

# DERECHO AL HUMANISMO

Entrevista con Franz J. Hinkelammert

POR: MÓNICA PUERTA Y  
CARLOS EDUARDO CORTÉS

**D**espués de tres décadas en tierras americanas, Franz J. Hinkelammert, alemán de nacimiento, mira el mundo como un latinoamericano más. Pero lo hace con una agudeza poco común: la que brindan la experiencia y el conocimiento de casi 65 años de vida, buena parte de los cuales los ha dedicado al análisis crítico del desarrollo y de la economía de América Latina.

Asociado desde su llegada a Chile, en los años 60, con los llamados teóricos de la Dependencia, entre los cuales se encontraban pensadores como Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto y Helio Jaguaribe, Hinkelammert transita con facilidad de erudito entre la economía, la filosofía y la teología. De ahí que sea

---

\***Franz J. Hinkelammert:** Residente en Costa Rica, de origen alemán. Doctor en Economía por la Universidad Libre de Berlín. Fue profesor de la Universidad Católica de Chile, Director del Posgrado en Política Económica de la Universidad Autónoma de Honduras, y actualmente desempeña el cargo de profesor e investigador del DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) en San José, Costa Rica. *Ha publicado ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970), *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970), *La radicalización de derecha de los demócratas cristianos* (1976), *Ideologías del sometimiento* (1977), *Crítica a la razón utópica* (1984), *Democracia y totalitarismo* (1987), *La deuda externa en América Latina* (1988), *El mito de Abraham y el Edipo occidental* (1989), *Sacrificios humanos y sociedad occidental* (1991), y múltiples artículos en diferentes publicaciones.

difícil encasillarlo en un solo campo intelectual, aunque hoy se lo considere como uno de los mayores filósofos latinoamericanos.

Por cierto, el haber decidido escribir buena parte de su producción intelectual en castellano le ha restado posibilidades, según algunos colegas, de ocupar un lugar más merecido entre los intelectuales europeos. Sin embargo, a juzgar por su apretada agenda de viajes repartidos entre los dos continentes, es evidente que no escasean los auditorios dispuestos a escuchar a este sencillo hombre, con aspecto de patriarca, que no duda en levantar su voz para alertarnos contra el triunfalismo neoliberal y la actitud posmoderna que termina siendo cómplice de la totalización del mercado.

P: Usted suele considerar la posmodernidad como un período difícilmente existente, porque no es lógico que haya un tiempo post alguna cosa, y en ese sentido le hace una crítica a los teóricos posmodernos cuando deciden desconsiderar las consecuencias actuales de la modernidad sin que existan verdaderos rompimientos con ella.

R: Yo diría que lo que se presenta como pensamiento posmoderno acompaña, de alguna manera, toda la modernidad. Tu puedes establecer su inicio con la conquista de América —como lo hacen algunos— o empezar con la Ilustración, como lo hace Habermas.

Quizá la primera vez que se vive la modernidad es durante la Revolución Francesa. Aparece el Marqués de Sade, que se transforma en clásico recuperado hoy por Octavio Paz. Sade es un hijo de la Ilustración, por la izquierda, no en el sentido político, y desde entonces vas a encontrar claramente todo un pensamiento de negación de la modernidad, pero que es un pensamiento sumamente moderno.

El pensamiento moderno siempre incluye la negativa a la modernidad: el romanticismo de Shopenhauer, Nietzsche... Creo que Nietzsche es el gran clásico de lo posmoderno. Después de él vienen los pensadores, digamos, parafascistas de la mística de la muerte, que se basan muchas veces en él, pero no necesariamente. Nietzsche es quien impregna más este período, el ocaso de Occidente.

Hay toda una cultura de la muerte, muy amplia y variada, pero insertada en el pensamiento moderno; al alma racionalista corresponde el alma no racionalista, cada pensador racionalista tienen a su lado un pensador

de la mística de la muerte (no me gusta la palabra irracional), antiiluminista, antihumanista. El antihumanismo es muy expreso en toda esta línea.

Después, creo que el pensador que lleva a lo posmoderno de hoy, aparte de Nietzsche, es Heidegger. Casi todo lo posmoderno pasa por él. A partir de allí hay una cierta disolución de las posiciones racionalistas, pero surgen en confrontación con las tesis racionalistas que siguen apareciendo, sea en términos de neomarxismo o de la Escuela de Francfort. Estamos en un conflicto de este tipo.

