a la vida pública. ¡Esa fiesta con seiscientos litros de vino! La segunda escena es la del templo, donde los mercaderes del templo son expulsados: “Ustedes han hecho de la casa de mi padre un supermercado”. Entre ambas escenas se establece esta relación: la gratuidad de la fiesta y el cálculo miserable de dinero por parte de los mercaderes. En el Evangelio de Lucas eso tiene su correspondencia: allí la entrada a la vida pública no es en el marco de una fiesta sino con la declaración del año santo. Jesús lo hace con una cita, en gran parte literal, muy poco alterada, de Isaías, sobre el Mesías: los ciegos pueden ver, los presos son liberados, los pobres son sacados de su pobreza. Es el famoso anuncio del reino mesiánico. Jesús hace el mismo anuncio, pero no para sí, no es que diga que él es el Mesías, se trata del anuncio de un reino mesiánico como en Isaías. Yo junté la fiesta y este anuncio mesiánico, como expresión de la espiritualidad del sujeto. Ahí empecé a trabajar en torno al tema de la necesidad de formular una nueva espiritualidad.

E. F. N.: ¿Y lo del buen samaritano a cuento de qué venía?

F. J. H.: Es la opción por los pobres, el amor al prójimo. Cuando escribí la *Crítica de la razón utópica* todavía no conocía la traducción de Buber, Rosenzweig y Lévinas: “Ama al prójimo, él eres tú” o “yo soy, si tú eres”. Eso lo conocí después. Pero ya está allí el comienzo del tema del sujeto. Como principio frente al comercio, al cálculo y al mercado.

Ahora bien, ese “amor al prójimo” no es un amor romántico, en un sentido emocional, ni tampoco es un sentimiento de amistad⁶⁷. El prójimo no es tu enamorado ni tu amigo; no es eso. Eso se puede ver muy bien en la parábola del buen samaritano, que no se detiene a ayudar porque el herido sea su amigo, probablemente ni lo conoce, lo ayuda porque lo necesita y, al hacerlo, lo reconoce en su dignidad humana. Es el reconocimiento del otro en su dignidad humana, en el que se lo asume como persona que tiene dignidad.

G. D. S.: También por esos años escribes *Democracia y totalitarismo*⁶⁸.

F. J. H.: Sí, pero ahí el problema es el de la seguridad nacional y la democracia de seguridad nacional, que estaba claramente apareciendo en los años ochenta. Hoy se habla mucho de democracia formal; desde mi punto de vista, las así llamadas son todas democracias de seguridad nacional. El caso emblemático es el de Colombia, pero se trata de un modelo general en el que se combina totalitarismo y democracia. Eso fue aplicable al gobierno de de Fujimori en Perú, de Salinas en México, de Menem en Argentina, y también en Chile. Cuando apareció de nuevo la democracia en Chile, el garante de la democracia era el ejército, no el pueblo.

G. D. S.: Con Pinochet como Senador Vitalicio. Poco después, en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*⁶⁹, desarrollas la crítica del neoliberalismo, que está en su esplendor a mediados de los noventa, y allí ocupa un lugar destacado en tu análisis este tema de la desesperanza.

F. J. H.: Sí, eso lo había desarrollado ya en los años ochenta, pero lo retomé. El principio “no hay alternativa”, es la negación de la esperanza. Significa que no hay nada que hacer, solamente negocios.

⁶⁷ Cfr. la discusión en torno de “el amor”, tal como aparece en Alain Badiou y Toni Negri.

⁶⁸ Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*. Costa Rica, San José, DEI, 1987.

⁶⁹ Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Costa Rica, San José, DEI; 1999.

E. F. N.: Solamente neoliberalismo.

F. J. H.: Sí, y producir la desesperanza es entonces la manera de legitimar el sistema. El sistema no se legitima por logros, sino porque no hay otra cosa posible. Todo lo otro es tachado, ya en este tiempo, de totalitarismo, o populismo, o como quieran llamarlo. Pero siempre es peor que lo ofrecido por el sistema. Entonces se siembra la desesperanza, la convicción de que no se puede hacer nada, hay que callar y tratar de entrar en el mundo de los negocios. Ahí tenemos la ideología de la desesperanza, que es fundamental en los años noventa. Recién después del 2000, ya en este siglo con la excepción del levantamiento de los zapatistas, en Chiapas, que es de 1994 empiezan los movimientos por “otro mundo es posible”. Pero en los años noventa se vivía un clima de total desesperanza, que fue acompañado por el apocalipticismo del fundamentalismo cristiano estadounidense. Era una sociedad para la cual valía plenamente lo que escribe Dante encima de la puerta al infierno: “Quien entra aquí, que deje atrás toda esperanza”.

G. D. S.: ¿Qué es, para ti, más precisamente el fundamentalismo cristiano estadounidense?

F. J. H.: “Cristo viene”, viene ahora, pero viene a través de la catástrofe. Los neoliberales prometen progreso infinito, pero sin esperanza frente a lo que ellos son. Es decir, no hay alternativa, y sin embargo tienen una visión de un progreso infinito. Los fundamentalistas cristianos en Estados Unidos son mucho más realistas, se dan cuenta de que no hay progreso infinito, de que esto está conduciendo al mundo hacia el desastre. Pero aplauden el desastre porque Cristo viene. Entonces aparece un sustituto de la esperanza: “Cuanto peor, mejor”. Porque entonces viene Cristo. Con Cristo y para los elegidos, hay otro mundo. Y los otros se van al infierno, por supuesto. Sustituyen la esperanza por la catástrofe y transforman la catástrofe en esperanza.

Leí que, en tiempos de Ronald Reagan, para integrar la cadena de mandos que conducía al botón rojo, el que desataba la guerra atómica, eran seleccionados fundamentalistas cristianos. De esa forma se aseguraba que, llegado el caso, nadie fallara. Emplearon fundamentalistas, porque ellos pueden apretar el botón sin arrepentimiento ni duda, y con seguridad absoluta.

E. F. N.: En este libro del que estamos hablando, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, del año 1995, hay una referencia a los zapatistas.

F. J. H.: Si están ahí, yo me dediqué mucho a ver lo que pasaba con ellos.

E. F. N.: ¿Por qué te pareció importante el levantamiento zapatista?

F. J. H.: Porque era inaudito, nada que ver con lo anterior. El subcomandante Marcos tenía algo especial, algo genial. Ahí aparecía realmente la dirección en la cual hay que ir, aunque en una etapa de búsqueda todavía. No para copiar, yo nunca pienso en esos términos. Pero ellos mostraban la dirección en la cual hay que construir los propios caminos.

E. F. N.: Ellos se manifestaron claramente en contra del Tratado de Libre Comercio

F. J. H.: Totalmente. Pero los levantamientos no fueron por eso. El tratado brindó la ocasión para hacerlo. Como siempre hay una razón para empezar, pero la razón para empezar no es realmente “la” razón. Esta era otra cosa, era hacerse presentes, reivindicar su modo de vida, exigir el reconocimiento de su vida, de sus autonomías, etcétera.

E. F. N.: ¿Te impactó la consigna de “un mundo en que quepan todos los mundos”?

F. J. H.: Sí. Aunque después, en el DEI, la modificamos y hablamos de “un mundo en el cual quepan todos”. Creo que las dos formulaciones son complementarias. Ellos piensan a partir de lo cultural y de sus derechos, pero el derecho a la vida es también el derecho a que quepan todos y todas, incluida la naturaleza. Pienso que una formulación sin la otra queda incompleta. Se complementan.

G. D. S.: ¿Quizás el movimiento zapatista percibió la crítica al modelo neoliberal de una forma distinta a lo que había sido la izquierda tradicional antes de las dictaduras de seguridad nacional?

F. J. H.: Sí. Es muy importante que no pretenden ser un movimiento de clase, sino que son un pueblo. Eso también me gustó, porque según mí entender, la cuestión de las clases hay que repensarla. Estoy leyendo ahora *La Revolución en el joven Marx*, de Michael Löwy⁷⁰, que es muy bueno, estoy disfrutando mucho su lectura, pero ahí siempre está el proletariado... ¿Hay todavía un proletariado, en sentido estricto? Lo dudo. Creo que cada vez se habla más de “pueblo”.

E. F. N.: ¿“Pueblo” en el sentido en que lo entienden los pueblos originarios?

F. J. H.: Sí, por supuesto. Pero también como lo entiende Helio Gallardo⁷¹. Para Helio pueblo es lo que en Roma se llamaba plebeyo. No solamente en un sentido populista, no hay que reducirlo a eso. Ni son todos los miembros de la nación, ni estos son “soberanos” o ciudadanos. Son los marginados, los dominados, de la sociedad; los plebeyos, que a la vez son la mayoría. Yo no me atrevo a hablar hoy por ejemplo de interés del proletariado. Nadie va a entender, excepto los ya convencidos, los ya iniciados. Y no quiero hablar para iniciados, ni de uno ni de otro lado. Eso no significa que no haya más lucha de clases. Esta sigue igual que siempre. Pero es una parte de las luchas de este pueblo.

E. F. N.: ¿Tienes reparos frente al concepto de clase como sujeto?

F. J. H.: No tengo muy claro dónde va a quedar realmente el concepto de clases. No se puede sustituir por el de estratos alto, bajo, medio, según los ingresos que tienen u otras variables, porque éste definitivamente no aporta nada a la comprensión. Eso es para las estadísticas. El pueblo como venimos hablando, me parece que indica una línea válida. Tal como lo usa Gallardo, como el conjunto de los sectores opri-

70 Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires, Herramienta y El Colectivo, 2010.

71 Helio Gallardo, *Derechos humanos como movimiento social*. Bogotá, Desde Abajo Editores, 2006.

midos, excluidos, explotados. Entonces son los campesinos pobres, los obreros, los desempleados, los afectados por las privatizaciones, por las diversas formas de explotación de la naturaleza... Es sumamente diverso. No pretende tener un denominador común en términos ni de clases ni de estratos.

G. D. S.: ¿La categoría de “pueblo”, como la estás pensando, con todas las dificultades que ofrece, surge después de la desaparición del Estado de Bienestar y la consolidación del modelo neoliberal?

F. J. H.: Tal vez. Eso está en la discusión actual. Pero... ya Allende hablaba de pueblo. Bueno, podía hablar del proletariado también, pero su referencia básica era el pueblo. Con tantos campesinos, ¿cómo iba a hablar solo del proletariado? Tenía que hablarle al pueblo. Y lo mismo hoy. Por ejemplo, los que se levantan frente a la crisis del medio ambiente, eso es pueblo. ¿Cómo le vas a decir? Es pueblo; se trata de una categoría que permite abarcar eso.

E. F. N.: Sí, el ejemplo es bastante claro. En el caso ese de la lucha por la crisis del medio ambiente, en Argentina, la composición social del colectivo que se moviliza es sumamente heterogénea: los pobladores de los lugares directamente afectados, pero también estudiantes, intelectuales, profesionales.

F. J. H.: Aquí también. Por ejemplo, el caso de Las Crucitas, una mina a cielo abierto que querían establecer en Costa Rica, para producir oro. Fue el pueblo el que se movilizó. Todos los habitantes estaban muy fuertemente involucrados. Y consiguieron torcer el brazo al gobierno y a los empresarios. Antes de eso, tuvimos también el intento de privatizar el ICE, la empresa estatal de electricidad y teléfonos en Costa Rica, durante la presidencia anterior. Todos los habitantes se movilaron. Había un levantamiento popular general, y tuvieron que echar la decisión para atrás. Y ahora, al comenzar la nueva presidenta, el Congreso decidió duplicar los ingresos de los diputados. Nuevamente se produjo un levantamiento, y tuvieron que volverse atrás, porque era tan general, la gente estaba furiosa. Todos sufriendo la crisis; el pueblo me refiero solo al pueblo, los grupos de arriba son otra cosa tenía menos y, en plena crisis, los diputados pretendían duplicarse los salarios. Eso provocó mucho malestar. El congreso estaba dividido, pero la mayoría impuso

el aumento. Pero luego tuvieron que retroceder. Claro, ahora van a intentar hacerlo de todas maneras, porque no respetan estas cosas, no respetan nada.

E. F. N.: En la misma época en que publicaste *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, escribiste también *El mapa del emperador*⁷². ¿Qué te parece importante destacar de este libro?

