

Entrevista a Franz Hinkelammert de Jorge Vergara

San José de Costa Rica, noviembre del 2012

Entrevistador: Me llamó la atención la diferencia que hay entre los textos de años anteriores y uno de tus últimos libros *Lo indispensable es inútil*, pues hay un cambio de palabras. Antes hablabas de la “ética del bien común” y ahora te refieres a una “ética de la convivencia”. También hay un cambio respecto al texto *Solidaridad o suicidio colectivo* porque en ese libro diferencias entre utilidad privada y limitada versus utilidad general. En *Lo indispensable es inútil* opones la utilidad a lo inútil, o a lo que aparece como inútil, hay también un cambio. Asimismo, has dejado de emplear expresiones como “intereses universales” o “intereses más generales” versus “interés propio”. En *Lo indispensable es inútil* ya no usas esa terminología. ¿Es sólo un cambio de palabras o hay un cambio de tu pensamiento respecto a la ética?

Franz: En parte es un cambio de palabras, pero no hay un cambio sustancial. Por ejemplo, sigo pensando en la “ética del bien común”, pero hay que distinguirla de la ética tradicional del bien común que se formula en términos aristotélicos, la cual me parece actualmente totalmente insuficiente que se basa en la ley natural aristotélica-tomista. Actualmente, no puedes basar el bien común en leyes naturales. Entonces prefiero usar otras palabras, aunque sin dejar de hablar del bien común. Quisiera aclarar que este bien común sobre el que quiero insistir, aunque tenga relaciones con el antiguo bien común, no debe entenderse directamente en esta tradición. Lo que ahí aparece como ética del bien común es una ética de convivencia, pero esta no es suficiente. Se trata realmente de lo indispensable inútil. Por ejemplo, hoy tenemos claramente la vivencia de que la paz es inútil, y lo útil es la guerra. Asimismo, entenderse con el otro, estar en favor del otro, es inútil, y es útil imponerme al otro. Todo es lucha de competencia y no hay otra visión que la competencia, entonces, cada uno quiere ser competitivo. Sin embargo, no se habla del hecho de que nunca todos

pueden ser competitivos. ¿Entonces, qué sucede con los que no lo son? ¿Hay que matarlos o dejarlos morir? Lo que se piensa en la opinión pública es que hay que dejarlos morir, entonces siempre hay que dejar morir un montón de gente porque no son competitivos: África no es competitiva, entonces dejémosla morir, y también gran parte de Asia, a pesar de que hay ahora dinamismo en China y la India. Aunque en China haya cientos de millones de personas integradas en este nuevo dinamismo, hay mil millones que no lo están. ¿Qué pasa con los que no son competitivos? Es claro que nos olvidamos de ellos.

Respecto a la convivencia, introduje la idea de que lo indispensable es inútil, que fue formulada por los dadaístas a comienzos del siglo pasado. Esta idea me parece excelente, porque he insistido cada vez más que el cálculo de utilidad es un cálculo de competencia, para ganar. Es un cálculo que destruye, aunque también lo es de cualquier construcción, no tengo duda. Pero, si no lo regulo, si no lo limito con un criterio, este genera una gran destrucción.

Por eso, la destrucción de la naturaleza es muy racional, en el sentido del cálculo de utilidad. Cortar los árboles amazónicos es sumamente útil, pero no puede ser. No cortar los árboles de la Amazonía también es útil, pero en otro sentido, aunque sea inútil si se mide con los criterios del cálculo de utilidad. Y como no estamos realmente enfrentando el problema, insisto en hablar de convivencia y del criterio de que lo inútil es indispensable. No obstante, no quiero decir con eso que lo inútil sea siempre útil, sino estoy pensando en lo inútil que es sumamente provechoso, sumamente positivo, sin el cual no podemos vivir, aunque no sea útil en el sentido del cálculo de utilidad.

Ese es el problema del bien común, que tiene que ver con el bien común clásico, pero no es directamente traducible a este. Es decir, se trata de lo útil que visto desde el punto de vista del cálculo de utilidad es absolutamente inútil. Por ejemplo, no cortar los árboles de la Amazonía es muy útil, aunque vaya en contra de lo que nos aconseja el cálculo de utilidad. Entonces ya no hablo tanto de la ganancia, sino del cálculo de utilidad. También la misma teoría económica muchas veces lo hace y transforma todo

en cálculo. Encuentro horroroso transformar el ser humano en capital humano. Eso es muy generalizado. Es sorprendente que haya tan poca crítica a esto siendo algo tan inhumano. Actualmente, todo es reducido a cálculo. El *homo oeconomicus* es un hombre que se guía solo por el cálculo, pero eso no es económico, pues la economía no puede hacer eso y si lo hace el resultado es fatal. Sin embargo, se acepta la concepción del *homo oeconomicus* y no se la cuestiona.

En el tiempo del nazismo, cuando era niño muchas veces fuimos a la estación de trenes para ver los carros y locomotoras. Y recuerdo que una de ellas tenía una inscripción que decía "Nuestra victoria está asegurada, pues tenemos el mejor material humano". Yo no debo usar la palabra "capital humano", ni tampoco material humano; es para perderse. Quien piensa que va ganar por su material humano pierde la guerra, y merece perderla. Los que tienen el mejor capital humano están en lo mismo.

E: Quedé preocupado después de la presentación de tu pensamiento de Henri Mora que dijo que el término solidaridad es ambiguo, entonces he visto que tampoco lo usas. ¿Hay un cierto distanciamiento a dicho término, por cierta ambigüedad que pueda tener?

F: No, eso no, pero el valor radical no puede ser la solidaridad. Existe la solidaridad de los gánsteres. Respecto a la problemática de la abolición de la esclavitud hubo una fuerte crítica durante la Guerra Civil estadounidense a la solidaridad entre los esclavistas; esa también era solidaridad. Entonces, no debo considerar la solidaridad como el valor de por sí. La solidaridad que estoy planteando es diferente de otras. Debo ratificar que no es cualquier solidaridad.

E: Me parece que Henri Mora, asimismo, no está entendiendo la solidaridad de cualquier manera, sino la ligada al principio de la vida.

F: Debo decir eso, para diferenciarla de la solidaridad de los esclavistas, de los gánsteres, u otras formas.

E: O de la caridad en sentido asistencial.

F: Tampoco es la solidaridad de la cual se trata, eso hay que distinguir. Sin solidaridad nada puede funcionar. Pero, no se puede tomar como la palabra central, cuyo sentido es como obvio.

J: ¿Si tuvieras que designar, -es decir, usar una palabra para designar un concepto regulador sobre la sociedad- así como se habla de la sociedad de la competencia, o de la razón instrumental, podrías hablar de la sociedad de convivencia?

F: Podría ser, pero siempre hay que explicar qué se entiende por eso, la expresión por sí misma no dice demasiado. Muchas veces expresamos esta concepción de sociedad, que se guía por el criterio ético: "yo soy si tú eres"; de eso se trata. Nuestra sociedad está fascinada con la idea de que: "yo soy si te derroto, y no lo soy si no te derroto". Nuestra postura es totalmente diferente: "yo soy si no te derroto, yo soy si tú también eres". Una parte de lo que lo que soy es que tú también eres algo, y entonces la derrota en la competencia no puede ser el centro de la preocupación. La competencia es guerra. El mercado ha condenado y está condenado a muerte en Grecia y España. Esto no es una metáfora, se produce literalmente en el creciente aumento de los suicidios. El mercado condena a muerte, pero nadie habla de eso sino que se habla de austeridad. Cuando se interna gente en un campo de concentración, eso no es un campo de austeridad, pero se habla de él como si lo fuera.

E: ¿Podrías haber usado, entre las opciones teóricas, el término que usaban los anarquistas, el de cooperación que oponían al de competencia? Kropotkin escribió un libro *La ayuda mutua*.

F: Ellos entendía por cooperación esto mismo: "yo soy si tú eres".

E: La segunda pregunta es puntual. En tu libro *Lo indispensable es inútil* dices que en la época en que hacías el doctorado y posteriormente, escuchaste a Marcuse.

F: Sí, lo escuché en el '68 después del doctorado.

E: En los sesenta Adorno y Horkheimer habían regresado a Alemania.

F. Sí

E: ¿Nunca tuviste interés por escucharlos y conversar con ellos?