Estamos, a la vez, en un momento que parece indicar algo más: la crisis de la modernidad como tal. La crisis de estos pensamientos antihumanistas también, por lo tanto, la crisis de lo posmoderno. Una crisis de Occidente, de una civilización.

P: En ese sentido, como lo plantea Callinicos, no existiría una posmodernidad, sino una continuación de elementos que vienen de atrás. Por lo tanto, habría una complicidad del posmodernismo con el proceso neoliberal actual que totaliza la estructura del mercado.

R: Complicidad evidente, pero no en el sentido positivo, de apoyarlo, sino en el de "irse a Italia a tomar vino" y de filosofar en el aire. Es una alternativa para gente que puede hacerlo, pero es muy frecuente. Muy expresa en *La insoportable levedad del ser* de Milan Kundera, aunque no es todo el ambiente de lo que se llama postmoderno. Muchos que son tildados de posmodernos dicen que no lo son, como Foucault; y todo el mundo lo pone en el saco postmoderno... hay allí muchas zonas grises.

P: Esta mística de la muerte aparece en su obra como una lógica que parte de los orígenes de la sociedad occidental, en lo que usted llama el circuito sacrificial, que recoge a través de los mitos de Ifigenia (el padre que mata a la hija), y de Abraham (el padre que debe matar a su hijo). Usted retoma esos mitos para mostrar que el sacrificio humano no desaparece con la modernidad; la esclavitud, la Inquisición, el colonialismo o el nazismo siempre tienen argumentos para justificar el asesinato como un sacrificio necesario para mantener la cultura, la fe o la libertad. ¿No es ésta una lógica cíclica, como si Occidente, desde sus orígenes hubiera tenido las mismas bases, que se actualizan pero no cambian?

R: El circuito sacrificial tiene una constante increíble. Si uno va a Abraham e Ifigenia, no es la modernidad, pero ahí hay raíces de la modernidad. René Girard tiene toda una tesis según la cual toda sociedad humana está de cierta manera inscrita en este tipo de circuito. Sin embargo, hay especificidades. Lo que me interesaba no era explicar la historia mundial, sino ver que en la modernidad reaparecen estos mitos explícitamente, aunque eso no niega la tesis de Girard.

Pero, ¿qué transformación de este circuito hace la modernidad? Algo que se puede comprobar muy bien: la modernidad legitima el sacrificio en nombre de los derechos humanos. Un ejemplo directo: la guillotina fue inventada en nombre de los derechos humanos, para humanizar la pena de muerte, porque antes se mataba cruelmente. Sin embargo, son los derechos humanos los que justifican el genocidio; en la conquista de América es muy evidente el juego de los sacrificios humanos de las civilizaciones arcaicas –hay inclusive una exageración enorme del significado de estos sacrificios–. Entonces, empieza el derecho humano: no ser sacrificado como razón del sacrificio humano, y eso es modernidad.

En la Guerra del Golfo, que empezó unos seis meses antes con las denuncias de las violaciones de los derechos humanos por parte de Hussein, la violación ya existía, pero nunca la vieron antes. Luego trabajaron toda la opinión mundial hacia este punto y al final tenían que hacer la guerra. Para restablecer los derechos humanos hicieron un genocidio, y después eran dueños del petróleo... La guerra del Golfo se legitimó como se legitimó el colonialismo europeo.

En Africa no conocían el canibalismo, había situaciones excepcionales; pero se lo transformó en un continente de caníbales, y había que salvarlos de esto. y Africa quedó en poder de quienes le habían salvado los derechos humanos...

P: Al trasponer esta problemática a los países latinoamericanos, mirando el fenómeno de la violencia, ¿diría usted que esto puede obedecer a un mecanismo de respuesta, de violación de esta lógica de Occidente?

R: América Latina había sido el objeto de esta lógica, no el sujeto. Una vez pasada la Conquista, esta lógica no juega predominantemente, pero con la dictadura de la Seguridad Nacional, que es un fenómeno

continental vinculado con la función de Estados Unidos en su formación, hay una fuerte colaboración entre las fuerzas represivas norteamericanas y latinoamericanas.

A partir de la Alianza para el Progreso, de Kennedy, surgen dos líneas de colaboración: una de ayuda económica para la política desarrollista; otra, escondida, para preparar la guerra antisubversiva total. Con la Guerra Fría se intensificó la segunda: los especialistas de la Guerra de Vietnam, que regresaron y no tenían trabajo, vinieron a América Latina como asesores de seguridad, de tortura.