F. J. H.: Los dos libros, *Cultura de la esperanza* y *El mapa del emperador*, tienen algo en común: en ambos coloqué un capítulo donde hago un largo análisis de la irracionalidad de lo racionalizado⁷³. Eso es en el fondo la idea principal que seguí por esos años. Después lo volví a poner en *El sujeto y la ley*⁷⁴ porque me parece absolutamente clave. De ahí surge la definición del pensamiento crítico, con la que me muevo todavía hoy.

E. F. N.: ¿Cuál es?

F. J. H.: Lo racionalizado es irracional, y es necesario responder a esa irracionalidad que genera con una razón. Una razón diferente a la razón de la racionalización. Es la razón del sujeto, que debe ser formulada en términos sistemáticos. La razón medio-fin, que se presenta como “la” racionalidad, produce las grandes irracionalidades de nuestra sociedad: la exclusión de la población, la subversión de las relaciones sociales y la destrucción de la naturaleza. Todo eso no es producto de una maldad, sino de una racionalidad. Ninguna maldad pude explicar el daño tan enorme que se hace. No hay tantos malvados, ¡no hay tantos! Ni nadie por pura maldad es capaz de hacer tanto desastre, no puede hacerlo. Bernanos tiene un libro, *La France contre les robots*⁷⁵, donde desarrolla la siguiente tesis: un malvado es capaz de matar mil personas, pero termina cansado, fastidiado y ahí tiene

⁷² Franz J. Hinkelammert, *El mapa del emperador*, Costa Rica, San José, DEI, 1996, 290 p.

⁷³ Franz J. Hinkelammert, “La irracionalidad de lo racionalizado. Introducción metodológica sobre la racionalidad instrumental y su totalización”, en *El mapa del emperador*, ed. cit., 12-45; también en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Costa Rica, San José, 1999, 273-307.

⁷⁴ Franz J. Hinkelammert, cfr. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas, Ministerio de la Cultura, Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2006.

⁷⁵ Georges Bernanos, *La France contre les robots* (1944). París, Le Castor Astral, 2009.

que irse a la casa. Pero alguien que opera con la razón instrumental mata a millones y no tiene problemas. Estos asesinos van con guantes blancos, matan muchos miles en Hiroshima, y vuelven a su casa, desayunan con su familia, y los guantes están tan blancos como antes, no se ve ni una gota de sangre. No han hecho ni un esfuerzo, ¡ni ven lo que hacen! Ni saben muy bien lo que hacen. Entonces, tienen una capacidad infinita de matar. Es la racionalidad de nuestra sociedad la que produce las irracionalidades. Entonces hay que desarrollar una razón, una razón capaz de responder a las irracionalidades de la racionalidad hegemónica occidental. Eso ya es la discusión del sujeto. Es el núcleo del pensamiento crítico. Si buscas el núcleo del pensamiento de Marx, lo descubres enseguida en torno a esa idea, aunque nunca está explícitamente formulado. Hay expresiones cercanas en Lukács, también. No es algo inventado por mí. Pero yo lo saco a partir de la crítica de la utopía. Ahí tú tienes la racionalidad que produce las irracionalidades más grandes y a la cual hay que responder con una razón, y no con sentimientos. Por ejemplo, no con amor. No estoy de acuerdo cuando se empieza a hablar de amor; cuando, frente a la irracionalidad, se responde: “Hace falta amor”. No, no. Aquí no falta amor; aquí falta una razón, una razón que responda a la irracionalidad de la razón medio-fin, que es la única que nuestra sociedad llama “razón”. No conoce otra razón que esta, no conoce una razón que pueda responder a la sinrazón de la razón. En esos libros, busqué formularla.

E. F. N.: Al plantear en estos términos el problema de la “irracionalidad de lo racionalizado”, ¿te inscribes en la tradición de la Escuela de Fráncfort?

F. J. H.: Claro. Pero, desde mi perspectiva, ellos no desarrollan suficientemente el concepto de una razón diferente, capaz de responder a la sinrazón. Ven la irracionalidad de lo racionalizado, pero no desarrollan aquella razón, que, como razón, responde a esa irracionalidad de lo racionalizado. Sin ese punto de vista, surge una idea romántica de la nueva sociedad. Pero no se ve la razón de una nueva sociedad, que es lo que a mí me interesa: un punto de vista racional. Esa nueva razón es “yo soy, si tú eres”. Eso es una razón, y eso es precisamente lo que en la tradición judía y en la primera tradición cristiana se llama “amor al prójimo”. Pero se ha olvidado que se trata de una razón, tal como lo descubrieron Rosenzweig y Buber. Se trata de una razón, no de un reclamo de amor. Bauman, por ejemplo, busca esa racionalidad, y tengo muchas cercanías con él; lo desarrolla a partir de Lévinas, de la

categoría del “rostro del otro”, y capta esto: la respuesta no es amor (el amor como emoción o sentimiento), sino que es una razón, diferente de la razón de la Modernidad⁷⁶.

E. F. N.: En el caso de la Escuela de Fráncfort, Jürgen Habermas, que es considerado como su principal heredero o continuador, plantea la razón discursiva como alternativa.

F. J. H.: Sí, pero eso es todavía peor. Frente a eso, prefiero a los miembros de la primera Escuela de Fráncfort. Habermas y la segunda generación deforman lo anterior, pierden toda perspectiva crítica.

E. F. N.: ¿Por qué piensas eso?

F. J. H.: Se trata de la ley. Siempre la ley. La razón discursiva es una instancia que sirve para derivar leyes, y no una relación con la ley en nombre del ser corporal que está frente a ley y es soberano frente a la ley. En la ética del discurso nadie es soberano frente a ley, sino que, de lo que se trata es de participar de un discurso para determinar cuál es la ley. Sin embargo, nuestro problema no es cuál es la ley sino cuál es la relación subjetiva con la ley. El problema es la irracionalidad de la razón instrumental; quiero decir: esta razón instrumental formulada en términos legales, desemboca simplemente en la ética del mercado y en la ética de Kant. Ahí tienes a Kant. Esta ética produce estas irracionalidades.

La ética de Kant es meramente formal y forma parte de este mecanismo que nos destruye cuando es tomada como rigorismo. Kant no tiene ninguna razón para no ser rigorista porque cualquier argumento que apunte al contenido de las acciones, no es un argumento válido para él. Lo excluye, expresamente. Su concepción ética es de una ley puramente formal, que conduce a la absoluta destrucción de todo lo humano. Si se toma en serio una ética así, no hay convivencia humana posible.

76 Zigmunt Bauman, *Holocausto y Modernidad*. Madrid, Sequitur, 1997.

G. D. S.: ¿Por qué?

F. J. H.: Porque el que tiene roba al que no tiene y lo transforma en explotado, sin violar ninguna ley. Tú tienes tu propiedad y la manejas según el criterio de maximización y frente a ti hay un proletariado que no tiene nada. Entonces, el que tiene, tiene libre cancha para explotarlo sin violar ninguna ley. Kant no sospecha de eso, no lo pone en cuestión. Él participa de la Ilustración, del pensamiento del siglo XVIII, que confía plenamente en el bien que resulta del cumplimiento de la ley. Yo retomo a Pablo de Tarso, quien dice que el pecado se hace cumpliendo la ley. Es lo contrario, ahí estoy con Pablo y con Marx. Marx dice lo mismo. La ley siempre está, y Kant lo reconoce; dice que hasta una república de diablos necesitaría la ley. Mira... si hasta una república de diablos la necesita, entonces hay un problema con la ley, ¿no te parece? Diría que no es tan fácil entonces la cosa. La ley formal resulta ser también la ley de la banda de ladrones, aunque valga solamente en el interior de la banda. Es lo mismo.

E. F. N.: Cuando Kant formula el imperativo categórico apelando a la consideración del ser humano siempre como fin, nunca como medio, ¿no hay una superación del formalismo?

F. J. H.: No, *eso es* el formalismo. Él lo interpreta a lo Adam Smith: la mano invisible. Si todos se reconocen como propietarios, entonces todo está bien, triunfa el interés general. No hay ninguna superación del formalismo, para nada. Sostener eso es un intento de salvar a Kant por no enfrentar el problema real en su tiempo. No, no estoy nada de acuerdo con esa opinión. Según el imperativo de Kant todos los hombres son fines en sí mismos en cuanto que se interrelacionan por medio de contratos. El contrato comprueba que se tratan como fines en sí mismo. Si tomas la definición de matrimonio, es lo mismo, es “un acuerdo entre dos individuos de diferente sexo sobre el uso mutuo de sus órganos sexuales”. He aquí la libertad de Kant. Eso es capital humano: reducción a una sola función, desaparece la persona. De eso se trata en los contratos. Los contratos son sobre algo específico. Cuando se trata del matrimonio, el contrato estipula una propiedad mutua sobre los órganos sexuales. La infidelidad es una especie de robo.

G. D. S.: Robo de una parte de tu capital, en este caso, del uso de unos órganos sexuales, sobre los que tienes derecho.

F. J. H.: Sí.

E. F. N.: ¿Entonces, a diferencia de Habermas, que retoma a Kant (entre otros muchos), tú recuperas, en el punto de partida, a Marx?

F. J. H.: Sí, todo Marx, completo. Y particularmente el joven Marx, que formula expresamente su imperativo categórico, contrario al imperativo categórico de Kant. Es el criterio sobre el imperativo categórico de Kant, por lo tanto el de Kant no es categórico.

E. F. N.: ¿Cómo es el de Marx?

F. J. H.: “Hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Marx lo formula como un imperativo categórico. Luego agrega: “El ser humano es el ser supremo, por encima de él no habrá otro Dios”⁷⁷. ¡Eso es lo más mesiánico que hay! Porque eso aparece casi igual en Isaías y en Jesús. En el caso de Jesús, él cita a Isaías. Los tres anuncian lo mesiánico. No se anuncian a sí mismos como Mesías; eso es algo posterior; fueron los cristianos quienes sostienen que Jesús dice que él es el Mesías. No es así, no dice eso. Lo mesiánico es eso, está en Isaías, en Jesús y en Marx. Y lo paradójico hasta cómico, si quieres, realmente es cómico es que ninguno de los movimientos que se desarrollaron a partir de eso, lo reivindicó. Los marxistas no reivindicaron eso, dicen que es una veta romántica de Marx, y los cristianos dicen que Jesús es amor; y que hay que tener amor a los pobres... No se trata de eso.

E. F. N.: Poco después publicas *El grito del sujeto*⁷⁸. Ahí nuevamente aparece el sujeto frente a la irracionalidad de lo racionalizado, en este caso recurriendo al Evangelio de Juan.

77 Cfr. Franz J. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Costa Rica, San José, Arlekin, 2007, 18-23.

78 Franz J. Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. Costa Rica, San José, DEI, 1998.

F. J. H.: Sí, creo que los dos textos realmente excepcionales del Nuevo Testamento son los de Pablo y de Juan. Precisamente por eso fueron manipulados y tergiversados. El Evangelio de Juan fue interpretado como antisemita porque, si se lo toma en serio, toda la interpretación del cristianismo cambia. Prefieren que sea antisemita. Y lo mismo pasa con Pablo. Descubrí eso primero con el Evangelio de Juan y después me di cuenta de que tenía que trabajar con los textos de Pablo, para seguir en la misma línea. Fíjate, el caso de Jacob Taubes; es excelente su análisis de la teología política de Pablo. Él demuestra que Pablo no tiene nada de antisemitismo, y a partir de su trabajo se establece en Alemania la idea de que Pablo de Tarso no era antisemita. Antes siempre era interpretado como antisemita. Pero cuando Taubes, judío, hijo de un rabí, filósofo, lo plantea expresamente, entonces la cosa cambia. Pero luego él publica su libro *La teología política de Paulus* (en alemán tenemos una gran ventaja: San Pablo no se llama Pablo, que sería Paul, sino Paulus; entonces tú dices Paulus y todo el mundo sabe que te refieres a Pablo de Tarso, no tienes que aclarar cada vez). Allí, Taubes sostiene que el Evangelio de Juan es antisemita. El mismo Taubes lo escribe; creo que es en el capítulo dedicado a los hijos de Abraham. En el texto del Evangelio de Juan, Jesús dice a su público, al reaccionar frente a ellos, que son hijos del diablo. Y eso se interpreta como si dijera que todos los judíos son hijos de diablo y, en consecuencia, el evangelista, que jamás diría algo así, es pintado de antisemita. Taubes había presentado el contenido de su libro en unas conferencias que dictó durante el año 1987, aunque fueron publicadas en 1993. Entonces cuando publiqué mi libro, en 1998, me pareció necesario plantear mi interpretación al respecto.