F: Mira los he leído con interés, pero lo que me fascinó en esta izquierda marxista fue, por un lado, Marcuse y, por el otro, aunque más tarde, Walter Benjamin. El problema es que tanto Adorno como Horkheimer dejaron de lado la crítica de la economía política. Para mí eso es un problema, aunque no es tan central tampoco en Benjamin pero está presente. La crítica de la economía política me hace sentir más en el campo de la realidad. Por supuesto, lo que digo no es contra Adorno y Horkheimer, pero su lectura no me conmovió tanto, y eso me pasó también con Habermas. Es otra manera de pensar viene del pensamiento marxista cuando se entiende en sentido filosófico, pero no de Marx. El marxismo filosófico es muy dudoso como marxismo. No lo considero ilegítimo, pero deja de lado análisis que son centrales para mí, la crítica de la economía política. Para mí esta es la base, y la economía política no se identifica con lo que entendemos como economía que significa ganar dinero y nada más. El concepto de economía ha sido completamente primitivizado, por eso se dice que la economía habla después del capitalista. Un obrero no es la economía, son esclavos, son mano de obra de la economía, pero no son economía. La economía es hacer dinero. Soy en cierto sentido escéptico a esta reducción filosófica del pensamiento marxista.

E: Porque me parece que hay ciertos temas cercanos a tu pensamiento.

F: Hay muchos de esos temas. Me siento cercano y estoy muy de acuerdo que hay proximidades. Lo que digo no es en contra de ellos, pero quiero insistir en lo otro.

E: Creo que hay elementos en la crítica de Horkheimer a la razón instrumental que me parecen cercanos a tu pensamiento.

F: Yo me inspiré mucho en ese libro. Leí con mucho interés todo eso. Me siento cercano, pero es un discurso demasiado filosófico. Por ejemplo, cuando dije que el

cálculo de utilidad es destructor y que necesitamos encausarlo. Yo no encuentro que Horkheimer sea claro en este tema.

E: Yo creo que hay otro problema que está a la base y hay diferencias contigo. En los últimos años de Adorno y Horkheimer hay una influencia creciente de Weber y de su pesimismo.

F: Así es.

E: Horkheimer dice en ese libro que hay dos tipos de razón: la instrumental y la objetiva. Esta última pertenece al pasado y ha desaparecido. Al final hay una situación de indefensión ante la hegemonía de la razón instrumental.

F: Para él no hay otra racionalidad contestataria que responda a la instrumental. ¿Cómo podemos limitar la racionalidad instrumental? No se sabe. En esto no me siento a gusto con este pensamiento

E: Comparto contigo un distanciamiento frente a ellos porque veo, incluso en Habermas, una decisiva influencia weberiana.

F: Esta no es tan fácil de superar, hay que hacer la crítica a Max Weber. No podemos evitar hacerla.

E: Ellos aceptan en gran medida la interpretación de la sociedad contemporánea que hace Weber. El mismo Habermas comparte dicha interpretación. Giddens le dice: "Usted pretende haber superado el pensamiento anterior, pero en su concepción de la sociedad actual continúa en la línea de Weber". Toda su concepción de la sociedad sigue presa de Weber, especialmente en su idea de la autonomía de los subsistemas sociales.

F: Y esta influencia continúa en Hayek y Heidegger. Weber ha conformado un acuerdo, un consenso que ha sido muy fuerte y ha influenciado mucho el pensamiento marxista que no logró hacer una crítica de lo que Max Weber llama la ética de la

responsabilidad. Esa es la ética de la irresponsabilidad total. Para él toda la destrucción de la naturaleza no es un problema de responsabilidad, sino de racionalidad. Lo responsable para Max Weber es reducir todo a la racionalidad instrumental para que no tenga nada que ver con las utopías. Era el tiempo de la utopía socialista, lo responsable para Weber es no ser utópico. Por tanto, no se debe criticar la razón instrumental, y eso constituye una completa irresponsabilidad. La crítica marxista no muestra que Max Weber es la irresponsabilidad.

E: Veo en el pensamiento alemán la continuidad desde Weber. Tú recuerdas que el mismo Carl Schmitt se declaró discípulo de Weber.

F: En Heidegger está dicha influencia. En su concepción de la racionalidad de la vida cotidiana se manifiesta, así como en el modo de ver la técnica, aunque no menciona a Max Weber.

E: Me parece que tú te apartas, haces una ruptura con esa tradición. Cuando Heidegger dice "la ciencia no piensa", está diciendo que la ciencia permanece dentro de la lógica de la racionalización, a lo que opone una "razón metafísica". Escuchar al ser sería la única posibilidad frente a la técnica que domina e identifica al mundo. Es un tema importante. Creo que un gran aporte tuyo es haber replanteado el tema de la racionalidad, porque me parece que la racionalidad comunicativa de Habermas y su apelación a realizar lo que llama "los valores normativos de la modernidad", es una forma de racionalidad insuficiente para poner límites a la racionalidad instrumental.

F: Tú no puedes responder a la racionalidad instrumental solo con la acción comunicativa, que es procedimental y que carece de contenidos. Tiene que ser una racionalidad diferente. No puede ser solo comunicativa, sino que tiene que ser de contenido.

E: Comparto tu crítica que el suicidio colectivo es posible como un consenso de racionalidad comunicativa, puesto que es procedimental y carece de un principio. ¿Cómo podría criticarse si es un consenso así alcanzado?

F: O Appel que siempre habla del escéptico y del suicida y ahí funcionaría esa lógica. El escéptico cree puede despertar (convencer) al suicida, ¿Pero cómo va a despertarlo el escéptico? La Alemania nazi estaba en manos de suicidas ¿Cómo podrías haberlos despertados mediante la racionalidad comunicativa?

E: Recuerdo que en tu infancia conociste el caso de un comandante alemán que estando rodeado por las tropas soviéticas se rindió con sus hombres en vez de seguir luchando hasta la muerte, contrariando las órdenes de Hitler de luchar hasta la muerte.

F: Era vecino nuestro, lo conocí personalmente. Después de la guerra hablé una vez con él y me dijo que rechazó ser suicida. Estas situaciones no se pueden resolver en términos de una ética de la comunicación.

Cristianismo y modernidad

E: Quisiera preguntarte sobre la relación entre cristianismo y modernidad. Algunos elementos del Antiguo Testamento podrían ser relacionados con la modernidad. El primero es la existencia de un dios todopoderoso y omnisciente.

F: En el Antiguo Testamento no se habla de su omnisciencia aunque en el catolicismo tradicional lo ha sido leído así. En el Antiguo Testamento no aparece un dios metafísico, pero el cristianismo sí lo tiene. Y ese es el problema de la modernidad que en un sentido muy fuerte es producto del cristianismo, de la transformación del pensamiento griego por la irrupción del pensamiento cristianismo. Sobre la fuerte base del pensamiento griego, aparece la metafísica que subyace a la modernidad: un dios metafísico. Esta no es una conceptualización de Yahvé que poseyera esta característica, sino que aparece en la Edad Media. El cristianismo produce la modernidad de una manera no intencional, posteriormente esta entra en conflicto con el cristianismo. Lo mismo puede decirse del ateísmo moderno que como fenómeno masivo también es producto del cristianismo. El cristianismo desemboca en un pensamiento que funda la

modernidad, pero cuando esta se desarrolla se vuelve contra del cristianismo, en contra de la ortodoxia cristiana que se ha formado sobre la base del pensamiento griego. El cristianismo proviene de los judíos, pero cuando toma como base al pensamiento griego desemboca en pensamientos que fundan la modernidad, una modernidad que se vuelca en contra del cristianismo.

E: Tú conoces la anécdota de la conversación de Napoleón con Laplace el gran sucesor de Newton a quien le pregunta qué lugar atribuye a Dios en su cosmología. Laplace le contesta: "Sire, en mi sistema Dios es una hipótesis innecesaria".

F: Pero no es así, para él no era una hipótesis innecesaria. Laplace inventó la figura de un demonio que sabe todo, y no se da cuenta que sigue pensando en Dios. Pero ahora dice como supuesto de su teoría, que es un dios, si quieres, que ya se ha hecho completamente humano. Sin embargo, ahí está el demonio de Laplace que sabe todo y por lo tanto sabe lo que va pasar en un millón de años. Es una simple transformación del dios metafísico de la Edad Media. Laplace mostraba que no entendió, y tampoco Napoleón, por supuesto.

E: Hay un segundo elemento que se ha sido destacado por algunos autores y que es la idea que ya aparece en Génesis de la separación entre Dios y lo creado, pero no solo eso sino que además la separación entre el hombre y la naturaleza y la idea de que el hombre es el rey de la naturaleza. Algunos autores han visto en este mito religioso la creencia que está a la base de la separación moderna del hombre y la naturaleza, y la idea que el hombre es el rey de ella.