Ahí aparece el terrorismo de Estado en nombre de los derechos humanos, la modernidad en sus peores expresiones; algo que tiene que ver con el pensamiento de la mística de la muerte, pero en una inversión muy sutil de Nietzsche, de Sade, incluso de Hegel. Es una constante del humanismo como un fenómeno que genera terrorismo en nombre de los derechos humanos. Y mucho de eso ocurre en la Seguridad Nacional: por una parte, se justifica en los derechos humanos, pero, por otro lado, se justifica frente a los comunistas que son los portadores de un humanismo que desemboca necesariamente en el terrorismo.

Hay otra cosa que nos lleva a esta mística de la muerte: el antihumanismo que se justifica en nombre de la violación de los derechos humanos para salvar el humanismo. Ahí se hace todo muy complejo, y eso aparece hoy como posmoderno, esta negación total del humanismo que se puede comprobar en la raíz del nazismo. Lo que se presenta como posmoderno es la otra cara de la modernidad. Ciertamente, la modernidad tiene todo esto: viola los derechos humanos en nombre de la humanidad, y tiene siempre su negación aparente en estos otros que atacan ahora al humanismo como el origen de todo lo malo. Entonces hacen antihumanismo bruto. Por eso, los horrores más grandes de la humanidad vienen de ahí, de la modernidad misma, no de la racionalista/humanista, sino de este antihumanismo...

El nazismo, el holocausto, son el resultado de este gran movimiento del mundo. Por eso, si ahora hablamos de la crisis de lo moderno, es mejor hablar de la crisis de Occidente que es crisis del ambiente, de la población mundial, de las armas atómicas y biológicas, del peligro de la ciencia actual (yo sigo pensando que el sida es el accidente de un laboratorio de biología genética). Por todos lados aparece que el

progreso que sustentaba a la humanidad está entrando en contradicciones fundamentales, hasta en el tráfico: el automóvil es el obstáculo principal de la movilidad en las grandes ciudades.

El viejo esquema de amigo/enemigo dejó de funcionar con la Guerra Fría, porque los dos tienen la misma capacidad de destruirse. Hay un costo infinito y un beneficio nulo. La misma explotación se transforma: se explota el Tercer Mundo, se destruye el medio ambiente, pero esto se devuelve. El viejo esquema de explotación ha cambiado.

P: La crisis occidental, en los términos en que usted la plantea, implica que tanto la utopía comunista como la liberal terminaron por aplastar al ser humano que pretendían liberar. Si algo muestra la posmodernidad es que hay una crisis de Occidente y de la modernidad. Su metáfora del neoliberalismo como un niño perdido en el bosque, que canta alto para ocultar su miedo, sería un lado de la crisis: está cantando alto para ocultar todos esos problemas que produce la economía de mercado. Pero, por otro lado, si los filósofos de la posmodernidad “se van a Italia a tomar vino”, mientras ocurren todas estas cosas, parece como si nos enfrentáramos sin armas a un ambiente apocalíptico en el que unos le dan la espalda a los problemas y otros los ocultan. ¿Ve usted alguna salida como proyecto político?

R: La crisis es el resultado del mismo éxito de la sociedad occidental, de su capacidad de desarrollar fuerzas productivas. Pero ellas se transforman en destructoras cuanto más se avanza. Cualquier avance de fuerzas productivas significa un paso atrás, llegamos a un tope de la propia capacidad de desarrollar fuerzas productivas, porque un desarrollo ulterior significa siempre un paso atrás en cuanto al aprovechamiento.

Viene el problema de reenfocar la relación con el crecimiento económico, esto es, reenfocar la relación con el mercado. Porque la economía de mercado, como hasta ahora las conocemos, descansa en la capacidad de solucionar problemas exclusivamente sobre el crecimiento económico; es como un automatismo que se ha establecido, pero el crecimiento económico es trabajo, son fondos adicionales, es capacidad de enfrentar la crisis de la naturaleza. El crecimiento aparece como la clave para todo; pero si deja de ser eso, toda nuestra relación con la economía tendría que cambiar, y con eso las relaciones sociales. Seguir

con el crecimiento económico, seguir explotando el medio ambiente, el ser humano, se transforma en suicidio.