E. F. N.: ¿En *La teología Política de Paulus*, Taubes sostiene que el origen del antisemitismo está en el Evangelio de Juan?

F. J. H.: Claro, según Taubes el origen del antisemitismo no está en Pablo pero está en Juan, por lo tanto se sigue sosteniendo que está en los evangelios. Yo demuestro que hay conflicto entre judíos y cristianos, pero el conflicto no es ni antisemitismo ni antijudaísmo. Hay conflicto, eso es cierto, pero eso no significa necesariamente ninguna de las dos cosas. El antijudaísmo aparece en los siglos III y IV. En el siglo I ellos no tienen el concepto de semitas, no lo tienen. Tienes israelitas e ismaelitas, los hijos de Abraham, unos son los árabes, otros son los judíos, pero las diferencias no se expresan en términos de raza. Y el antisemitismo aparece en el siglo XIX, cuando se interpreta al judaísmo en términos racistas. Los judíos no son una raza, no lo son. Por ejemplo, Marx es un alemán judío, no es

un judío alemán. ¿Qué sentido tiene decir “Marx es un judío alemán”? No estoy de acuerdo, él es un alemán judío. Tú lo ves, él era como los alemanes, se veía como alemán, hablaba como alemán, pensaba como alemán. Como cualquier otro alemán que además sea judío. ¡Tú lo ves! No me gusta eso de “judío argentino”, “judío alemán”, sino “argentino judío”, “alemán judío”. Trato siempre de hablar en esos términos. En fin, lo cierto es que también Taubes cae en el error de ver el origen del antisemitismo o del antijudaísmo en los Evangelios. Es un error.

5. LA ÉTICA DEL BIEN COMÚN: “ASESINATO ES SUICIDIO”

G. D. S.: En la periodización de tu trayectoria intelectual, que te propusimos al inicio de esta entrevista, la última etapa, que llega hasta la actualidad, coincide con el momento más agresivo de la globalización neoliberal. Simbólicamente es la etapa signada por el 11 de septiembre de 2001, pero se puede considerar que se inicia un poco antes, con la caída del muro de Berlín. ¿Estás de acuerdo?

F. J. H.: Sí.

G. D. S.: Antes de entrar de lleno en las obras publicadas en esta etapa, queríamos preguntarte tu visión de lo que significó la caída del socialismo real, y el simbolismo que le atribuyes a su convergencia temporal con el asesinato de los jesuitas en el Salvador⁷⁹.

⁷⁹ Hacia el final de la guerra civil que asoló El Salvador durante doce años, en la madrugada del 16 de noviembre de 1989, un grupo de hombres armados de fusiles y pistolas irrumpió en la Universidad Centroamericana “José Simón Cañas” (UCA), en San Salvador, y asesinó brutalmente a los sacerdotes jesuitas que se encontraban en su residencia, junto a una mujer que trabajaba allí y a su joven hija. Además del rector, Ignacio Ellacuría, fueron acribillados los sacerdotes: Amando López, Juan Ramón Moreno, Ignacio Martín Baró, Segundo Montes y Joaquín López, muchos de ellos profesores de la universidad. Pronto se supo que el atentado, llamado por sus organizadores “Operación Centauro”, fue decidido y planificado el día anterior, en el Estado Mayor y con la anuencia de altas autoridades militares y políticas, y ejecutado por una unidad del batallón Atlacatl. Aunque los autores materiales fueron juzgados y condenados en 1991, en 1993 fueron amnistiados. Actualmente una veintena de militares salvadoreños son juzgados en España, por el juez de la Audiencia Nacional, Eloy Velasco, con el objeto de esclarecer y castigar a los autores intelectuales del asesinato, considerado como crimen de lesa humanidad y, en consecuencia, imprescriptible. En diciembre de 2011 el gobierno de España solicitó la extradición de varios militares a los gobiernos de El Salvador y de Estados Unidos. Cfr.

F. J. H.: Tienes razón: esta nueva etapa comienza con la caída del socialismo real y la matanza de los jesuitas en San Salvador, que tuvo lugar una semana después de la caída del muro de Berlín. Pero el toque triunfal de campanas lo da el 11 de septiembre de 2001; por supuesto, este hecho deriva de lo anterior y es su culminación y celebración. Marca el pasaje hacia una dictadura mundial de seguridad nacional de Estados Unidos. Este pasaje se efectúa por la llamada “guerra antiterrorista mundial”.

E. F. N.: ¿Tú estabas en Alemania cuando fue derribado el muro?

F. J. H.: Sí, de casualidad. Y también cuando fue el asesinato de los jesuitas. Las dos cosas fueron en noviembre, con una diferencia de pocos días. Yo estaba en Münster, en un seminario, y llamé a casa, aquí en Costa Rica, para hablar con Vilma. Aquí eran las ocho de la mañana, y ella me dijo: “Franz, ¿te has enterado? Los jesuitas fueron asesinados”. En Alemania pusimos la radio, pasamos revista a todos los noticieros: ni una palabra. Lo atribuimos a que ya era tarde. Pero tampoco se dijo nada durante el segundo día. Ya estábamos dudando de que Vilma estuviera bien informada. No encontramos ningún servicio de noticias de Alemania que diera cuenta del asesinato de los jesuitas. Solo tres días después lo escuché en una emisión de la radio pública, de parte de un personaje vinculado a la iglesia, que presentó el caso como un asesinato político, con la obvia intención de naturalizarlo, y rápidamente pasaron a otra cosa. Nunca se transformó en una noticia, excepto en España. Porque muchos de ellos eran españoles, empezando por Ellacuría. En Alemania fue ignorado, porque venía a empañar los festejos. Era la hora de la libertad, la caída del muro, y de repente un grupo de jesuitas es masacrado, ¡y con apoyo de los Estados Unidos!

E. F. N.: En nombre de la libertad.

F. J. H.: ¡Y en nombre de la libertad!, entonces lo acallaron.

Teresa Whitfield, *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, UCA, San Salvador, 1998 (N. A.).

G. D. S.: ¿Qué lectura haces de los dos hechos, de su simultaneidad en el tiempo?

F. J. H.: Esas coincidencias siempre son un resultado casual, pero a pesar de eso pueden tener un valor simbólico, como el caso de los dos 11 de septiembre, el primero y el segundo 11 de septiembre⁸⁰. Estoy seguro que fue una coincidencia que el segundo se produjera en la misma fecha que el golpe en Chile, pero eso no quita que tenga un valor simbólico. Aquí pasa lo mismo: se tiró el muro y se mató a los jesuitas en el Salvador, se acabó con la Teología de la liberación. No cayó solamente el muro, se acabó toda la crítica del capitalismo, que precisamente tenía allí uno de sus centros. El asesinato desnudó la esperanza escondida con la que se regodeaba el poder: que con la caída del muro se acabaran todos los movimientos de resistencia, en el Tercer mundo y en todas partes.

G. D. S.: El mundo libre nacía excluyendo al pensamiento crítico.

F. J. H.: Sí, para mí simbólicamente significa eso. Uno de los ministros de Alemania, Blum, el ministro de Asuntos Sociales, viajó a Polonia un año después, y dijo “Marx esta muerto, Jesús vive”. Ese era el mensaje. El Jesús que vive no tenía nada que ver con la Teología de la liberación.

G. D. S.: Luego cae la Unión Soviética.

F. J. H.: Sí, pero lo que hizo el toque de campanas fue la caída del muro de Berlín. Nadie se sorprendió después por lo otro, no fue una noticia tan impactante.

G. D. S.: La caída de la Unión Soviética, ¿vino a corroborar algunas de tus ideas?

F. J. H.: No la caída en sí misma. Yo pensaba que podrían haber tenido capacidad de producir un proceso de tránsito controlado. Pero Gorbachov no tenía ninguna capacidad de hacer política, no era político, entonces todo

80 Cfr. nota a pie N° 9, en la primera parte (N. A.).

se derrumbó, se derrumbó internamente. No fue un derrumbe planificado, sino el resultado de una total incapacidad de la nomenclatura. Aunque no descarto que pueda haber sido un cálculo de la nomenclatura, que vio la oportunidad para hacerse rica. Pero, en todo caso, lo que quiero decir es que la caída de la Unión Soviética no fue el resultado de un levantamiento popular aunque la gente ya estaba hasta el cuello. En el fondo, la causa de esa caída tan estrepitosa y descontrolada fue la corrupción de la nomenclatura. Cada uno se hizo de las propiedades públicas a las que pudo acceder, y eso fue la más gigantesca acumulación originaria imaginable.

G. D. S.: ¿En qué se ocupó esa acumulación originaria? ¿En la revolución tecnológica?

F. J. H.: No, fueron las privatizaciones. Las propiedades del Estado soviético no fueron compradas por el extranjero, sino por los propios bolsillos de los miembros de la nomenclatura y del comité central. Todos los políticos se beneficiaron del gran negocio; Putin fue uno de esos. Ahora, como ya han pasado treinta años, hay otra camada. Pero los primeros fueron los mismos burócratas de la nomenclatura.

E. F. N.: La primera burguesía salió de ahí.

F. J. H.: La nomenclatura y el comité central se transformaron en la nueva burguesía y, por supuesto eran corruptos, entonces Rusia entró en una fase de degradación como nunca antes.

E. F. N.: ¿Ninguna idea de nación, ningún patriotismo, ningún proyecto alternativo, nada?

F. J. H.: No, nada de eso.

G. D. S.: ¿Y un proyecto imperialista de Rusia hacia los otros países?

F. J. H.: Tampoco, ni para eso tenían fuerza. Primero Ucrania se hizo independiente, después los países del centro asiático, Kazajistán, Turkme-

nistán, Uzbekistán, etcétera, se hicieron todos independientes. No hubo una política imperialista capaz de imponerse y evitar la fragmentación. Ni eso. Bielorrusia, después los países del Báltico, todos, todos. Un derrumbe corrupto y decadente. Lo mismo que, según yo creo, se anuncia aquí, como resultado de la globalización. Porque no son capaces aquí tampoco.

G. D. S.: Cuando dices “aquí”, ¿a qué te refieres?

F. J. H.: En Occidente. Frente a los problemas graves que hay, no tienen la menor capacidad de reaccionar. En consecuencia, los problemas van a ir en aumento y llegará un momento en que, no habiendo reacción oportuna y adecuada, vendrá el derrumbe. Por eso yo pienso que aquí va a ser algo bastante parecido a la caída de la Unión Soviética. Con una diferencia importante, aquí hay resistencias, muchas resistencias.

Lo peor para la Unión Soviética fue que había controlado todo para que no se produjesen movimientos populares de resistencia. Los disidentes no eran un movimiento. Aquí sí lo hay, eso es lo único que puede salvarnos de la terrible decadencia, total y desastrosa, que ya se hace notar.

G. D. S.: Por ese derrotero, llegamos al segundo 11 de septiembre.

F. J. H.: Sí, por entonces yo ya había empezado con el análisis de la construcción de monstruos, que yo entendía como un complemento del análisis del sujeto. Empecé con eso durante la primera guerra de Irak, en el año 1989, porque de lo que trataba entonces era de acallar al sujeto. Y para eso se necesitaban monstruos. El comunismo ya no servía, no se podía volver al antisemitismo, entonces había que recurrir a la creación de nuevos monstruos: Noriega, Ceausescu, Sadam Husein, Arafat, Kadafi que ahora colabora con el sistema, por eso se lo presenta como un personaje cómico, porque ya no es peligroso⁸¹, y después vino Chávez, etcétera.

81 Al momento de realizarse esta entrevista, en diciembre de 2010, Muamar Kadafi gozaba todavía de la simpatía de Estados Unidos y de sus aliados europeos. Poco después comenzaron los disturbios en varias ciudades del país y la represión del gobierno libio contra los rebeldes, que sirvió de excusa para reponer a Kadafi en su papel de monstruo y lanzar una ofensiva militar de la OTAN en el país petrolero. Esa ofensiva, prolongada durante meses, terminó con el asesinato de Kadafi, en octubre de 2011 (N. A.).