F: Pero se olvida que hay dos cuentos de la creación. Uno es este, y el otro es donde el hombre es jardinero de un jardín. Son totalmente diferentes. Es muy curioso que los judíos hayan mantenidos los dos que se contradicen. Occidente sólo ve el primero pero no ve el segundo.

E: Incluso en una encíclica de Juan Pablo II vuelve a la idea que Dios ha colocado su hijo que es el hombre como rey de la naturaleza.

F: Eso no es tan claro, hay dos mitos sobre la creación que están en una tensión, para no hablar de contradicción. En una el hombre es el explotador y en el otro es el jardinero.

E: Volviendo a la pregunta sobre el cristianismo hay otro aspecto. En los textos, sobre todo de Pablo de Tarso, hay algunos párrafos -y de alguna manera también en Jesús- esa frase: si tu ojo peca sácalo, etc. Hay una dimensión que podría ser llamada represiva respecto a los sentimientos y la sexualidad. ¿Cómo se articula eso con la dimensión emancipadora?

F: Yo creo que cuando se busca el tema en Jesús es más difícil. Respecto al que mira a una mujer con deseo, eso se interpretó de dos maneras: una es que como todos lo hacen no se preocupen porque eso es normal. Jesús es muy irónico, es normal entonces. No es un pecado sino una pequeña falta. Es igual que la historia del evangelio de Juan cuando un grupo va a lapidar a la adúltera. Jesús dice que el que esté libre de pecado lance la primera piedra, y él no lo hace por tanto se incluye. Después le dice a la mujer no peques otra vez. Eso no es una actitud represiva. En los textos de Pablo es diferente -creo que ahí hay problemas-, pero me parece que tiene que ver con su pasado farisaico. Y precisamente por su pasado farisaico no condena la sexualidad, lo que se produce en el cristianismo a partir de siglo III o IV. Los fariseos eran ascetas, pero no antisexuales. Entonces, creo que Pablo pudo decir lo que dijo, pero él pone la corporeidad en el centro. Sus palabras no expresan una postura de represión de los sentimientos y la sexualidad. Hay un ascetismo judío, pero la corporeidad está en el centro y dicho ascetismo no es antisexual. A veces, hay formulaciones que parecen más extremas de lo que es posible en el judaísmo, pero a mí estas no me afectan. Si lo quiere decir así yo digo, te equivocaste; no tengo por qué preocuparme.

E: En el cristianismo tradicional, como dices, a partir del siglo IV se desarrolla una actitud de fobia hacia el sexo.

F: Yo no veo que eso esté en Pablo de Tarso.

E: Me parece que ese tipo de fobia se relaciona directamente con tendencias autoritarias. Quienes asumen esta postura, de cierto modo, legitiman su autoritarismo social, a través de la idea que ellos son ascetas que han renunciado a la sexualidad. Y de ahí viene la idea del puro. Tú tienes derecho a mandar, pues mandas sobre tu sexualidad y tus sentimientos. Es una combinación perversa, en ese sentido me preocupa desde ese punto de vista, no tanto de la historia de la sexualidad, sino del punto de vista político por lo que esto implica.

F: Yo no preocupo mucho si lo ha dicho Pablo de Tarso. Además no se sabe si realmente escribió esos textos. Podrían haber sido introducidos posteriormente, porque el cristianismo tomó un giro antisexual y antisensual. Pero, su afirmación del cuerpo no puede ser sino suya, pues eso es lo que todos quieren quitarle.

E: En el caso de Agustín de Hipona hay un fuerte rechazo de la sexualidad. Es el mismo autor que escribe justificando el genocidio de los arrianos y de los donatistas, o sea hay una conexión, entre sexofobia y el pensamiento autoritario.

F: No hay ninguna duda, que el autoritarismo es antisexual.

E: En ese sentido me preocupaba.

F: Tú ves que las tentaciones de Jesús no tienen nada que ver con lo sexual, pero las de San Antonio son puramente sexuales. Ahí se expresa el cambio radical del cristianismo. Las tentaciones de Jesús son simpáticas y uno podría tentarse. Son algo que hay que resistir. Pero, cuando vienen las tentaciones de San Antonio, por qué resistirse, si tú no quieres dila a la niña que no.

E. Posteriormente, hay una tendencia a identificar la sexualidad con el mal, lo cual es aún más complicado.

F: Entonces es la entrada al infierno.

La concepción del comunismo de Marx

J: Respecto a Marx en diversos textos tuyos sobre todo en *La maldición que pesa sobre la ley* hay una crítica a la concepción del comunismo de Marx, muy similar a la crítica que haces a las distintas filosofías políticas modernas en la *Crítica de la razón utópica*. Desde ese punto de vista se podría demostrar a Marx como un pensador emancipatorio pero utópico. No tiene conciencia que propone un modelo de sociedad que es irrealizable.

F: Yo creo que es así. Esta es la única crítica seria que puede hacerse a Marx. Por tanto, hay que repensar eso. Su visión del comunismo es fantástica, yo la encuentro grandiosa. Esta puede ser algo así como un concepto regulador, pero no una meta. Y hay que ver hasta qué grado Marx lo consideraba una meta. Yo tiendo a pensar que Marx deja abierto el tema, pero no niega esa visión. Creo que ese es el verdadero problema está en la idea utópica que es posible la abolición del mercado y del Estado. Esta utopía es algo que ha hecho gran daño al socialismo y es en el fondo la razón de por qué el socialismo soviético cayó. Es imposible de realizar. Si el socialismo se presenta con esta perspectiva no puede ser sino autoritario. Marx jamás hubiese aceptado esta clase de socialismo, y ahí hay una conexión entre utopía y autoritarismo.

E: Ahora entiendo mejor la crítica que haces a la concepción del marxismo del comunismo soviético en la *Crítica de razón utópica*.

F: Tengo siempre presente eso, y con ello se pierde toda posibilidad de una democracia participativa. Todo tiene que ponerse en relación con esta ilusión que una gran burocracia va a realizar. Y se trata de una burocracia que no acepta ningún tipo de cuestionamiento.

E: Al final esta se convierte en la ideología de dominación del partido, que es el único que conoce las leyes de la historia que van a llevar al comunismo. Eso es el leninismo.

F: Y por eso fracasó.

E: Ahora entiendo la conexión interna entre autoritarismo y esa idea de comunismo realizable que ellos tenían. Me llama la atención que en ese antiguo libro tuyo *Economía y revolución* de 1967 ya haces una crítica a Marx por proponer una utopía irrealizable: la democracia directa.

F: Sí, eso ya lo tenía presente desde el comienzo, eso es muy claro. Yo llegué a esas discusiones desde la discusión sobre la teoría económica neoclásica, que tiene la misma ilusión.

J: Supongo por su concepción del mercado, que sería otro paraíso en la tierra.

F: Así es, por su concepción del mercado perfecto. Proviene de la misma incapacidad de ver la *conditio humana*, y eso es característico del siglo XIX. En el curso del siglo XX se hace obvio que no es posible. Todavía los neoliberales siguen en lo mismo, y por eso creo que va a terminar como la Unión Soviética, pero ojalá que no peor.

E: Que no nos arrastren a todos, pero nos están arrastrando.

F: Pero, ellos van hacia eso mismo y son autoritarios. El vaciamiento de la democracia transforma a la democracia en un sistema completamente autoritario.

E: Eso se vuelve una necesidad de la mantención del mercado.

F: Sin eso no podrían mantener su política frente al mercado

J: ¿Estarías de acuerdo que el neoliberalismo se ha convertido en un fundamentalismo?

F: Evidentemente.

E: Porque ha tomado las estructuras de pensamiento del estalinismo. Tú escribiste un artículo sobre las coincidencias en la manera de argumentar de los neoliberales con el estalinismo. En una conversación, hace varios años, me decías que veías el neoliberalismo como un jacobinismo de derecha, y también el estalinismo era un jacobinismo.

F: Tienen en común sus tesis básicas. Fíjate bien, me di cuenta que el fiscal de las condenas de los tribunales estalinista de los años treinta, que condenó a Bujarin, y muchos otros era lockeano. Si sustituyes la propiedad privada por la estatal y el discurso funciona perfectamente.

E: El que se opone es enemigo de la sociedad, en ambos casos.

F: La argumentación funciona igual. Y esto vale para muchas cosas.

E: Y después se transforma en el cáncer del marxismo, como lo mostraste.