Y se podría resumir la crisis de Occidente en eso: asesinato y suicidio. Lo que ya en la guerra atómica era evidente: asesinar al otro es suicidarse, ahora se extiende al otro, seguir asesinando a la naturaleza es suicidio, seguir asesinando a la población excluida es también suicidio. Es realmente una situación que objetivamente impone nuevas relaciones no solamente con el crecimiento económico, con el mercado, sino también con el otro ser humano, y eso es la razón para poder decir: "mira, eso es tan urgente que posiblemente la humanidad, si no se quiere suicidar, va a enfocar la transformación necesaria que en toda su historia no enfocó de esa manera, porque siempre podría pasar la cuenta a otros: ya no lo puede hacer".

Eso justificaría el decir "hoy es diferente que hace 100 años". Hoy, constatar la crisis de Occidente tiene otras razones porque hace 100 años no se veía venir este tipo de crisis, y vemos que está toda nuestra relación humana involucrada en la capacidad de solución.

P: Lyotard habla sobre los derechos del otro, tomando como base este otro, ¿la globalización pasaría por alto esta dinámica social?

R: Completamente, la globalización está en conflicto con toda sobrevivencia humana. No se puede sostener, y ahí el problema de Lyotard es un antihumanismo feroz. Pinta la superación del humanismo tan bonita... todos se tratan... Pero para nada cambia la relación con el crecimiento económico, y ahí tiene una utopía absurda de unos automatismos de tolerancia que no tienen ninguna razón dentro del pensamiento. Yo hice un largo análisis de él, y me parece completamente contradictorio. Hasta Habermas para él es un terrorista...

P: Ahora están en boga la tolerancia, el consenso, y la negación, como producto de la globalización, entonces ¿dónde queda toda esta ideología?

R: Tengo un problema con la palabra consenso y no con el hecho de que haya consenso. El consenso tiene condiciones reales y si yo lo predico sin tomar en cuenta sus condiciones reales, el consenso es sumamente destructor, hasta terrorista.

P: Entonces, ¿usted cree que el consenso no es una salida democrática, para hablar en términos políticos?

R: Sí es salida, pero tomando en cuenta que un consenso en una población solamente es posible si le doy la posibilidad de vivir corporalmente, tener su cultura, pero eso implica también poder comer o trabajar. Entonces no puedo decir “quiero consenso, pero ustedes siguen como están”. El consenso no se puede hacer con desechables (esta palabra tan horrorosa nació aquí, en Colombia), ahí no hay consenso posible.

No se puede llegar a un acuerdo, a no ser que éste implique que esas personas salgan de su condición. Ahí hay consenso posible, pero la manera abstracta de hablar de consenso evita hablar de esas condiciones reales, y eso se transforma en una simple idealización que, en el mejor de los casos, es ineficaz.

P: Hay un momento en que uno no puede penetrar, como lo señala Habermas, los límites de la acción comunicativa...

R: Sí, yo creo que es la debilidad. Habermas en su ética del discurso: nunca elabora que el discurso presupone ya condiciones de vida de aquellos que entran en él. Yo no puedo hacer un discurso cuya meta será determinar qué parte de aquellos que hacen el discurso tienen que morir de hambre mañana. Eso no es un discurso; para Habermas tampoco lo es, pero el no lo explicita.

El discurso lleva ya como implícito, a priori, que todos estén en él —eso dice Habermas—, pero también que todos los que están en el discurso puedan vivir, o si no, tu haces un discurso sobre quiénes, en el futuro, tienen que ser eliminados, y eso no puede ser un discurso, porque aquellos que van a ser eliminados no van a estar de acuerdo. Creo que, implícitamente, Habermas lo acepta, pero ¿por qué no lo explicita? El consenso implica una vida concreta, ahí sí estamos en el límite de lo que ha sido modernidad. Es una ruptura bien profunda en ella aceptar que los otros tienen derecho a vivir y no solamente a opinar.

P: Una de las paradojas que viven las democracias de América Latina es que se decretan la democracia participativa y la apertura de mercado. Pero no hay consenso. Simplemente se impone esta última por fuerza de la globalización. Usted alguna vez decía que los países centroame-



ricanos eran productores de postres (banano, azúcar, café...) de manera que su apertura era desigual: el Primer Mundo puede dejar de importar postres, pero el Tercer Mundo no puede dejar de importar tecnología ni alimentos. ¿A dónde conducen, entonces, estos intercambios desiguales?