Entonces estaba yo con este tema de la creación de monstruos, cuando apareció en escena el súper-monstruo: el terrorismo islámico y Al Qaeda. En realidad, Al Qaeda no es una verdadera organización, son muchos grupos heterogéneos que usan el nombre, pero no tienen una articulación mundial. Pero para transformarla en un gran monstruo, le atribuyen el carácter de una organización mundial. El asunto es que los creadores del monstruo, tienen que transformarse en monstruos para poder combatir eficientemente a la criatura. Es decir, se proyecta la monstruosidad en el otro y eso permite justificar la propia monstruosidad. Eso está a la orden del día desde 2001; la guerra antiterrorista es una guerra de exterminio de toda resistencia, hecha bajo el pretexto de combatir y eliminar los monstruos.

E. F. N.: En ese sentido, puede decirse que los atentados de 2001 en los Estados Unidos, particularmente del atentado a las torres, proporcionaron la excusa que se estaba necesitando.

F. J. H.: Sí. Yo descocía por entonces que las torres eran un verdadero lugar sagrado para Estados Unidos, más que la estatua de la Libertad. No lo sabía; ahí me di cuenta, representaban al padre y a la madre, la patria, Dios, todo. ¡La trivialidad de unas torres de concreto, que ni siquiera eran bonitas, ni nada! Ahí tienes la banalidad de lo sagrado. No se trata solo de la banalidad de la maldad, sino también de la banalidad de lo sagrado, son divinidades absolutamente banales. Todavía la estatua de la libertad es algo, ¡pero unas torres de concreto! Sin embargo eran el trono de Dios en el mundo, que ahora es totalmente banal, y su sacralización es igualmente banal. Entonces Dios le dice a Bush que tiene que ocupar Irak y Bush lo hace. Tan banal que resulta grotesco.

E. F. N.: Sin embargo el pueblo norteamericano acompañó, apoyo esto.

F. J. H.: Totalmente. La construcción de monstruos funciona a la perfección, en general, en todo el mundo, pero parece que en los Estados Unidos especialmente.

G. D. S.: Los dos libros donde recoges tus reflexiones en torno a estos temas son: *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, publicado en 2003⁸², y *El sujeto y la ley*, con tres ediciones entre 2002 y 2006⁸³. ¿Podríamos hablar un poco de estos libros?

F. J. H.: Sí. La tesis que está en torno a la producción de esos años es la del asesinato-suicidio. Siempre en relación con el análisis del sujeto, pero entonces lo concentro en el asesinato-suicidio⁸⁴.

G. D. S.: ¿Por esos años empiezas a trabajar con esta tesis?

F. J. H.: Yo ya la había formulado. A mediados de la década de los noventa ya había observado una serie de asesinatos-suicidios en el mundo árabe. Siempre me llamó la atención eso, y nunca pensé que fuera un problema específico del Islam, sino claramente un problema de la Mo-

82 Franz J. Hinkelammert, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. Costa Rica, San José, DEI, 2003.

83 Franz J. Hinkelammert, *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002; *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Costa Rica, San José, EUNA, 2003; *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas, Ministerio de la Cultura, Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2006. La edición caraqueña se realizó en ocasión de la distinción a Hinkelammert con el Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2005, otorgado por el gobierno de la República Bolivariana de Venezuela, en su primera entrega (diciembre de 2006) (N. A.).

84 La sentencia "asesinato es suicidio" sintetiza la concepción del sujeto en F. Hinkelammert. El sistema social actual, cuyo núcleo es el mercado, genera la ética del mercado. Basada en los valores del cumplimiento de los contratos, la garantía de la propiedad, la competitividad y la eficiencia, su supuesto es el individuo como forma de la subjetividad. Sin embargo, el individuo es una abstracción que obvia el hecho básico de que el ser humano, para vivir, necesita del otro y de la naturaleza; es un ser natural y social, que requiere, para no morir, estar inscripto en el circuito natural de la vida humana, esto es, integrado en la división social del trabajo y en armonía con la naturaleza. El sistema actual y su estrategia de globalización conducen a la totalización del mercado y de su lógica. Como consecuencia, se subordina la reproducción de la vida humana y se llega a considerar las resistencias que oponen los afectados como distorsiones que obstruyen el funcionamiento óptimo del mercado. Por ese camino, se producen y acrecientan las crisis globales: la pauperización creciente de la población, la destrucción de la naturaleza y la crisis de la convivencia humana. Frente a esas consecuencias, se hace evidente el carácter social y natural del sujeto, que es aplastado por esa estrategia, y que resiste frente a ella. De esta forma, el sujeto se revela como una realidad intersubjetiva que comprende a la naturaleza y a la humanidad toda. Por tanto, asesinar al otro (ser humano o naturaleza) es una forma de suicidio. El individuo no tiene existencia real, no es posible sobrevivir sin el otro. En consecuencia, asesinato es suicidio. Cfr. Franz J. Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile, LOM Editores, 2001, 151-183 y 239-252; y *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, ed. cit., 419-418 (N. A.).

derinidad. Ya había empezado también en los Estados Unidos, Japón, Alemania, Suiza, Canadá, sobre todo a partir de los años ochenta. Pero, después del segundo 11 de septiembre, yo viajé a Suiza para reunirme con mis amigos suizos, y estábamos discutiendo precisamente esta cuestión, cuando, al promediar la semana de trabajo, se produce en Suiza un gran asesinato-suicidio.

E. F. N.: ¿Hubo allí un gran asesinato-suicidio?

F. J. H.: Sí, un hombre mató a unas veinte personas, y después se suicidó, ¡en Suiza! Estábamos discutiendo, precisamente a partir del atentado a las torres, los asesinatos-suicidios, y justo sucede allí mismo. Fue la confirmación de lo que yo estaba exponiendo. Para mí es una especie de teatro arcaico, donde la sangre no es ficción, no es pintura, que escenifica la racionalidad de nuestra sociedad. Pone en escena el núcleo de la racionalidad de nuestra sociedad. Los surrealistas lo percibían. Breton, en los comienzos de los años treinta, dice: “El acto surrealista más puro consiste en bajar a la calle con un revólver en cada mano y disparar al azar sobre la multitud”. Él no aclara el significado de su aserción; tendría que haberlo hecho porque se puede entender que el artista surrealista es el que hace o propone eso. Pienso que no es eso lo que quiso decir Breton; más bien el surrealista se da cuenta que esa es la racionalidad subyacente de la sociedad moderna. Por eso el acto que describe Breton es perfectamente racional.

G. D. S.: ¿El surrealista advierte la irracionalidad de lo racionalizado?

F. J. H.: Sí, y solamente tengo una crítica para Breton: que no vio la imagen completa, que termina con el suicidio. Le faltó percibir ese último paso que completa la racionalidad del sistema. Se trata de la racionalidad profunda del mundo de hoy, signado por la estrategia de globalización. Esta estrategia está dominada por esta racionalidad del asesinato-suicidio.

G. D. S.: En el caso del 11 S, se produce en un momento y en un horario en que una buena parte del mundo pudo verlo en directo. Una puesta en escena perfecta.

F. J. H.: Si y hubo un compositor alemán, Stockhausen, que lo dijo, llamó al atentado “obra de arte integral (*Gesamtkunstwerk*) de nuestro tiempo”. ¡Ah!, ¡cómo lo atacaron todos al pobre! Pero eso es exactamente lo que yo pensaba también. Es teatro arcaico, en el cual se muere efectivamente. De hecho, todos los actos de asesinato-suicidio tienen un carácter teatral.

E. F. N.: **¿Es una puesta en escena de la sociedad actual?**

F. J. H.: Sí, cuya esencia está en el asesinato-suicidio. El mercado total lleva a la destrucción del ser humano, del medio ambiente, de la naturaleza y de uno mismo. No tiene capacidad de parar, y posiblemente tampoco tiene voluntad de parar. Y todo eso se hace sin maldad, todo es perfectamente racional.

G. D. S.: **En *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, le dedicaste un capítulo extenso a la historia del diablo.**

F. J. H.: Sí, allí pongo a jugar a Lucifer, que es el diablo del sujeto, y a Satanás, que es el diablo del sistema⁸⁵. Allí aparece una relación, que trato de hacer ver. Pero no en sentido individual, puesto que eso ya lo dice Max Weber: “El Dios de uno es el diablo del otro”. Pero a mí me interesa verlo en la dimensión social, y desde el punto de vista de quienes se enfrentan al sistema. Esto es, en el marco de una polarización de la sociedad, en la cual, lo que para uno es el diablo para el otro es Dios, y al revés; es el juego de locuras de Pablo, pero llevado ahora a niveles enormes.

En el centro de esa polarización entra a tallar la maldición que pesa sobre la ley. Satanás es el diablo de la ley absoluta, que actúa a través de la maldición que pesa sobre la ley, esto es, a través del crimen que se realiza cumpliendo la ley, cuando esta se ha absolutizado, se ha sacralizado. Lucifer, como diablo, es exactamente lo contrario; representa otra maldición, la que pesa sobre la abolición absoluta de la ley, sobre lo que los anarquistas llaman la “acción directa”.

85 Sobre la oposición Lucifer/Satanás, cfr. nota a pie N° 10 de la primera parte.

Con esta polarización de la maldición que pesa sobre la ley (sobre su absolutización y sobre su abolición) aparece también la polarización de los diablos que actúan a través de esa maldición, Satanás y Lucifer. Tiene algún parecido con la polarización de parte de Nietzsche entre Apolo y Dionisio. Pero la polarización entre Satanás y Lucifer es la verdad más profunda de la polarización que descubre Nietzsche.

E. F. N.: En *El asalto al poder mundial* hay también un trabajo sobre el papel de las burocracias privadas en la promoción de la estrategia de la globalización, donde discutes con Weber.

F. J. H.: Sí, y a la vez asumo los desarrollos de Max Weber, porque él crea el concepto de “burocracias privadas” y lo aplica a la gran empresa que había surgido en su tiempo. Sin embargo, él pensó que las burocracias privadas siempre estarían sometidas a las burocracias públicas; no se imaginó que eso se iba a dar vuelta, que las burocracias privadas iban a ser las que controlarían a las públicas, y que las burocracias públicas estarían al servicio de las privadas. No pensó que las burocracias privadas aspirarían al control de las burocracias públicas, porque sin ellas no podrían hacer sus guerras, ni privatizar todos los servicios del Estado. Hoy privatizan hasta los ejércitos, que son reemplazados por mercenarios reclutados por empresas, y lo mismo con las cárceles, etcétera; pero aún así, necesitan de las burocracias públicas.

E. F. N.: Necesitan del Estado.

F. J. H.: Sí, necesitan del Estado, eso de que el mercado sustituye al Estado, no es cierto. Sustituye al Estado social, en todo lo posible, pero los neoliberales ni siquiera pueden sustituir completamente al Estado social. Aparece la idea del “capital humano”, hay que asegurar la salud del capital humano, y con el seguro privado exclusivamente no funciona.

E. F. N.: ¿Qué pasa con el imperio, con ese asalto al poder mundial del gran imperio actual, que está aludido en el título del libro? ¿Qué papel viene a cumplir?

F. J. H.: Es difícil saberlo. Hay una crisis, aunque Estados Unidos sigue siendo la mayor potencia militar, pero tiene fuertes provocaciones. China provoca, pero con una modalidad muy particular; no responden militarmente, ni salen a buscar colonias abiertamente. Como siempre, es la historia china de tres mil años. No atacan a Estados Unidos, pero sacan todo el provecho posible de la globalización de los mercados. Ellos podrían derrumbar al dólar de un día para el otro, pero jamás lo van a hacer, porque ellos viven del imperio también. No dan ningún paso para sustituirlo. Los gastos en defensa son muy pequeños para un país que tiene la quinta parte de la población mundial. Claro, tiene sus bombas atómicas y sus cohetes, por si acaso, para que a nadie se le ocurra molestar, pero nada más; no muestran una vocación político-militar de ir mas allá de eso.

Entonces, tenemos el imperio, y es muy difícil saber hacia dónde va. Creo que va hacia un gran conflicto por la rebelión de los límites. Esta decadencia se desarrolla. Se hace claro que quien tiene petróleo puede crecer y quien no lo tiene, no; entonces vienen las guerras de Estados Unidos para dominar el petróleo. Y China está en peligro. No va a renunciar al carbón cuando no tiene petróleo, y cuando sabe que Estados Unidos esta tratando de monopolizar el petróleo. Estamos entrando en una nueva Guerra Fría, esta vez con China.

G. D. S.: Otro libro fundamental de este periodo es *El sujeto y la ley*, de 2002 (en otras ediciones titulado *El retorno del sujeto reprimido*), que además fue premiado en Venezuela.