F: El rol que tienen las tasas de crecimiento es un invento soviético. Keynes no las conoce. Aparecen en el discurso soviético de 1939 y 1940. Y hoy seguimos con la misma idolatría de las tasas de crecimiento, fundadas por el estalinismo.

J: El tema aparece también en Ludwig Erhard que habla de la importancia de las tasas de crecimiento.

F: Después de la Segunda Guerra Mundial se generalizó el pensamiento de las tasas de crecimiento, y ahí todo se empezó a someter a dichas tasas.

E: Es paradójal que Hayek casi no habla de tasas de crecimiento, no recuerdo que aparezca en sus textos.

F: Hayek todavía no. Sigue pensando al modo anterior.

Sobre el concepto de economía

J: Hay tres preguntas puntuales que creo interesantes. La primera tiene que ver con el concepto de economía. Tú observabas que se había reducido y vulgarizado dicho concepto. Y ahí recordé las críticas de Polanyi a los neoclásicos, incluyendo a Mises. La crítica básica es que: ustedes han reducido el concepto de economía sólo a los estudios de los mercados, dejando afuera el problema de reproducción de la vida.

F: Este cambio se hizo a finales del siglo XIX. Para Adam Smith, Ricardo y Marx, la economía es el lugar de la producción de los bienes para vivir, en el sentido de valores de uso, también ciertos servicios por supuesto, pero su objeto es la producción de los productos necesarios para vivir para toda la gente. Actualmente no es así. A fines del siglo XIX hicieron el cambio y se centraron en las decisiones sobre bienes escasos. Max Weber comparte plenamente esto. Se paga para una misa de difunto, pues es un acto económico. Lo económico pierde toda vinculación con la vida humana, sencillamente es algo que se calcula en dinero y donde hay precios de entrada, etc.; y eso es lo vigente actualmente. Pero en el lenguaje popular se mantiene la concepción anterior de la economía. También en el lenguaje teórico, pero no en el de los economistas profesionales que han olvidado lo que es la economía. Ellos son encargados de ganar dinero y más todavía los administradores de empresa; ganar dinero y no asegurar que la gente tenga cómo vivir.

E: Eso se produce en América Latina y se expresa en el cambio de denominación de las facultades de economía. Varias de ellas se llaman Facultades de Economía y Negocios.

F: Les molesta que pudieran ser un lugar para estudiar la reproducción de la vida humana, y piensan que los negocios son la economía.

E: Entonces tú estarías de acuerdo que los neoclásicos y los neoliberales, a diferencia de la economía clásica, pretenden autonomizar la economía que se entendía que estaba inserta o incrustada en la sociedad, como decía Polanyi.

F: La economía fue fundada por dos moralistas William Petty y Adam Smith que hacen filosofía de la moral y después teoría económica. Hoy es muy raro que en una universidad la economía sea parte de las ciencias sociales. Los economistas no quieren que la economía sea considerada una ciencia social; quieren ser considerados ciencia dura, como ellos se imaginan que son las ciencias físicas. Los físicos están totalmente equivocados al pensar que lo que hacen ellos es ciencia dura. Estas son ciencias interpretativas.

E: Pretenden que la economía es un sistema completamente autónomo.

F: Ellos no hablan de relaciones sociales, como si el intercambio no fuera una relación social.

E: Creen que existen unas leyes de la economía que rigen independiente de todas las condiciones sociales históricas. Necesitan pensar de esta manera abstracta para concebir al hombre de esta manera.

F: Es lo que llaman el *homo oeconomicus* que no tiene nada que ver con la economía, sino sólo con el cálculo. Ellos calculan su dinero, por eso es *Homo Oeconomicus*.

E: Uno de los puntos que tocamos anteriormente es que se podría decir que la imagen de comunismo de Marx debe mucho al imaginario anarquista.

F: Nace como imaginario anarquista y Marx lo transforma en imaginario socialista. El anarquismo y el socialismo como visiones de mundo no son tan diferentes. Pero, en cuanto a la visión de la política son muy diferentes. En la línea de lo que era el imperio mesiánico de dios, ambas concepciones son transformaciones que se producen en la historia occidental. El inicio del pensamiento utópico está en Platón situado en la *polis*. Esta es una imaginación utópica muy diferente, sin institución.

E: En *Crítica de la razón utópica*, dices que el imaginario anarquista es la idea de un grupo humano, una comunidad, que puede vivir sin Estado, sin mercado, sin ningún tipo de institucionalidad, ni matrimonio.

F: Esta es la utopía de los anarquistas: eliminación del matrimonio, del Estado, del mercado y de Dios. Sin Estado no hay dios, es una imaginación.

E: Ahora bien, de todas maneras, como decías en ese libro, dadas las circunstancias de la lucha contra las instituciones, la postura anarquista siempre reaparece como tendencia, como actitud crítica.

F: Aparece constantemente y sin esta referencia no se pueden pensar las instituciones, porque la institución es algo como una muleta. No se puede vivir directamente, se camina con muletas, no se puede prescindir de ellas. Y entonces surgen las imaginaciones de las sociedades sin instituciones, sin muletas.

E: En varios países latinoamericanos hay pequeños movimientos anarquistas, pero crecientemente, especialmente en los jóvenes, se constata una actitud de malestar y rechazo de las instituciones no sólo el Estado, sino todo tipo de instituciones: el mercado, la justicia, el derecho, etc. Las perciben como instituciones represivas e instrumentos de las minorías de poder. Es una manera de entender la libertad en oposición las instituciones.

F: Creo que hay que vivir con eso y recuperar la libertad que se pueda, pues con instituciones la libertad plena no es posible.

E: Y en ese sentido ¿Dirías que la libertad está siempre condicionada por las instituciones?

F: De acuerdo, siempre está condicionada por las instituciones. Son la muleta, son algo imperfecto pero necesario. Los que ostentan el poder quieren hacer de este el verdadero reino de Dios y creen que Dios habla cuando habla el poder. Le han imputado a Pablo de Tarso la idea de que todo poder viene de Dios, pero es falso, la traducción es falsa.

E: Pero en el absolutismo fue así, el que elaboró una doctrina basada en ese principio.

F: Pero lo que les gusta de Pablo de Tarso es lo que no es suyo.

E: Creo que has aportado mucho al análisis crítico de las instituciones cuestionando la postura institucionalista, en sus distintas versiones, para la cual el hombre no es nada sin las instituciones. Las instituciones son las que dan vida, por ejemplo, en el caso de Hayek es el mercado.

F: Sin el mercado no somos nada.

E: Sin el mercado ni siquiera podríamos vivir.

F: Creen que el ser humano es ser humano porque existe el mercado. Este institucionalismo extremo es grotesco.

E: La otra alternativa es la que dice que el Estado es todo, el Estado o nada, como decía Mussolini.

F: Todo para el Estado o todo para el mercado, siempre es todo, todo.

La concepción moderna del hombre

E: En la entrevista que te hizo Estela Fernández, te refieres a la concepción del hombre, y ahí dices que hombre se ve como un yo que posee su cuerpo y sus capacidades.

F: Es el pensamiento de Descartes.

E: Eso quería preguntarte, si para ti hay una conexión entre la concepción del hombre definido como conciencia, no como corporeidad y el individualismo posesivo

F: Desde esta posición de Descartes hay solo un paso, no más, para decir: yo soy propietario de mi cuerpo, es decir, yo *tengo* un cuerpo. Eso se decía probablemente antes de Descartes, pero él le da un fundamento filosófico. Es esencial en la concepción de Descartes la convicción de que *yo tengo un cuerpo*, y si lo tengo no *soy* un cuerpo. El yo es el que *tiene* cuerpo. Y se pasa, entonces, a la relación de propiedad; soy propietario de mi cuerpo, como lo soy de cosas. Yo tengo derechos de propiedad sobre mi cuerpo, por lo tanto no debo ser intervenido en mi propiedad que es *mi* cuerpo. Para Milton Friedman el yo es un sujeto-portafolio que funciona como un computador que calcula costos y beneficios. Es mi billetera, el yo es mi billetera. La billetera es la que piensa y usa el cuerpo para llenar la billetera.

E: Y esto está en conexión con el análisis que hace Marx del fetichismo, donde el hombre se siente propietario de su cuerpo, de su tiempo de trabajo, que vende en el mercado a otro propietario, etc.

F: Efectivamente. Y tú nunca estás enfrentado contigo mismo, porque todo lo que dices de ti es siempre desde la mirada de este yo que no eres. Es una cosa muy difícil, es como una aproximación asintótica al yo.