R: Es imposible escapar, se puede amortiguar, suavizar lo más posible dentro del esquema, buscar que los pueblos sean lo menos destruidos posibles. Pero, a largo plazo, debe haber un trabajo político de concientización y comunicación que subvierta el poder, porque el poder no sale de las armas, como lo dijo Trotsky, y Weber le dijo que sí. Pero ambos estaban equivocados: el poder nace de la legitimidad, y esa legitimidad hay que darla, y si no se logra llegamos al apocalypsis now.

El esquema mismo tiene que ser cuestionado y su legitimidad tiene que ser rota, y en esto hay muchas actividades que, a corto plazo, se pueden hacer. Tienen que ser dirigidas para que, a largo plazo, sea subvertida la legitimidad de ese poder que hoy parece ser tan inmenso, pero que de repente es un coloso con pies de barro. Y este pequeño pedacito que destruye al coloso nace de las muchas actividades para amortiguar los daños que él puede hacer. Es la constante exigencia de actuar y de hacer resistencia, y de no enfrentar al dragón, porque uno no es capaz de enfrentarlo pues se sabe que hace una guerra y destruye a los países que se le enfrentan.

P: ¿Quién tendría esa capacidad de concientización?

R: Yo no creo más en vanguardias. En las partes de la población que de por sí tengan mas acceso a una conciencia puede ser que haya, pero para nosotros no es visible. Si la hay es visible después. Entonces, realmente toda acción tiene que ser de pequeños pasos. Tu puedes hacer algo en los medios de comunicación, pues ellos hasta cierto grado reaccionan al problema real y lo tienen que hacer para interpretar, pero no son conductores de la conciencia. Creo que lo que más aporta a esta conciencia, porque no son los intelectuales, —aunque tienen su importancia, pero no significa que la gente lea sus libros y los sigan—, son estas acciones de resistencia, de transformación, que nacen de organizaciones, de intercambios y redes de comunicación, y esas redes son informales, y tienen el rol principal. Ahí tu no puedes decir quién es el concientizador de un proceso mutuo, que nace de la misma necesidad;

y lo hemos visto en los 15 años: el neoliberalismo ha destruido la sociedad civil y, sin embargo, ha provocado un resurgimiento de la sociedad civil, es una reacción que tiene una voz enorme pero no la puedes identificar con algún intelectual. No hay uno que tenga la misma importancia de Marx en el movimiento popular del siglo XIX, todo se diversifica, y hay redes de comunicación informal.

Solamente puedes enfrentar estos aparatos con acción solidaria, con su posibilidad de influir la propia acción estatal. La sociedad civil no soluciona las cosas por sí sola, también necesita la acción estatal. No hay que someterse fácilmente a los utopismos del statu quo de la globalización, sino darse cuenta de que es una pura quimera, una pura ilusión usada para cegarnos, y enfrentarla con la acción solidaria.

P: Para los teóricos posmodernos, los derechos humanos serían parte de las grandes narrativas que han entrado en crisis por pérdida del sentido. Por otro lado, las utopías comunista y liberal utilizan estos derechos como arma de destrucción. Entonces, ¿cuál es la posibilidad actual de los derechos humanos?, porque si se deja de decir que hay derechos humanos se comete una atrocidad y declaramos que alguien no es humano.

R: La formulación de los derechos humanos, cuando se hace como conjunto de normas es sumamente atacable. Por eso, es necesario sustentar algo que es anterior a la formulación de normas que expresan tales derechos. Yo no encuentro mejor formulación que la que dio el joven Marx, que no era de derechos humanos, sino el imperativo categórico de nuestro tiempo: liberar al ser humano en cualquier situación en la cual sea deshumanizado, esclavizado, explotado y destruido. Si en nombre de los derechos humanos se destruye al hombre, entonces se trata precisamente de recurrir a ese imperativo categórico que es liberar al ser humano cuando está encadenado, y siempre contando con la razón, la razón del humanismo no la razón del antihumanismo abstracto de Nietzsche. Siempre que el ser humano aparece como desechable se debe acudir en su apoyo y reconstruir, a partir de ahí, la solidaridad. No preguntar en nombre de qué está encadenado, sino decir "está encadenado"; y reconstruir los derechos humanos como expresión normativa de este imperativo y no como normas abstractas.