F. J. H.: Ahí junté trabajos de años anteriores. En ese libro se reflejan todas las discusiones de los años inmediatamente anteriores. No hay un solo trabajo que haya escrito para ese libro, excepto el prólogo. Reproduje artículos sobre el sujeto, sobre la rebelión en el cielo, además del artículo sobre las torres en Nueva York, y toda esa sacralización.

E. F. N.: También tienes artículos filosóficos, sobre Locke, Hume, Nietzsche, Marx.

F. J. H.: Sí. El trabajo sobre Hume es el que más me gustó hacer⁸⁶. Después de estudiarlo pensé que, a pesar de que Marx no descubrió a Hume, el método de Hume es un antecedente de Marx. Es un método que no ha sido bien interpretado, generalmente se lo tergiversa y se convierte a Hume en una especie de positivista, pero él no lo es. Entonces me pareció necesario poner a Hume en relación con Locke, porque Locke, si quieres, sí es un positivista total. En cambio Hume es el gran pensador. Hume es realmente un antecedente para el pensamiento marxista. Aunque Marx no lo haya leído, pero estaba en la cultura de su época.

E. F. N.: **¿Cuál es el aporte de Hume? ¿Por qué te parece tan importante?**

F. J. H.: Su método consiste en derivar de la mente dos cosas: el principio de causalidad y el de propiedad. Se trata de lo que Hume llama “inferencia de la mente”, que me parece sumamente útil para entender el concepto de condición humana. Cuando Hayek sostiene la imposibilidad de abolir el dinero, se basa en Hume. Y eso es precisamente lo que encuentro válido en Hayek. Y lo mismo dice Einstein, y también recurre a Hume, no a Kant, de quien dice que no lo entiende. En los dos casos no recurren a Hume como positivista, porque el argumento de Hume es sobre la totalidad. Él argumenta a partir de principios de imposibilidad, y esto aparece posteriormente en la teoría económica, en la física, en todos lados; es lo que llama una “inferencia de la mente”. No es algo que tú puedas sostener a partir de uno o varios hechos empíricos, sino que es un juicio sobre el conjunto de todos los hechos empíricos, como totalidad. No lo puedes nunca inferir de uno o varios casos; solo cuando hablas de todos los casos posibles puedes inferirlo. Eso me fascinó.

Hume hace esta inferencia de la mente en dos campos diferentes, en el campo de la naturaleza regida por la causalidad y en el campo de la sociedad regida por la propiedad, lo que incluye a las relaciones mercantiles. Hace una inferencia de la mente para sostener la causalidad como principio vigente de toda naturaleza y otra para sostener la propiedad (y las relaciones mercantiles) en la sociedad basada en la división social de trabajo.

86 Franz J. Hinkelammert, “El método de Hume y las falacias de la modernidad”, en *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, ed. cit., 159-231.

En lo que respecta a la causalidad, argumenta que si no hubiera una causalidad fiable en la naturaleza, no sería posible una acción instrumental medio-fin. Pero toda la vida de la naturaleza y de los seres humanos depende de la fiabilidad de tal relación. Por tanto, el hecho de que vivimos es la prueba de que la naturaleza (incluidos nosotros) es sostenida por el principio de la causalidad. La existencia de este mundo es la prueba de que la causalidad está vigente como principio.

Pero todavía va más allá. Sin la vigencia del principio de causalidad, el único mundo posible (imaginariamente posible) sería uno en el cual las cosas no se transformarían por obra de nuestro trabajo, sino de nuestra voluntad. Ahora bien, aunque su imaginación es coherente (quiero decir, aunque es imaginable), para nosotros es un mundo absolutamente imposible. Por eso sabemos que vivimos en un mundo en el cual rige el principio de la causalidad, y lo sabemos porque en este mundo vivimos y podemos vivir.

Ahí se ve que la deducción del principio de la causalidad es una deducción trascendental sobre la base de una crítica de la razón utópica. Para mí, esta derivación es correcta, lo que implica que la crítica que Kant le hace a Hume es muy problemática.

E. F. N.: Decías recién que estos principios de imposibilidad, que aparecen en la argumentación de Hume, cumplen también un papel en las ciencias, ¿no es así?

F. J. H.: Claro. Hume dice expresamente que la inferencia del principio de la causalidad, como universalmente válido, no significa que no haya excepciones al principio de la causalidad. Como ejemplo cita los milagros de “nuestra religión”. Pero el ser humano no puede hacer esos milagros; se trata de algo más que simples excepciones. Son imposibilidades que se realizan; por eso son milagros.

En la Biblia hay un famoso milagro que tiene este sentido. Ocurre cuando Dios se aparece ante Moisés bajo la forma de un arbusto en llamas, que no se quema. Eso es un *perpetuum mobile* en el sentido de las leyes termodinámicas. Por tanto, es un milagro. No es simplemente una excepción del tipo de una regla empírica que es confirmada por la excepción, sino que interrumpe un principio de imposibilidad. Va más allá de la *conditio* humana.

Einstein distingue entre dos tipos de teorías, en la física. Al primero lo llama “teoría constructiva”, refiriéndose a las teorías de la física clásica, como el péndulo matemático o el movimiento sin fricciones sobre una planicie infinita. Al otro lo llama “teorías de principios”⁸⁷. Con “principios” se refiere a principios de imposibilidad. Un principio de este tipo sería la imposibilidad del *perpetuum mobile*. De esta imposibilidad se deduce la ley de la conservación de la energía como ley. Einstein sigue la metodología de Hume, de la inferencia de la mente. Para Einstein también la imposibilidad de una velocidad mayor de la luz es un principio de imposibilidad de ese tipo, del cual se sigue, junto con otros principios, la teoría de la relatividad. Teniendo en cuenta eso podemos entender que Einstein considera a Hume como el filósofo en cuya reflexión se sostiene su propio método.

Todo eso es marcadamente diferente de la solución que Kant quiere dar a este problema. Kant piensa a partir de principios a priori de la razón. También en Hume y Einstein hay principios a priori. Pero no son a priori de la razón. Son a priori que se descubren empíricamente, de forma a posteriori. Se descubren junto con los principios de imposibilidad, de los cuales se derivan analíticamente afirmaciones de validez universal y esos a priori. Al descubrir la imposibilidad del *perpetuum mobile* se descubre a posteriori un a priori: la ley de la conservación de la energía. De la misma manera deriva Hume la validez de la causalidad como un principio universal a priori, que se descubre a posteriori. Siempre se trata de una deducción trascendental.

E. F. N.: Es bastante evidente que tú piensas que, en su reflexión, Hume propone elementos importantes para el pensamiento social y político actual, ¿puedes explicarnos cuál es su aporte?

87 “Al lado de esta clase más importante de teorías [constructivas] hay otras. Las voy a llamar teorías de principios. No usan el método sintético, sino el método analítico. El punto de partida y la base [de las teorías de principios] no son ya elementos de construcción hipotética, sino propiedades generales de los sucesos naturales empíricamente encontrados, principios, de los cuales se siguen criterios matemáticamente formulados, a los cuales tienen que satisfacer los sucesos particulares y, en correspondencia, sus imágenes teóricas. Así, a partir del resultado general de la experiencia según el cual un *perpetuum mobile* es imposible, la termodinámica busca derivar, de manera analítica, relaciones fijas (*Bindungen*), a las cuales deben obedecer los acontecimientos singulares”. Albert Einstein, “Was ist Relativitätstheorie?”, *Mein Weltbild* (“¿Qué es la teoría de la relatividad?”, *Mi visión del mundo*). Manchen, Hrgb. Carl Seelig, 2001, 142. La traducción es mía (N. H.).

F. J. H.: Sí, tiene que ver con la inferencia de la propiedad que hace Hume, que es parecida a la de la causalidad. La sociedad humana vive en el marco de una división social de trabajo, que hoy alcanza a la humanidad entera. No es posible coordinarla sin desarrollar la categoría de propiedad, lo que en Hume se extiende a las relaciones mercantiles, que presuponen la propiedad como categoría en relación al mundo real. Para poder vivir, la humanidad tiene que desarrollar, por tanto, la propiedad, incluyendo las relaciones mercantiles. Otra vez un problema de vida o muerte.

En eso se basa Hayek. Lo hace con razón cuando critica la pretensión, en el socialismo de su tiempo, de relaciones humanas directas, esto es, donde se han abolido las relaciones mercantiles. Hayek desarrolla esta posición en el siguiente sentido: para poder abolir la propiedad (con las relaciones mercantiles) se necesita un conocimiento perfecto de la sociedad entera. Eso sería otro mundo. Ahora bien, para el ser humano no es posible transformar este mundo en este otro mundo. Por tanto, este mundo necesariamente tiene que tener propiedad y relaciones mercantiles. Un argumento parecido usa Max Weber. Yo lo considero un argumento válido.

De esta manera resulta que son los principios de imposibilidad los que revelan la *conditio* humana, que no se puede traspasar en la acción humana. Son los límites trascendentales de la acción humana que solamente se pueden superar en términos imaginarios. Pero superarlos en términos imaginarios es parte de la propia deducción trascendental que la propia ciencia empírica constantemente hace. Implica una crítica de la razón utópica.

Estos principios de imposibilidad, de los cuales se deducen analíticamente las teorías científicas, ocupan, en el pensamiento científico moderno, el mismo lugar que en el pensamiento griego, aristotélico, ocupaban los axiomas.

Sin embargo, este argumento nos lleva a la discusión de lo que considero la falacia del pensamiento de Hume. No me refiero a las falacias que Hume discute en otros, sino a una falacia del propio pensamiento de Hume. La misma consiste en identificar propiedad con propiedad privada y, consecuentemente, relaciones mercantiles con relaciones capitalistas.

Al cometer esta falacia, el capitalismo es transformado en la única sociedad racional. Y resulta naturalizado. Hume transforma la opción por el

capitalismo en opción de vida o muerte de la humanidad. Sin embargo, lo que Hume deduce trascendentalmente no es la propiedad privada, sino la propiedad, y, correlativamente, no las relaciones mercantiles capitalistas, sino las relaciones mercantiles como tales. Esta confusión equivale a negar la propia libertad humana. Ahí está su error. Su comprobación conduce a sostener la necesidad de la propiedad y de las relaciones mercantiles. Pero a partir de eso, se plantea el problema del discernimiento de los tipos de propiedad y de los tipos de relaciones mercantiles. En lugar de eso, él identifica un tipo de propiedad con la propiedad en general, y un tipo de relación mercantil con las relaciones mercantiles en general. Naturaliza todo y, de esta manera, comete la misma falacia que denuncia en otros.

Por supuesto, Hayek y toda su progenie asume la falacia de Hume, que es la falacia del propio liberalismo y de la actual estrategia de globalización, que desemboca hoy en la tesis del capitalismo como sociedad sin alternativas.

E. F. N.: Finalmente, ¿dónde aparece Marx, en todo este decurso? ¿En qué sentido el método de Hume es un antecedente de Marx?

F. J. H.: Mira, esa falacia de Hume nos ha llevado al abismo y hoy precisamente necesitamos una sistemática intervención en la propiedad privada y en las relaciones mercantiles si queremos asegurar la supervivencia de la propia humanidad. Hoy se trata de enfrentar esta falacia de Hume, que es la falacia del pensamiento burgués en general y de sus ideologizaciones.

Aquí viene a tallar Marx, porque este resultado tiene relevancia para la crítica de la economía política de Marx. Marx no entra en la problemática de los principios de imposibilidad y no ve su importancia. Posiblemente por eso no toma en cuenta el pensamiento de Hume. No desarrolla su concepto de otro mundo el mundo que él llama comunismo como un mundo imposible en relación al cual hay que desarrollar las posibilidades de este mundo, sino como un mundo por realizar.

La historia del último siglo no deja dudas de que lo que Marx desarrolla como otro mundo es un mundo imposible. Por tanto, tiene que cambiar todo el enfoque de un mundo alternativo. Tenemos que renunciar a la idea imposible de abolición de las instituciones, y enfocar el asunto en términos de una transformación de este mundo, por medio de una intervención sistemática en el sistema de propiedad y en el mercado. Una transformación que es necesaria para la supervivencia de la humanidad,

amenazada visiblemente hoy por los peligros que produce la política del mercado total, impulsada por la estrategia de globalización. Junto con Henry Mora hemos intentado de desarrollar la crítica de la economía política en este sentido en nuestro libro *Hacia una economía para la vida*⁸⁸.