E: Es muy diferente a la posición medieval sobre el alma y el cuerpo.

F: Es diferente, así lo pienso también. Para el pensamiento medieval *yo soy mi cuerpo*, el cuerpo que yo soy es el yo, y dentro del cuerpo hay determinadas funciones. Mi yo no es externo a mi propio cuerpo y al mundo corporal.

J: En Tomás de Aquino el hombre tiene una unidad substancial, hay una unidad del alma y del cuerpo, pero con la modernidad ya no puede haberlo.

F: Para Descartes el yo no tiene extensión, y se enfrenta al cuerpo *res extensa* como *res cogitans*, y después como propietario. Es la *res cogitans* que a la vez es propietario.

E: Y de ahí la idea de un *individuo*. Un individuo que se identifica con esta conciencia individual. Estos son principios fundantes que están muy ligados al desarrollo de las relaciones mercantiles y a todo el proceso histórico. Es como si hubiesen convertido en filosofía lo que ya era una forma de vida. Pienso también en Hobbes que concibe al hombre como un ser mecánico.

F: Pero siempre hay un yo que está afuera como el conductor de un automóvil.

E: Dice Hobbes que este yo es el que calcula los medios para poder realizar los deseos, es un calculador, un verdadero aparato calculador.

F: Sí, él maneja pero no tiene cuerpo. Maneja el cuerpo, calcula cómo lo va a manejar.

J: ¿Ves tú como Roig que hay una relación entre esta manera de ver al individuo dividido consigo mismo, una parte dominante y otra dominado, con una idea de Europa y el mundo? Roig decía que el *cogito* era un yo conquistador.

F: El yo propietario es el yo que conquista. Conquista lo que se transforma en su propiedad, conquista para incorporarlo a su propiedad. Y lo que no se puede hacer por el mercado se hace militarmente. ¿Sino cómo podrían los ingleses haberse adueñado de la India, donde no había un mercado? Y entonces tienen que conquistarlos y lo transforman en su propiedad.

E: En el caso español hay una mística de la conquista, según la cual el conquistador avasalla estas tierras para incorporarlas al imperio del rey, evangelizar a los nativos y para convertirse en un gran propietario. Es la lógica de la modernidad.

F: Claro, es la conquista que no termina nunca. Los españoles la hacen para la gloria de Dios, y esta no termina nunca. Nunca la conquista es suficiente. Y de esa gloria de Dios la hacen su propiedad, son propietarios de ella.

Sobre la concepción del hombre

E: Esto se expresa en el imaginario de Hobbes que dice que la felicidad consiste en la acumulación incesante de bienes y de poder, parece que está definiendo al hombre moderno. Has caracterizado la globalización como una nueva conquista del mundo, una nueva apropiación del mundo, que es infinita. Pareciera que el sistema requiere una cierta antropología, el individualismo posesivo, que se reproduce en la vida real.

F: En la academia tratan de convencerte que eres propietario y sólo eres en la medida que eres propietario. Si tú no eres propietario no eres verdaderamente un ser humano. Si no eres propietario sólo pareces humano. Eres más hombre en cuanto más propiedad tienes.

E: Y de ahí viene una cuestionable ética del trabajo que dice que la dignidad humana depende del trabajo, si tú no tienes trabajo no tienes dignidad.

F: O eres propietario de bienes que te dan renta y no necesitas trabajar, o bien tienes que conseguir esa dignidad luchando en el mercado con los otros para tener pan, y no tener pan es no tener dignidad.

E: Es una ética del trabajo tremenda en un mundo que se hace cada vez más precario y en que aumentan los desempleados. La mantención de esa ética produce un efecto de destrucción simbólica y psicológica. El cesante siente que ha perdido su condición humana, que se ha degradado absolutamente.

F: No es por la ética que se ha degradado, sino por el hecho de estar desempleado.

J: Esto está acompañado de representaciones que hacen miserable la situación del asalariado y del desempleado. Esto confirma esta idea que la mayor humanidad es la mayor propiedad. Recuerdo esa frase de Marx que citabas y que proviene de Shakespeare: "Yo soy mi dinero, yo tengo el poder que me da mi dinero, tengo las cualidades que me da mi dinero"

F: Soy veloz como un caballo porque *tengo* un caballo. Quien no lo tiene no tiene esa velocidad.

E: Me apropio simbólicamente de las cualidades de lo que puedo comprar. Sin embargo, para muchos, incluso gente de filosofía, la antropología es una cosa del pasado, como lo es reflexionar sobre el hombre.

F: Es absurdo. Lo único que logran es tener una antropología primitiva.

E: Incluso eso está en el propio Heidegger, cuando dice que su discurso no es humanista porque lo que importa no es el ser humano, lo que importa es el ser. Como si el hombre no fuera nada si no se conecta con el ser.

Democracia

E: Respecto al concepto de democracia esta parece tener un doble carácter, dos caras al mismo tiempo. Por una parte es un régimen político que supone una diferencia básica

entre gobernantes y gobernados, supone un Estado, supone un gobierno y por tanto un sistema de dominación. Pero por otra parte es autogobierno, es soberanía popular, entonces, el problema es cómo estas dos partes o dimensiones se pueden articular. Para los conservadores la segunda dimensión no existe, por ejemplo Schumpeter, Mosca. Nunca será autogobierno, siempre el gobierno reside en una clase política, dice Mosca. Y la democracia no es más que un modo de elegir a quienes nos van a gobernar, dentro de esa clase política, dentro de esa minoría. Y por otra parte, está el otro extremo de los que piensan que es posible la democracia directa, y por lo tanto suprimir la dimensión institucional. La teoría democrática está entre estos dos extremos.

F: Claro, aparece la anarquía, todo eso. Tú ves eso en los indignados, ellos dicen que los representantes no los representan, sino que representan a un soberano que no es el pueblo. En Schumpeter hay un soberano, pero es el capital. Y en el caso de la Unión Soviética era la burocracia, la cual era el soberano y no el pueblo. En los indignados hay una reivindicación de la soberanía popular, por lo tanto, los que elegimos como nuestros representantes tienen que representarnos a nosotros frente a los que pretenden ser los soberanos. Y entonces surge una perspectiva de una transformación económica, en el sentido en que funcione la economía para la gente, y no para el capital. Ahí aparece una democracia diferente que necesita participación.

E: Los indignados de Wall Street se dan cuenta claramente que 1% usa todo su poder para apropiarse de los políticos, para controlar todo el sistema.

F: Como dice Merkel la democracia tiene que estar conforme al mercado.

E: Pero es una manera encubierta de decir que se es partidario de un sistema oligárquico, en el cual una minoría gobierna de modo permanente. Eso ha dejado de ser democracia.

F: Entonces prefieren no pensar más en la democracia, y no discutir con esta gente como los indignados que piden que los que eligen como representantes los representen a ellos y no que representen el mercado, a los poderes que nacen del mercado.

E: Ahí se produce un tercer elemento que es la identificación con el orden de la minoría de poder. Quien se opone a esa minoría está contra el orden, está por el caos, etc.

F: Hay un problema del orden. Pero este orden no puede ser asegurado por los poderes que nacen del mercado, esos no son el orden. Y lo que ellos pretenden que es un orden es un desorden del mercado, sería un caos que se ordena a sí mismo. Y realmente no son más que eso. Hay que asegurar un orden por la representación del soberano popular por sus representantes elegidos.

E: Es el caso de Islandia.

F: Ellos mandaron a los banqueros a la cárcel por fraude. Tendrían que haberlo hecho también por intento de asesinato.

E: Ahí se ve que cuando se producen estas situaciones de conflicto viene la amenaza del golpe.

F: En seguida.

E: Los vascos y catalanes, perjudicados por los políticos del centro del país, que los han llevado a esta crisis quieren irse de España. Pero el ejército español dijo públicamente que ellos van a asegurar la unidad de España. Están amenazando directamente con un golpe. Pues también la soberanía de los pueblos consiste en poder irse si estás mal en esa asociación. Es lo que dicen los catalanes: hemos sido dominados por el centro, por Madrid, y esto nos ha llevado a esta crisis.

F: Es cierto. Ahí está este problema de la democracia que hay que enfocar: quién es el soberano y quiénes pretenden serlo. La política, actualmente, crea un soberano contra la soberanía popular y este se vende. Por ejemplo, en Alemania el candidato a la cancillería de la social democracia que en el período de Schröder fue ministro de finanzas, en estos cuatro años que ha ejercido Merkel, ha sido financiado grotescamente por la banca, le pagaron por conferencias 35 mil dólares.

E: Eso es corrupción.

F: Es completamente una compra. Nadie habla que es una compra pero sí se escandalizan, etc., pero con mucho cuidado, nadie dice que es corrupción. Lo apoyan pero frente al pueblo está liquidado, no va a tener votos, pero los que critican lo hacen también. Hay que hablar ahora de la corrupción porque en este caso es muy obvia, pero hay casos donde es mucho más indirecta. Hay que decir que no deja de ser corrupción el caso de este político porque es legal. Se dice que si es legal puede hacer esto, pero igual es un corrupto. Que sea legal implica la corrupción de la propia legalidad. Son corruptos los que hacen las leyes que son estos mismos que se venden.

E: Algunos transgreden la ley de manera obvia como un ministro de la Merkel que copió su tesis de doctorado y tuvo que renunciar. Se dijo entonces que era un inmoral. Pero no el otro político al que te referiste. No es legal copiar entera una tesis para conseguir el doctorado. El otro político se divide: cuando hace conferencias aparece como un propietario de su conocimiento que vende al mercado y el cual no tiene nada que ver con el cargo político que ostenta.

F: Entonces la ley lo protege.

E: Legítima toda la corrupción que hizo. Es la misma argumentación que haces acá. Estoy de acuerdo contigo que una democracia que no es capaz de intervenir el mercado, para poder crear condiciones básicas para asegurar la vida de todos, es una democracia vaciada que ha perdido la conexión con los ciudadanos.

F: Ha perdido la base de legitimación por el soberano popular, el cual tiene que callarse, hay que obligarlo a callarse.

E: La pregunta es si es posible que una democracia meramente representativa no se corrompa a corto andar. Esto lo estamos viendo en muchos países. El caso de España es paradigmático. Sobre esto habla Evo Morales cuando dice: hay que mandar,

obedeciendo. La soberanía popular requiere ejercerse permanentemente como vigilancia sobre los representantes.

Democracia y ética

F: Sobre esto hay que discutir. Ahí hay un problema de ética. La democracia necesita un fondo ético.

E: En varios países latinoamericanos, en el período de transición a la democracia, se dijo que la democracia es totalmente neutral a toda temática ética.

F: Es absurdo, esa democracia se corrompe.

E. Es lo que ha sucedido en varios países.

F: Esta es la democracia corrupta. Sin una base ética no es posible.

E: Aquí hay un tema que tiene que ver con la idea de la modernidad. No comparto la postura de Habermas que dice que lo que caracteriza a la modernidad es la autonomía de las formas de acción social, o subsistemas, por tanto, autonomía de la política, de la economía, de la tecnología, etc.

F: Creo que eso es inaceptable.

E: Me parece que es una ideología. En realidad, históricamente, ni la política ha sido completamente autónoma ni lo ha sido el mercado.

F: Estos espacios no son autónomos, se penetran.

E: Una de las razones por las cuales fui haciéndome más crítico respecto de Habermas es esta teoría de la autonomía de los subsistemas. Es una concepción que sin proponérselo justifica todo ello. Se dice que no podríamos pedirles a los políticos que actúen éticamente porque se dice que una cosa es la ética individual y otra es la política, etc. Es la idea de un subsistema autónomo que tiene sus propias condiciones.

F: Es una concepción idiota de lo que es la ética. La ética sería algo barato, algo prescindible que es bueno que la haya solo en determinados espacios, como si no fuera sustancial.

E: Por ejemplo, los estudiantes de Harvard, después de la crisis de 2008, se reunieron con sus profesores para pedirles que introdujeran cursos de ética. Yo me hacía la pregunta ¿Qué es lo que están entendiendo por ética? Al parecer, creen que lo que han aprendido de teoría neoclásica y neoliberalismo no contiene una concepción ética, que son conocimientos puramente neutrales. Y ahora quieren traer la ética desde afuera.

F: Pero el mercado es ética

E: Es un tipo de ética.

F: Es una negación de otras éticas, que consideran peligrosas.

E: Recuerdo que en una universidad privada donde trabajaba, sucedió que en un curso de administración el profesor dijo: Si aumenta la oferta de trabajadores, hay que bajar los salarios. Un alumno levantó la mano -y dijo- yo soy pequeño empresario y si hiciera lo que usted dice, no podría dormir tranquilo. Se produjo un gran debate en el curso. El profesor argumentaba que de acuerdo a las leyes económicas tenía que bajar los salarios para aumentar su ganancia, aprovechando las posibilidades del mercado para ser un empresario eficiente. Y eso tiene relación con el tema que planteaste, una teoría económica, el neoliberalismo, hace posible el salario cero.

F: No piensan que es posible. Pero es un ideal, el ideal del salario cero.

E: Ese sería “el salario de la esclavitud” que es el gasto mínimo necesario para que la persona siga trabajando. Es como el campo de concentración, o como los campesinos asalariados del noreste brasilero cuyo salario diario era equivalente a un kilo de harina. Justo la cantidad para que la persona pueda seguir viva y trabajando.

Modernidad

E: Respecto al tema de la modernidad sobre el que hay tanto debate. Por ejemplo, Castoriadis y otros autores diferencian entre dos dimensiones o lógicas de la modernidad. La primera de racionalización y dominación, y la otra de carácter emancipatorio. Y se producen conflictos entre ellas. Hay la idea de potenciar la dimensión emancipatoria respecto a la otra, entendiendo que la primera es necesaria. Recuerdo una carta de Marx de su etapa de madurez que tiene que ver con este tema. Respondiendo a alguien que le había preguntado, si podría decirle de manera breve, y precisa cuál es el socialismo que proponía. Marx le responde: "Es la *realización* de los principios de la Revolución Francesa".

F: Claro, no podía dar un programa de gobierno.

E: ¿Te parece a ti que esto corresponde a la dimensión emancipatoria de la modernidad?

F: En la modernidad, por un lado, hay la racionalización y, por otro, las tendencias de emancipación. Pero quizás haya esto en toda la historia de la humanidad. Anteriormente, hubo procesos de racionalización, pero no como un proyecto social. Es difícil definir la modernidad sobre todo si dices que se inicia en el siglo XVI, con la conquista de América y la Reforma. No me atrevo a definir la modernidad. Además hay cosas que no se pueden definir, porque el concepto es una cárcel. Se encierra todo en un concepto. Lo que puedes conceptualizar como modernidad son elementos que surgen de la modernidad y que están cambiando, incluso que desaparecen. La modernidad no es eso. Por ejemplo, la modernidad está muy vinculada al surgimiento de los individuos, al desarrollo de los mismos. Puedes decir también algo que es evidente, pero para muchos no lo es, que en la modernidad Dios se hace hombre. Todo lo divino ahora es humano. El cristianismo ha hablado que Dios se hizo hombre pero evitó las consecuencias, porque era solo un hombre que se hizo Dios. Esa es el debate a partir del siglo III y IV que Dios es un solo hombre. Pero con la modernidad todos lo

son. Aparece una enorme energía. Eso también lo puedes tomar como modernidad. Prometeo deja de ser el titán, el Dios titán, nace en el Cáucaso y empieza a moverse. Y Goethe cuando escribe su obra dice: "Yo soy Prometeo". Ya Descartes introduce un Dios, un determinado Dios, el cual es el sujeto y lo encuentra en el *cogito*. Este es Dios. Es lo que a mí más me convence, es que esto libera una enorme energía. Se dice que es una racionalización, pero de dónde viene esta racionalización. Dios se hace humano y eso disuelve al cristianismo. Empieza ahí pero va en contra del cristianismo, para el cristianismo sólo hay un hombre que es Dios.

E: En tus textos hay un énfasis muy fuerte en los aspectos negativos de la modernidad, la idea de modernidad *in extremis*, la identificación como fenómenos modernos de una serie de fenómenos destructivos de distinto tipo, la filosofía de Nietzsche, el nazismo incluido. Y por otra parte, dices que hay que superar la modernidad, pero mantener el racionalismo. ¿No crees que para un lector debe ser difícil entender eso? Por otra parte, también tienes razón, tiene poco sentido intentar definir la modernidad

F: Yo no la definiría conceptualmente. Se puede definir sólo objetos limitados, no un conjunto. No es accesible a ser definido. Hay que vivir con eso, no se puede definir. Incluso la modernidad se expresa míticamente, y es una expresión mítica la afirmación que Dios se hizo humano, eso se puede hacer, pero yo no trataría de definirla.

E: Hay un esfuerzo de varios autores por definirla.