E. F. N.: Antes de pasar a ese libro, quería preguntarte por el artículo sobre Nietzsche⁸⁹ que está en *El sujeto y la ley...*

F. J. H.: Lo escribí porque, a mi entender, Nietzsche fue transformado a partir de los años ochenta en “el” filósofo, el gran filósofo, al que había que recurrir para pensar los problemas del mundo actual. Las biografías que se escribieron, como la de Kaufmann, son hagiografías de Nietzsche, lo declaran santo. Yo quería mostrar al Nietzsche que yo tengo adentro, a partir de los recuerdos del nazismo, porque ahí las palabras de Nietzsche estaban en todos lados, aunque recién después me di cuenta de eso. Luego, cuando lo leí, reconocí infinidad de cosas que yo ya conocía, del colegio, de la calle, durante nazismo. Entonces hice este artículo. Fui muy atacado por él, muchos lo tomaron muy mal, porque hay muchos intelectuales en la izquierda que quieren hacer la emancipación con Nietzsche. Sinceramente, no sé qué emancipación puede ser esa. Es emancipación en el sentido del individuo, tal vez; pero de ningún modo emancipación de la sociedad, de la humanidad. Algo así como “yo me emancipo desarrollando mi voluntad de poder”. Para mí Nietzsche es lo contrario de la emancipación. Pero muchos lo tienen en la cabeza y reaccionan muy agresivamente.

E. F. N.: Luego, en 2007, publicas *Hacia una crítica de la razón mítica*⁹⁰. ¿Qué representa este libro en tu recorrido intelectual?

F. J. H.: Es el desarrollo de una idea que empieza muchos años antes, con la *Crítica de la razón utópica*. Pero en esta segunda crítica me inte-

88 Franz J. Hinkelammert y Henry M. Mora Jiménez, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía* Bogotá, Ed. Proyecto Justicia y Vida, 2009.

89 Franz J. Hinkelammert, “Nietzsche y la modernidad. Un sicograma a partir de lo que Nietzsche dice sobre Nietzsche”, en *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, ed. cit., 255-289.

90 Franz J. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, ed. cit.

resa mostrar una dimensión que en la anterior estaba solamente anunciada. Para ello realicé el análisis del mito de Prometeo, que para mí es la clave. Prometeo es el símbolo de la Modernidad, el símbolo de que la Modernidad es el resultado del hacerse hombre de Dios: Dios se hizo humano. Pero juntamente con este devenir humano de Dios, lo humano se fue transformando en lo antihumano. Frente a eso, está la resistencia, la oposición, el sujeto que grita, y vuelve a reclamar lo humano.

Hay entonces una lucha, pero la polarización siempre tiene como base que Dios es lo humano. Eso es lo que dice sintéticamente Marx cuando, en su tesis doctoral, recurre a la imagen de Prometeo para sentenciar “en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen al ser humano consciente de sí como la divinidad suprema”. Luego, en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” de 1844, plantea el imperativo categórico de “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”⁹¹. En estos textos Marx establece que “el ser supremo para el hombre es el ser humano”; esto significa: el criterio para discernir los dioses es el hombre. Por tanto, en la base del pensamiento de Marx está la idea de que Dios se hizo humano. Eso es algo que molesta a muchos. Pero es la clave de la historia, la clave de la Modernidad.

En realidad, Dios siempre ha sido humano, pero con la Modernidad eso es puesto a la luz, se hace visible abiertamente, se abre. Ya se decía en la Edad Media: “En Jesús, Dios se hizo humano”. Pero eso no significa que antes de Jesús no haya sido humano; en toda la historia humana anterior, con todos sus dioses, está eso; todos esos dioses son humanos. Pero con la Modernidad eso aparece de modo diferente, el criterio de discernimiento de los dioses pasa a ser el criterio sobre lo humano. Solo en el marco de este criterio, que instaura la Modernidad, puedes tener el antihumanismo del pensamiento que absolutiza al mercado; allí Dios es el Dios del mercado. El sujeto pugna por la recuperación de lo humano, frente al mercado. Entonces, del lado de la resistencia, Dios es el Dios que garantiza el éxito de la recuperación del humano. Sobre esas polarizaciones, esas inversiones que se ponen en juego cuando se trata de establecer el criterio a partir del cual se define lo humano y lo inhumano, basé el análisis de la razón mítica. Porque lo que se expresa aquí no son utopías en un sentido estricto, no son construcciones racionales, son construcciones míticas que están detrás de las utopías y yo las quería mostrar directamente.

91 Cfr. Franz J. Hinkelammert, *op. cit.*, 18-23.

E. F. N.: Esta idea de Prometeo, de Dios que se hizo humano, ¿rebasa la idea de ecumenismo como la había planteado la Teología de la liberación?

F. J. H.: Dios se hizo humano; eso significa que atraviesa todos los límites que separan las culturas, las religiones, los ateísmos; porque el criterio es que Dios es humano. Dios no se hizo cristiano, se hizo humano. Eso no es fácilmente aceptable para ninguna teología tradicional, pero tampoco para la Teología de la liberación es fácil de asumir. Para el marxismo ortodoxo tampoco es aceptable.

G. D. S.: ¿En eso la teología tradicional y el marxismo tienen un punto (y un prejuicio) en común?

F. J. H.: Precisamente, Marx dice que, para el ser humano, el ser supremo deja de ser Dios. Por tanto, lo humano pasa a ser el criterio sobre los dioses. Marx sostiene que el ser supremo para el ser humano es el ser humano, y entonces lo humano se transforma en criterio sobre los dioses. Lo plantea en los términos de una paradoja: el único Dios válido es el Dios que sostiene que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Esto es, el Dios que se hizo humano. Es el Dios en el cual desemboca el propio cristianismo, aunque sus principales ideólogos lo rechacen. Está ya presente en Pablo de Tarso. Pero vuelve a partir de Feuerbach y de Marx. Se trata de un problema que subyace a todas las especulaciones teológicas sobre la divinidad de Jesús y su humanidad. Son especulaciones que normalmente se hacen para no tener que aceptar las consecuencias de la humanización de Dios.

G. D. S.: Nos interesaría hablar ahora de tus últimas obras, particularmente de los sucesivos trabajos que has hecho con Henry Mora, es decir, las reediciones y ampliaciones de *Hacia una economía para la vida*.

F. J. H.: La primera edición del libro con Henry se llamó *Coordinación Social del Trabajo* y es de 2001⁹². *Hacia una economía para la vida* fue editada en el DEI, en el 2005; luego, hace dos años, hubo una

92 Franz J. Hinkelammert y Henry M. Mora Jiménez, *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. Costa Rica, San José, 2001, 340 p.

edición en la Universidad Tecnológica; también, hace muy, poco se ha reeditado en Bogotá, siempre con ampliaciones⁹³. Finalmente, en una versión reducida, se ha publicado en Argentina, con la Universidad de General Sarmiento⁹⁴.

G. D. S.: ¿Quieres comenzar comentándonos los aspectos centrales de esa obra?

F. J. H.: Nuestro interés era desarrollar la crítica de la economía política, pero en el sentido de abordar su núcleo, es decir, economía política como teoría de la economía. Disponemos de muchos análisis económicos desde la izquierda, y muy buenos, como los de André Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi, sobre el sistema mundial, etcétera. Disponemos de muchos análisis sobre la coyuntura, sobre la situación del sistema mundial en las últimas décadas, etcétera. Pero no había un análisis de lo que es el núcleo de la crítica de la economía política, que es la discusión de la teoría del valor, la discusión de los fundamentos de la sociedad de mercado, de los fundamentos de la relación Estado-mercado y mercado-exclusión. Cuando las discusiones sobre crítica de la economía política se metían en a este campo, siempre eran discusiones que repetían de alguna manera el análisis de Marx, que se funda en la crítica de la economía política clásica, burguesa clásica, de su tiempo, donde los dos grandes referentes son Adam Smith y David Ricardo. Entonces eso se ha transformado en una especie de dogmática. Los únicos que discuten en los últimos cien años a Adam Smith y Ricardo son los marxistas, los demás no. Pero el análisis que Marx hizo de los trabajos de Smith y Ricardo, no lo hicieron los marxistas frente a la economía neoclásica ni tampoco lo hacen con el neoliberalismo. Entonces esa tradición crítica se secó. Es muy escolástico el análisis de la crítica de la economía política porque siempre se dirige a aquellos teóricos de la época de Marx. La economía política de hoy, la burguesa, tiene muy poco que ver con aquellos teóricos. Hay un cambio fundamental en el enfo-

93 Franz J. Hinkelammert y Henry M. Mora Jiménez, *Hacia una economía para la vida*, 1ªed. Costa Rica, San José, DEI, 2005, 427 p.; *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, ed. revisada y aumentada. San José, Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2008, 624 p.; *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, ed. revisada y aumentada. Bogotá, Ed. Proyecto Justicia y Vida, 2009, 810 pp.

94 Franz J. Hinkelammert y Henry M. Mora Jiménez, *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento- Editorial Altamira, 2009.

que de la economía burguesa, en parte como reacción a la crítica que hizo el propio Marx. Frente a esa crítica, tuvieron que cambiar; entonces pasaron del enfoque de la teoría del valor-trabajo a la teoría del valor-utilidad, al cálculo de utilidad, etcétera, que antes era algo muy reducido, solo en algunos casos había un desarrollo muy incipiente, pero es después de Marx que aparece con mucha fuerza. Entonces nuestra idea, con Henry Mora, fue seguir en continuidad con la crítica de la economía política de Marx pero poniendo ahora en el centro la economía política burguesa de hoy. Hacer lo que hizo Marx en su momento, con Smith y Ricardo, en el contexto actual: hacerlo, por tanto, con la teoría neoclásica y después con la neoliberal. Ahí las diferencias son enormes, porque estos clásicos tenían todavía en mente que el objetivo de la economía es asegurar la vida humana. Por supuesto manifiestan un gran desprecio por eso. Smith dice claramente que la vida humana no se puede priorizar a no ser que se ajuste a la lógica del mercado, la última instancia de decidir sobre vida y muerte es el mercado. También Malthus. Pero se dan cuenta, son plenamente conscientes, de que, cuando se entregan las decisiones al mercado, el mercado toma decisiones sobre la vida y la muerte. Y sobre eso se basó en gran parte la crítica de Marx. Eso está por todos lados en el análisis de Marx, y su impacto fue tremendo. Obligó al pensamiento burgués a transformarse, aunque esa no fue la única razón de su transformación, pero tuvo también su peso. Entonces se eliminó de la economía la discusión sobre las necesidades. Las necesidades de los seres humanos, las necesidades de la naturaleza, todas ellas dejaron de ser aspectos económicos. La economía dejó de ser el ámbito de la reproducción de la vida humana, y pasó a ser el ámbito de la satisfacción de la utilidad. Las necesidades fueron sustituidas por preferencias. Por lo tanto, lo racional de la economía pasó a orientarse por las preferencias y en relación al poder de compra. La relación preferencias-poder de compra constituye ahora al actor racional, y el actor racional es un actor que maximiza su utilidad y, cuando es capitalista, sus utilidades. Entonces la utilidad, el cálculo y la maximización de la utilidad propia se transforman en el centro de todo.

Eso es muy claro en toda esta economía hasta hoy. La reproducción de la vida humana y también de la naturaleza no es considerada un asunto de la economía. Es cuestión de la ética. Y, sobre la ética, la ciencia no puede hablar. Puede hablar de la racionalidad, y la racionalidad es la racionalidad de utilidades y preferencias.

Frente a esto, con Henry intentamos concentrar la crítica de la economía política en eso. Ahí había un gran vacío. El pensamiento marxista en la economía política sigue siendo una escolástica del desarrollo

de puntos de vista directos de Marx, y sobre determinados ámbitos, más bien específicos: el sistema mundial, la explotación, la teoría de la dependencia, el intercambio desigual. Pero el núcleo del pensamiento económico rara vez es el centro de esos trabajos. Con esta preocupación nos pusimos a trabajar hace ya más de diez años. Discutimos mucho, el primer libro es de 2001. Y hoy seguimos con eso. Henry ya tiene en mente cuatro capítulos más, ¡de un libro que ya tiene ochocientas páginas! Pero seguimos en esta línea.

Cuando uno sigue por ese camino, la crítica de la economía política se hace apasionante. Es algo que no me puede pasar discutiendo a Ricardo: no me apasiona. Creo que también es necesario hacerlo. Pero pasión, para mí, se puede tener frente a lo que ocurre hoy. A partir de allí también puede haber interés en discutir lo anterior, pero como algo derivado, el centro tiene que ser lo que ocurre hoy. En eso nos hemos metido. La economía burguesa de hoy no tiene que ver con las necesidades ni de la gente ni de la naturaleza. Todo el sistema funciona así.

G. D. S.: Sin embargo, este libro se hizo necesario.

F. J. H.: Sí. Creo que era necesario tomar esta línea. Partimos de que el sentido de la vida no es acumular capital, sino vivirla. Pero vivirla entre todos, no solamente tú y yo, no. Ahí está siempre el análisis del sujeto, subyace a todo eso. Pero el sentido de la vida es que se viva; no hay algo fuera de la vida que le de sentido. Yo leí en el diario *La Nación* de Costa Rica una noticia que tenía como título “Por fin las arañas hacen algo útil”. Algún empresario en Estados Unidos descubrió que con las telarañas se puede hacer algún producto. Entonces juntó un montón de arañas para que hagan telarañas para que él pueda producir otra cosa, entonces dice el periodista “por fin hacen algo útil” (*risas*). Han vivido millones de años pero nunca han hecho algo útil, ahora hacen algo útil. Hay que salir de este punto de vista fatal que hoy destruye hasta el planeta. El sentido de la vida es asegurar que todos la podamos vivir y que podamos vivirla es sentido suficiente. Claro: con libertad, justicia, y todo lo demás, pero lo primero es vivir la vida.

E. F. N.: Cuando tú has buscado las raíces ideológicas de esta irracionalidad de lo racionalizado, que está relacionada obviamente con esta economía sin vinculación con la vida ni con la reproducción de

la vida, has señalado la importancia de la distinción weberiana entre juicios de valor y juicios de hecho, y la definición de su “ética de la responsabilidad”. ¿Puedes retomar tus análisis sobre este punto?

F. J. H.: Sí. Max Weber es el que formula eso de una manera magistral. Su ética de la responsabilidad es la irresponsabilidad absoluta, porque ¿de qué soy responsable?: de que no se toque el mercado. Esa es la responsabilidad. No es responsabilidad por la gente ni por la naturaleza; no, para él todo eso es el ámbito, no de la racionalidad formal, sino material, y la ciencia no puede hablar de la racionalidad material. Lo rechaza. Entonces toda racionalidad es racionalidad formal y la responsabilidad es asegurar la racionalidad formal. Y esto lo plantea frente a las posiciones de la izquierda, que planteaba la abolición del mercado. Entonces, en lugar de hacer un análisis de las razones por las cuales no es posible eliminar el mercado, sobre lo cual se puede decir mucho, descalifica toda crítica del mercado como una argumentación no económica. La considera mero juicio de valor, entonces sobre eso no se puede hablar. La argumentación que debería haber desarrollado es: *sin* mercado no podemos vivir, pero, paralelamente, *por* el solo mercado (si no admitimos más que el mercado) morimos también. Es como sucede con la ley, con la maldición que pesa sobre la ley. No podemos vivir sin ley, pero si intentamos vivir por la ley, no vivimos tampoco. Entonces, la ley mata. Por lo tanto, es evidente que es necesario establecer una relación con la ley, una relación con el mercado, etcétera. Ese hubiera sido el planteo correcto, en lugar de transformar estas instancias en las instancias absolutas, decisivas. El mercado no puede decidir lo que se tiene que producir en última instancia, jamás. Aunque en la vida diaria muchas veces se hace y es inevitable, pero la línea en la cual se orienta el mercado, cuando es dejado a sus propias fuerzas, conduce a la catástrofe. Y con la ley pasa lo mismo. Hay una maldición sobre la ley y eso significa también: hay una maldición sobre el mercado. Hay una maldición sobre el cálculo de la utilidad. Y ahí estamos en el otro libro, el último.

E. F. N.: *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*⁹⁵.

F. J. H.: Sí. Hay una maldición. Ahí está la gran diferencia que tenemos con los neoliberales: para ellos el mercado es una bendición. Es Dios, y

⁹⁵ Franz J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, ed. cit.

tiene una espiritualidad. La espiritualidad del mercado es muy expresa, yo lo mostré mucho con Hayek. Justamente él, que es el más creativo de los pensadores neoliberales. Es el más lúcido y desarrolla muy bien este aspecto de la espiritualidad del mercado. Es una espiritualidad totalitaria. Ahora bien, que lo total sea el mercado o sea el Estado, es completamente secundario. No se trata de elegir entre una de dos opciones: si el Estado total es un desastre, entonces el mercado tiene que ser total. O al revés: si el mercado total es un desastre, entonces el Estado tiene que ser total. Esa es la discusión entre Hayek y determinadas líneas del socialismo, se discute quién debe ser total: ¿el mercado o el Estado? ¡Es lo mismo! La catástrofe es la misma, exactamente la misma. Hoy la sufrimos por la totalización del mercado. Ahí pesa una maldición sobre la ley, sobre las instituciones, sobre el mercado, sobre el Estado. Posiblemente también sobre el matrimonio, para tener la tríada institucional de los anarquistas (*risas*). Pero no me preocupo tanto por el matrimonio. No me parece tan peligroso.

Pero en todo caso, siempre se trata de reconocer la maldición, no de propugnar por la abolición. Hay que vivir sabiendo que esa es una maldición frente a la cual hay que reaccionar. El dadaísta Hugo Ball dice: “La cárcel de la poesía es el lenguaje”. A partir de eso, se puede decir: “La cárcel de la libertad es el mercado”; “la cárcel de la libertad es el Estado”. Son cárceles.

G. D. S.: La cárcel de la justicia es la ley

F. J. H.: La cárcel de la justicia es la ley. Esa es la maldición. Entonces ¿Qué se hace? Para Hugo Ball a eso responde la poesía. ¿Cómo decir, por medio del lenguaje, algo que el lenguaje no puede decir? Eso es la poesía. Yo lo encuentro fantástico. Él no formuló explícitamente la conclusión, pero me parece obvia. Por medio del mercado, hay que realizar algo que el mercado no puede realizar; por medio del Estado, hay que realizar algo que el Estado no puede realizar; por medio de la democracia, hacer algo que la democracia no puede hacer. Ahí hay una dialéctica que es realmente dialéctica, no como se usa muy habitualmente el término, a mi modo de ver incorrectamente, según el cual “dialéctica” es simplemente “interdependencia”. Me choca cuando se habla de dialéctica así. Normalmente si un problema es complicado se dice que es “dialéctico”. No, yo lo uso en un sentido mucho más preciso. Aquí hay una dialéctica de la maldición de la ley y de las instituciones y del lenguaje también. De eso se trata para mí, de captar eso y transformarlo en una crítica de la economía

política, pero también del Estado y del lenguaje. El lenguaje tiene que decir algo que el lenguaje no puede decir. Eso es poesía. En cambio, la reducción del lenguaje a mero vehículo de informaciones es algo horrible. La discusión en torno a ese problema comenzó alrededor de la Primera Guerra mundial. Karl Kraus escribió un libro que se llamaba *Los últimos días de la humanidad*; allí muestra cómo el lenguaje es el enemigo del espíritu, pero siempre contiene la dimensión inclusive utópica de poder decir por el lenguaje algo que el lenguaje no puede decir⁹⁶. Kraus es un gran crítico de este problema del lenguaje, que los lingüistas ni perciben. Ahí hay un espacio para pensar este problema; están estas maldiciones, y hay una espiritualidad que surge de enfrentar maldiciones. Se trata de transformar las maldiciones en bendiciones. Frente a ese intento, está el totalitarismo del lenguaje exacto, del lenguaje matemático, del lenguaje científico. Eso también es un totalitarismo, y Karl Kraus lo capta. Y luego hay que pensar lo mismo frente al mercado y al Estado. Eso es para mí la clave de mi último libro; allí he querido mostrar, a partir de eso, qué dimensión espiritual tiene eso. Este enfrentamiento con la maldición de la ley, que es, a la vez, maldición del mercado, maldición del Estado, maldición del lenguaje. Y eso es Pablo de Tarso. Eso es lo curioso.

E. F. N.: Pablo de Tarso y también teoría del fetichismo de Marx.

F. J. H.: También teoría del fetichismo de Marx, que hay que desarrollar. Nunca tomar a Marx como la última palabra, porque Marx no aceptaría ser tomado como la última palabra.

G. D. S.: Sería la maldición que pesa sobre Marx.

F. J. H.: Sí, sí.

E. F. N.: Yo quería volver a tu concepto de dialéctica. Tú decías recién que la dialéctica no es mera interdependencia. Supongo que eso se relaciona con tu insistencia en recurrir a “lo que no es” para entender “lo que es”. ¿Lo puedes explicar?

⁹⁶ Cfr. Karl Kraus, *Los últimos días de la humanidad* (1918; 1922); reedición en alemán: *Die letzten Tage der Menschheit*, Suhrkamp, Bühnenfassung des Autors, 1992.

F. J. H.: Sí. Es eso, eso es lo que yo considero como el centro de la dialéctica. Lo que no es, si no es respetado e introducido, transforma la ley en maldición. “Lo que no es” contiene la posibilidad de liberación, es lo mesiánico de Walter Benjamín, que irrumpe. Nunca estamos meramente ante “lo que es”, sino que siempre estamos también frente a “lo que no es”; y ese “no ser” es el resquicio que permite controlar la maldición que pesa sobre la ley. “Lo que no es”, es una ausencia que está presente, que vivimos, cuando vivimos la ley, el mercado, el Estado, etcétera. Vivimos “lo que no es” como la presencia de una ausencia. Eso es para mí la dialéctica. Creo que en Marx también es así. Es un cambio muy grande en cuanto a la dialéctica hegeliana, aunque llegamos a esta otra dialéctica (de Marx) por el estudio de Hegel. Pienso que tú tienes que ir hasta cierto punto por Hegel, pero la dialéctica a la que se arriba por ese camino, es otra, ya no es hegeliana. Lo mismo aparece cuando se considera la irracionalidad de lo racionalizado, frente a la cual postulamos una razón que responde a las irracionalidades de lo racionalizado. Entonces, se trata de hacer ahí un conjunto, de pensar en términos de totalidad, incluyendo algo que es absolutamente necesario: la crítica a la economía política.

E. F. N.: Porque allí aparece como prioritaria la dimensión de lo corporal, de la vida, de las necesidades.

F. J. H.: Es la dimensión de lo corporal, del mundo. Se trata de liberar al cuerpo frente a la corporalidad abstracta que subyace a esa ley. La corporalidad abstracta del deportista, de la reina de belleza y del capital humano. En esas formas de corporalidad, la corporalidad concreta del cuerpo es destruida. Eso para mí es espiritualidad. Asumir esta dialéctica lleva a descubrir esa espiritualidad, una espiritualidad de la vida. No entiendo por tal esos espiritualismos, que están en boga: de la *new age* o la de los gurús de los empresarios.

G. D. S.: ¿Qué temas estás trabajando después de tu último libro?

F. J. H.: Estos mismos temas. Siempre he tenido presente la maldición de la ley, de alguna manera, pero ahora se me presenta como la definición de la dialéctica. Es mucho más de lo que parecía, entonces es en esto en lo que quiero seguir.

E. F. N.: Quieres seguir con Pablo, que además está en la agenda de todos los filósofos contemporáneos importantes.

F. J. H.: Sí, pero no quiero centrar todo en el análisis de Pablo de Tarso. Para mí Pablo es la raíz y yo lo tengo siempre presente, pero no pretendo tomar a Pablo como objeto y hacer una exégesis de sus textos. Que es un poco lo que sucede ahora, que todo el mundo habla de Pablo. Porque entonces perdemos el presente, como sucede siempre. Es la raíz. Eso pienso.

G. D. S.: Es la caja de herramientas que usas para trabajar el problema de la maldición que pesa sobre la ley, no para hacer una exégesis de Pablo.

F. J. H.: Exacto. No soy exégeta, y no quiero entrar ahí. Es cierto que siempre hay que discutir lo que otros hacen con eso. Pero eso no es lo central para mí. Por ejemplo, en toda la literatura actual sobre Pablo de Tarso, no aparece la maldición que pesa sobre la ley; ni en Taubes, ni en Badiou, ni en Agamben, no la he encontrado en ninguno de ellos. Para mí es el centro. Con eso empecé ya en *Las armas ideológicas de la muerte*, aunque por entonces todavía no lo llamaba “maldición que pesa sobre la ley”, pero ya estaba planteado el problema de que el cumplimiento de la ley es la fuerza del crimen.