F: Y nunca es suficiente y siempre hay otra cosa. La modernidad no es algo definido porque lo definido es algo limitado.

E: Hay otro problema, la teoría de la definición de Aristóteles suponía un mundo de entes fijos que no estaban transformándose radicalmente.

F: Solo se transformaban en un sentido limitado.

E: No es un mundo abierto.

F: La modernidad es un mundo que se abre y ya no se puede definir.

E: Se podría pensar que la superación de la modernidad sólo es posible potenciando sus aspectos emancipatorios, que podrían minimizar todo el peso que tienen los otros aspectos que tú has criticado.

F: No me parece que se pueda superar la modernidad, no veo hacia dónde. Si yo tomo la modernidad en este sentido se requiere una reformulación de ella. Eso sí. Se trata de ir más allá de la modernidad tal como la tenemos, pero no una posmodernidad. Es muy difícil precisar siquiera cómo se va a contextualizar esto. Pero es evidente la necesidad de un replanteo. De eso no tengo dudas.

E: No se trata de intentar dejarla atrás, sino replantearla. Y en ese sentido, sería la búsqueda del hilo de Ariadna para salir de la crisis de la modernidad.

F: Salir para volver a entrar de otra manera.

La relevancia de los mitos

E: Volviendo a la antropología. Diversos análisis tuyos han destacado la importancia de los mitos, griegos, judíos, los mitos de la modernidad, el mito del mercado perfecto y otros. ¿Dirías tú que el hombre necesita crear mitos para poder orientarse en la realidad?

F: Vivimos míticamente. Es curiosa esta idea que podamos abolir los mitos. Se quiere abolir todo. El mundo es mítico, eso lo muestra toda la historia. No tenemos razón para decir que mañana no lo será. Hemos descubierto que toda la modernidad está llena de mitos, mitos positivos, mitos negativos. Lo mítico no es de por sí mismo negativo. Por ejemplo, los grandes mitos de liberación, los de la Revolución Francesa: igualdad, libertad y fraternidad. Eso es un mito de una sociedad, por qué vamos a renunciar a ello. Hay quienes quieren abolir el mercado, el Estado, el matrimonio, quieren abolir los mitos, las ideologías, las utopías. Siempre hay personas que quieren abolir y muchos que los siguen. No obstante, seguimos viviendo con todo lo que se ha querido

abolir, todo ello sigue presente. ¿Por qué volver a insistir en estos propósitos de abolir?
Abolir la dialéctica o abolir la no dialéctica.

E: ¿Es un prejuicio racionalista querer transitar del mito a la razón?

F: Así es. En vez de mitos debería estar la razón, un tránsito no se sabe a qué razón. Pero, la razón misma tiene una base mítica. Si le quitas los mitos no queda nada.

E: Sin mitos la razón no puede pensar el mundo.

F: No quiero discutir eso, pero debemos aceptar eso, dadas las ideologías que dicen que ya no hay ideologías, pero esas son ideologías.

E: O se dice, que no hay ideologías porque se quieren eliminar las ideologías de cambio social, para instaurar las conservadoras y reaccionarias. Eso es Lyotard, nunca dice que el neoliberalismo es un gran relato aunque lo es.

F: Entonces, se han abolido los grandes relatos, y se impuso un gran relato. Se dice que no hay grandes relatos, pero se trata de un racionalismo absurdo que quiere abolir todo y al final todo sigue existiendo. Movámonos dentro de lo que estamos.

E: Y reconozcamos que necesitamos mitos. *Crítica de la razón mítica*, el título de tu libro es una expresión muy fuerte.

F: Por eso pongo razón mítica, y no estoy de acuerdo que se diga: razón o mito.

E: Esta postura surgió de la filosofía. Desde el siglo XIX se dice que la filosofía surgió como superación de los mitos.

F: Pero Platón crea grandes mitos, el mito de la caverna y muchos otros. Es un gran creador de mitos.

E: Entre ellos es del demiurgo.

F: Uno se da cuenta que esos mitos sirven. El mito de la caverna aparece después en Pablo de Tarso, en otros autores y siempre transformado, hasta Marx trabaja con él. ¿Entonces para qué buscar abolirlo?

E: Es la idea que el mito es una ilusión, una suerte de engaño, un pensamiento incompleto. Es también el racionalismo de Hegel que quiere convertir todo en filosofía conceptual, aunque él mismo creó un gran mito, la Razón en la historia.

F: ¿Cómo tendría que transformar los conceptos para poder decir todo en conceptos? Ya no serían conceptos.

E: Vuelve a esa idea de manera recurrente, reducir todo a conceptos. Posteriormente, surgen las formas más radicales que exigen convertirlos en conceptos cuantificables que puedan funcionar dentro de un lenguaje científico, etc. El cientifismo está unido a esto.

F: Y allí está prohibido pensar. Sólo puedes dar información, combinar información. Pero, pensar ya está prohibido.

E: ¿Tú lo ves como la presencia en la condición humana de la necesidad de lo imaginario, como dicen algunos autores?

F: Es evidente, sin un imaginario no se podría tener mitos. No es una necesidad, somos imaginarios. Como si fuera una necesidad que a veces no se cumple. El imaginario puede ser tratado mal, como lo hacen los positivistas. Pero, de todas maneras lo tienen que considerar. No se puede renunciar a ello.

E: Tu visión del hombre se aleja de una visión materialista, en el sentido limitado de la palabra.

F: No sé, esa palabra materialista es muy difícil.

E: Como la usó la izquierda mucho tiempo.

F: Ahí tenía mucho sentido, porque se refería a un materialismo metafísico y ahí yo no tengo nada que ver. Pero el materialismo que afirma lo que es corporal, realmente a partir de la corporeidad de todas las cosas, es algo muy diferente. La palabra materialismo no transmite realmente lo que se quiere decir, solamente la gente que ya está convencida la acepta porque entiende de qué se trata, por eso yo prefiero no usar la palabra. La palabra realismo corporal, de eso se trata cuando se dice materialismo. Pero, como la palabra materialismo se ha gastado, se ha transformado en metafísica.

E: En gran medida, esto se debe a Engels que en el *Antidühring* crea una metafísica marxista con una teoría del ser.

F: En la ortodoxia marxista, esto se dio muchas veces. El materialismo es una metafísica contraria al idealismo, que tampoco me gusta. La realidad y no la *empeiría*, la *empeiría* no es real, eso sí es idealismo y frente ha esto habría que insistir que se trata de lo real.

J: Pero, han sido los llamados materialistas los que en gran medida han criticado toda forma de pensamiento mítico.

F: Porque son metafísicos, porque no hablan de la materia en sí. Hablan de metafísica de la materia, pero Marx no hace esto.

E: Se niega a discutir sobre materialismo filosófico, le parece una discusión que no tiene nada que ver con su pensamiento.

Reconstitución del pensamiento crítico

E: Tu propuesta de reconstitución del pensamiento crítico me parece convincente.

F: Esa es la base para mí, mostrar que Marx abandona la interpretación de infra y superestructura en el tomo I de *El Capital*. Y hay que hacerse la pregunta, ¿Por qué los que analizan su obra no se dan cuenta? Y eso es tan claro, es obvio. En ese libro la “superestructura” no es el espejo de la infraestructura. Y Marx ha hablado de esos

términos solo una vez en el Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*. Un libro que es muy poco leído, aunque su Prólogo lo sea. El puede en el *Capital* cambiar completamente este enfoque, porque ha llegado a otros resultados. Se sigue repitiendo la interpretación de que en *El capital* dice lo mismo que en la *Contribución*, porque a la burocracia le conviene eso. A nuestras burocracias del mercado, etc. les convence igual que a la burocracia soviética concebir la sociedad en términos de infraestructura y superestructura. Y todos ellos están contra el pensamiento mítico, porque piensan en términos de infraestructura y superestructura. Pero lo sorprendente es que ni Adorno, ni Horkheimer, ni Walter Benjamin se dan cuenta que eso no es Marx. Entonces interpretan la relación de una manera muy sofisticada y ahí es tragable.

E: ¿Dirías que se ha mantenido la vigencia de esta metáfora y se la ha convertido en teoría, en doctrina incluso, pues ya había un economicismo precedente?

F: Sí, efectivamente.

E: Este se expresa en la idea de Engels de la determinación de lo económico en última instancia. Esto era algo que parecía obvio. Y pareciera que eso es el marxismo, la teoría de la determinación en última instancia. Por lo tanto, es infraestructura de nuevo. Hay un trabajo muy importante de Mondolfo donde dice que Engels es el primer marxista que se separa de Marx.