G. D. S.: Franz, ¿qué papel juega la poesía en tu reflexión? ¿Encuentras inspiración en la poesía? En relación con eso, ¿qué poetas lees?

F. J. H.: Sí, siempre me gustó mucho y he leído mucha poesía. Mario Benedetti, Rafael Alberti. Entre los alemanes: Heinrich Heine y Goethe. Me gusta mucho su poema “Prometeo”, para mí es extraordinario, lo máximo posible. He leído mucho a Rimbaud, aunque siempre tengo problemas porque no leo bien el francés; tengo una edición francesa-alemana. Ahora, a un lado de mi cama tengo a Rilke. También Hölderlin me gusta mucho, siempre.

E. F. N.: El poeta de Heidegger.

F. J. H.: No. Heidegger lo consideró su poeta, pero no lo era (*risas*).

G. D. S.: Nos interesa preguntarte respecto de tu experiencia como intelectual por fuera de la academia. Tú has estado vinculado a instituciones académicas, primero en Alemania, en la Universidad Libre de Berlín; luego en la Universidad Católica de Chile; de nuevo, en Alemania a tu regreso; y finalmente en Honduras. Pero también, paralelamente y sobre todo a partir de tu establecimiento en Costa Rica, has trabajado por fuera de las instituciones universitarias -tu trabajo en el DEI durante tres décadas, hasta que te fuiste, a principios de 2007, y también antes, en el ILADES, en Santiago, son ejemplos de eso-. Queríamos conocer un poco más de esa experiencia, ¿qué ventajas y desventajas le atribuyes a estar dentro o fuera de la academia para el trabajo intelectual?

F. J. H.: Mira, yo creo que estoy fuera de la academia desde 1980. Mi última experiencia académica sistemática fue en Honduras. Claro, de repente todavía ahora dicto un curso en la Universidad, pero como una actividad marginal. Mi experiencia académica después de dejar Chile salvo el pequeño lapso de tiempo en que volví a Berlín fue siempre relativamente marginal. En cuanto a la otra experiencia, no académica, yo trabajé siempre en centros de formación de dirigentes sociales. Una situación ideal es la que se dio durante muchos años en el DEI. Aunque el final de eso fue muy malo: me tuve que retirar del DEI en 2007, porque varios de mis compañeros, que se consideran teólogos de la liberación, me hicieron la vida imposible. Fui condenado como hereje, en un auténtico acto de inquisición. Tuve que salir del DEI, aunque luego he continuado dando cursos allí, hasta hoy incluso claro que en un lugar completamente marginal porque los alumnos que llegan al DEI para hacer seminarios y talleres, lo piden.

Sin embargo, es cierto que, dejando eso aparte, disfruté de muchos años fabulosos, de libertad de pensamiento y de trabajo libre con los estudiantes. Porque todos los estudiantes que teníamos estaban vinculados con movimientos sociales, entonces la visión que se tiene del mundo es totalmente diferente a la de la academia. Me sentía muy cómodo en ese ambiente; con la gran ventaja de que no teníamos exámenes. Era un estudio sin burocracia. Entonces teníamos bastante tiempo para investigar, para escribir. Pienso que fue fabuloso. Nunca me he arrepentido de eso.

E. F. N.: Además no tenías que estar actualizando el *curriculum* y haciendo informes a cada rato (*risas*).

F. J. H.: Yo tengo un currículum tan corto, que se puede decir que no tengo. Nunca hice un currículum del tipo habitual. Por suerte no lo he necesitado. Además, para mí vale: cuanto más viejo, más corto es su currículum.

G. D. S.: Esa preferencia tuya por el trabajo en espacios extra académicos se advierte claramente en tu producción. Se aprecia casi un desprejuicio que te permite abordar autores y temáticas diversas: economía, teología, filosofía, poesía, etcétera. ¿Tiene relación con lo que comentabas sobre el modo en que estudiabas en Alemania?

F. J. H.: Sí, pienso que sí. A partir de esa experiencia te das cuenta de la gran transformación burocrática que ha sufrido la universidad. Eso se ve si comparas la universidad actual con la que yo conocí siendo estudiante.

En aquella época, en Alemania, en todo el campo de las ciencias humanas y sociales (filosofía, teología, psicología, economía) uno se podía mover libremente. En este tiempo la Universidad era otra cosa. En cambio, no hay punto de comparación con el modo en que estudian ahora mis nietas en Berlín; no les queda tiempo para hacer cursos de otras disciplinas, tienen que abocarse a su estricta formación profesional. Y no es algo que suceda solo en Alemania; es en todas partes, todo se ha escolarizado. El modelo es Harvard. La universidad anterior era humanista, y todo eso lo están eliminando. Hoy, la única función de la universidad es formar capital humano y eso viene de Estados Unidos.

G. D. S.: En tu último libro formulas un programa de investigación. ¿Cuál consideras que es el ámbito más adecuado para llevarlo a cabo? ¿Son los movimientos sociales, es la universidad, es una articulación de ambas cosas? ¿Cuál crees tú que es el lugar que brindaría mayor potencialidad para desarrollar un programa de ese tipo?

F. J. H.: Un ámbito donde haya un grado alto de libertad, en el que también participen intelectuales que pertenecen a la Academia, desde

luego porque no hay que excluirlos, de ninguna manera , pero que no esté sometido a la lógica académica. Para tener la libertad de no estar haciendo una carrera profesional, sino trabajando con un problema.

E. F. N.: ¿El Grupo de Pensamiento Crítico trata de ser eso?

F. J. H.: Sí, hacemos algo de eso, por eso el Grupo de Pensamiento Crítico es una asociación independiente. Tiene una peculiaridad porque incluye a muchos que no están presentes en las reuniones periódicas, porque viven fuera de Costa Rica, pero que participan de la red. Muchos que, como ustedes, viajaron para que nos reuniéramos todos en el seminario. Pero, para los que vivimos en Costa Rica, está presente esa idea de funcionamiento, ese programa. Aunque trabajamos con la academia, particularmente con la UNA⁹⁷ y participan muchos profesores y estudiantes de la casa , el Grupo mantiene su independencia y su lógica no es la de la academia. Hay mucha participación de gente que procede de espacios no académicos; se puede decir que todos están en contacto con algún movimiento social.

G. D. S.: Por último nos interesaría conocer sobre tu forma de escribir y trabajar.

F. J. H.: Es totalmente desordenada, incluso caótica.

E. F. N.: Pero, ¿escribes todos los días, algunos días, por épocas?, ¿cómo es?

F. J. H.: Leo, apunto lo que se me ocurre, y después veo qué hacer con eso. Nunca trabajo desde el punto de vista de un proyecto a largo plazo. Cuando empiezo un libro nunca sé cómo va a terminar. Soy como aquel pintor, al que Ortega y Gasset le preguntó qué figura estaba pintando. El pintor contestó: “No sé todavía; si resulta una mujer, es la Virgen, y si resulta un hombre, es san José”.

97 Universidad Nacional Autónoma de Costa Rica (N. A.).

G. D. S.: Sin ningún calculo de utilidad, sin plan.

F. J. H.: Sin ningún cálculo, nada de tener una cosa planificada, que hay que realizar de acuerdo a ese plan previo. Por eso no tengo el problema de que no he cumplido el plan. No tengo ni agenda. Durante un largo tiempo no llevaba reloj. Cuando me comprometo a una cita, digo siempre: “Por favor llámame y recuérdame el día anterior” (*risas*). Tampoco es una regla absoluta, desde luego; no es que no hago ningún plan, pero no quiero someterme a ningún plan. La disciplina del plan, es lo que no tengo. No quiero tenerla. Es disciplina abstracta.

INDICE DE CONTENIDOS

1. LA TRASCENDENCIA INMANENTE. TEOLOGÍA PROFANA Y CRÍTICA DE LA RAZÓN

1.1. Espiritualidad de lo humano y espiritualidad del poder.....

Crítica de la religión – Fe, religión, espiritualidad, teología – La trascendencia inmanente – Lo humano / lo antihumano como criterio de lo divino – La Modernidad – Espiritualidad del poder – “Banalidad del mal” - Caza de brujas, herejías, antiluciferismo, ideologías del exterminio – El Holocausto – Las dictaduras de seguridad nacional – El nazismo – La estrategia de globalización – La guerra antiterrorista – El calculo de utilidad, “capital humano”.

1.2. Contrarrevolución en el cielo.....

Fundamentalismos – Espiritualidad del dinero y del mercado – Teología de la liberación – La derrota de la izquierda – La espiritualidad de la muerte – La negación del sujeto – Antiutopismo, antijudaísmo, antisemitismo – La crítica de la razón utópica.

1.3.	<p>Crítica de la razón utópica. Institucionalización y rebelión.....</p> <p>La razón utópica y la necesidad de su crítica – La utopía – El mito del progreso lineal e indefinido – La condición humana – Mediación y crítica de la ley – La alienación humana, el fetichismo – Anarquismo – Anabaptismo – Lucifer – El sujeto – Libertad, redención.</p>
1.4.	<p>El sujeto y el reencantamiento del mundo: ‘Yo soy si tú eres’.....</p> <p>El colapso del socialismo real; sus consecuencias para la izquierda – La ley del mercado – La crítica de la ley – El amor – La solidaridad – El bien común – Ética formal y material – “Yo soy si tú eres” – Ética, moral – La resurrección de los muertos – El sujeto: principio universal, intercultural – La institucionalización – Secularización – Espiritualidad emancipadora.</p>
1.5.	<p>Coyuntura latinoamericana y mundial. El “pesimismo esperanzado”.....</p> <p>La crisis de los límites del crecimiento – El asesinato es suicidio – La búsqueda de alternativas en América Latina – Culturas de los pueblos originarios / cultura occidental – La megaminería a cielo abierto – El desarrollo tecnológico – Socialismo, neodesarrollismo – Crisis civilizatoria – Cálculo del éxito / reciprocidad gratuita – Determinismo / pesimismo esperanzado.</p>

2. PESIMISMO Y ESPERANZA. TRAYECTORIA VITAL E INTELECTUAL DE FRANZ HINKELAMMERT

2.1.	<p>Infancia en la Alemania del nazismo y la guerra.....</p> <p>Periodización – Nazismo – La conversión del fuerte- El conservadurismo humanista.</p>
2.2.	<p>La posguerra: sobrevivientes, interrogantes y búsquedas.....</p> <p>Experiencia de la posguerra –Estudios universitarios – Guerra Fría – Vida estudiantil – Primeras investigaciones científicas – Capitalismo, socialismo, utopías – Teoría del fetichismo.</p>

<p>2.3.</p>	<p>Chile: investigación, militancia y exilio.....</p> <p>Los años en Chile – Trabajo intelectual y ambiente social y político – La democracia cristiana, el MAPU – La Unidad Popular – El Centro de Estudios sobre la Realidad Nacional (CEREN) – El Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES) – La Teoría de la dependencia – La Teología de la liberación – El fracaso de las políticas de desarrollo – Discusiones teóricas – El golpe de Estado.</p>
<p>2.4.</p>	<p>El triunfo del neoliberalismo: aplastamiento y resistencia del sujeto.....</p> <p>El Chile de Pinochet – Neoliberalismo y terrorismo de Estado – “Exilio” en Alemania – Regreso a América Latina: Costa Rica; fundación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) – Redacción de la Crítica de la razón utópica; estructura – La ideología de las ciencias – Razón mítica – La ley / el sujeto – El reino mesiánico –Las democracias de seguridad nacional – Neoliberalismo y desesperanza – El levantamiento zapatista – Pueblo, clases sociales – La irracionalidad de lo racionalizado – La Escuela de Fráncfort – Ética formal – El imperativo categórico de Kant /de Marx – Lo mesiánico – Pablo de Tarso.</p>
<p>2.5.</p>	<p>La ética del bien común: “asesinato es suicidio”</p> <p>La caída del socialismo real – El asesinato de los jesuitas en El Salvador – El atentado a las torres – La construcción de monstruos - Asesinato es suicidio – El diablo: Lucifer / Satanás – Las burocracias privadas – La rebelión de los límites— Hume; inferencias de la mente – Los principios de imposibilidad – La crítica de Marx – La dimensión mítica de la razón – Prometeo: Dios se hizo humano – La crítica de la economía política actual – La discusión sobre las necesidades – La reproducción de la vida como criterio de racionalidad – La ética de la responsabilidad – La maldición de la ley – La dialéctica – La academia.</p>