F: Aunque él no tiene por qué repetir a Marx, pero tiende a interpretarlo. Cuando Marx habla del mundo religioso, aunque explícitamente no lo dice, se basa en Feuerbach. El hombre creó a Dios según su imagen, eso es obvio para Marx. Eso no significa una expresión metafísica: Dios no existe, no tiene nada que ver. Si el hombre crea a Dios, entonces Dios existe. El hombre lo ha creado. ¿En qué sentido, qué tipo de existencia? A Marx eso no le importa. Pero los dioses existen: los dioses del mercado, los fetiches, todo eso existe, aunque no en el sentido metafísico. Y cuando Engels discute eso lo único que le interesa es decir que Dios no existe, es decir, hace de esto una tesis atea. En Marx el ateísmo significa que Dios ya no hace falta. Cuando creemos una sociedad

libre, -después nos dimos cuenta que no se puede hacer eso-, pero si lográramos hacer eso, entonces la gente se va olvidar de Dios porque ya no necesita esta figura, y no van a crear a Dios según su imagen. Eso está muy bien, yo no veo por qué alguien se va a enojar de esto, incluso si es alguien que cree en Dios, ¿Por qué se va a enojar? Él no ha visto a Dios y no sabe que el hombre crea a Dios según su imagen. Y cuando crea a Dios según su imagen, añade: este Dios existe en un sentido metafísico. No tiene por qué enojarse de que el otro no extraiga esa conclusión. Pero, saben que también existe el Dios de Bush, ¿Cómo que no existe?, si hizo la guerra de Irak, mató a un millón de iraquíes, ¿No existe acaso un Dios que hace eso? Pero, es una existencia delicada, de determinada manera, pero no es metafísica.

E: Bush es quien dice que Dios no es neutral, por tanto está con nosotros.

F: Bush dice: Dios me encargó hacer esta guerra. Entonces este Dios existe, es, aunque no por sí mismo. Está ahí, si él lo ve está ahí.

E: Se ha dicho que Engels convierte el marxismo en una suerte de positivismo y trata de crear una metafísica marxista en el *Antidühring*, como tú dices un ateísmo militante.

F: Que es completamente sin sentido.

E: Una metafísica con leyes de la materia.

F: Marx no hace eso. Dice que cuando tengamos la libertad la gente se va a olvidar de Dios, por eso no nos preocupemos. Pero el rumbo que tomó el pensamiento marxista, como pensamiento ateo en el sentido metafísico, no tiene ninguna justificación. Yo no me preocupo de eso; me da lo mismo.

E: Por eso los teólogos te consideraron hereje.

F: Yo siempre cito a Buda. Le preguntaron: ¿Existe dios? Respondió: "quien dice sí se equivoca; quien dice no se equivoca también". Es la pregunta *Mu*, un koán, y que es

fantástica. Hay preguntas en las cuales ni sí ni no son respuestas correctas. No es la visión binaria. Entonces todo esto es libre.

E: Son preguntas sin respuestas posibles.

F: Toda la respuesta es esta. No hay respuesta en el sentido binario.

E: Es una de las cosas que me gusta del budismo, su intento de superar los dualismos.

F: Esto es grandioso, y es la única respuesta que encontré que tiene sentido. Un poco lo tiene la teología negativa de la Edad Media. En Buda esto es muy bien concebido.

La diversidad de pensamientos críticos

E: Tengo una pregunta. Actualmente presenciamos diversos intentos de construir pensamientos críticos desde perspectivas distintas. Por una parte, están las cosmogonías de origen precolombino, también la temática ecológica con su intento de construir su pensamiento crítico a partir de la ecología, también el discurso del género, y otras alternativas más. ¿Cómo ves esto, un pensamiento crítico que se desarrolla en su pluralidad o debería hacerse un debate para poder encontrar una forma de articulación?

F: Eso es un problema. El pensamiento que critica algo no es (necesariamente) pensamiento crítico. Hasta Popper llamó a su teoría, teoría crítica, aunque no critica a nadie.

E: Al menos en la sociedad.

F: El dice que hay que criticar, pero no hace crítica de la sociedad. El pensamiento crítico es múltiple, de eso estoy seguro. Respecto a la racionalidad formulé la tesis de "la irracionalidad de lo racionalizado", y la respuesta racional a la irracionalidad de lo racionalizado, como estructura básica del pensamiento crítico. La respuesta racional a lo racionalizado es una razón, pero no es la razón de la lógica, entonces hay que ver qué razón es. Y ahí van a surgir un montón de concepciones. Yo creo que el

pensamiento crítico presupone esta visión, lo racionalizado en el sentido de lo instrumental, que es lo irracionalidad de lo racionalizado. Y la respuesta a eso debe ser una respuesta racional, y no irracional o de pura imaginación, emocional, esa no es ninguna respuesta, sino una razón, aunque no se sepa cómo es esta razón. Se parte de la razón mítica, contiene razón mítica. La racionalización también tiene su razón mítica, y esta razón no se puede definir. La razón instrumental se puede definir, porque no es la razón en su plenitud. Es una forma esquemática, reducida, es limitada, entonces se puede definir. Pero la razón que es el punto de partida, no se puede definir.

E: Hay siempre el intento, que se da en muchos niveles, de reducir esta diversidad a un principio único.

F: Jamás. No se puede, porque es otra vez el problema que estos conjuntos complejos no se pueden definir, y entonces no se puede llegar a una posición que englobe todo. Creo que la pretensión es equivocada. Hay que criticarla, yo no lo veo así, y así se avanza, pero no se avanza al cielo, tan sólo a un próximo problema.

E: No se avanza a algo imaginario, tratar de construir el sistema de pensamiento crítico, aunque existe una pretensión de unificar todo esto. Hay personas que les inquieta la existencia de tantas críticas, y piensan que se debería tratarse de integrar todas las críticas.

F: Eso No. Marx no buscó ni trató de integrar un sistema. Ciertos marxistas lo intentaron y lo hicieron muy mal, les fue tan mal como ahora les va a los neoliberales.

E: La última pregunta. A futuro quisiera escribir una introducción a tu pensamiento. La duda que tengo, es si consideras que hay una cierta perspectiva que podría ser el núcleo de tu pensamiento, por ejemplo, la crisis civilizatoria, o el tema de la razón mítica, lo utópico o el tema de las racionalidades. La pregunta es ¿Consideras que hay una vía más adecuada o habría que combinar algunas reflexiones que has hecho, que ciertamente están relacionadas, pero son distintas? Se puede distinguir tu concepción de las racionalidades de tu concepción de la razón mítica. ¿Cuál te parece a ti que es la

vía más adecuada para hacer una presentación, hacer un puente entre las personas que quisieran entender tu pensamiento y tus obras?

F: Eso no lo sé. Yo creo que el centro es *La crítica de la razón utópica*, ahí está la diferencia. Y con eso se desarrolla lo otro, ese es el centro. Esto lo tenía muy presente en Chile cuando escribí el libro *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*, pero no lo tenía bien elaborado. Ahí está el corte. Y así, repentinamente, el comunismo como Marx lo imagina se transforma en algo completamente real porque es transcendental. No hace ningún daño sino aporta, pues es un concepto regulativo, de referencia. Sin este no se descubre lo posible. Hace falta imaginar lo imposible para poder hablar de lo posible. Eso es para mí, en general, la base de todo. Si no imaginamos lo imposible no podemos saber lo que es posible, entonces lo utópico forma parte de la razón humana. No es que algunos sean utópicos y otros realistas. No hay realismo sin utopía y quien asume esta postura que no hay utopías presenta utopías como si fueran reales, y hay que tener cuidado con esto, con los que dicen que no tienen utopía.

E: Se podría a partir de *La crítica de la razón utópica* mostrar los otros aspectos de la crítica que tú haces de la modernidad, desde ese centro.

F: Ese es el núcleo.

J: ¿Yo me hacía la pregunta, modernidad, utopía, racionalidad?

F: Esos territorios son utópicos, y desde ahí se abre el espacio de la razón mítica, y el espacio a los conceptos trascendentales, la antropología trascendental. Y de ahí la crítica a Marx, es la única crítica que encuentro sensata. Cambia el significado de muchas cosas de Marx pero no lo traiciona.

E: Y mantiene la vigencia de otros aspectos, de su crítica a la sociedad capitalista, su análisis del fetichismo de la mercancía, etc. y cuestiona, tú dirías, su ingenuidad utópica.