

## Entrevista

*Entrevista realizada por Germán Gutiérrez, investigador del Departamento de Investigaciones Ecuménicas (DEI) en San José, Costa Rica, el miércoles 17 de mayo de 2000.*

**G.G.** Tus trabajos publicados hasta 1970 son trabajos principalmente económicos. Los cuatro libros que publicaste en Chile hasta 1970 parecen trabajos de un economista que reflexiona sobre temas como el desarrollo, las ideologías del desarrollo, el cambio social, la metodología de la ciencia social, etc. Pero en estas obras no se ve una referencia teológica explícita como sí se verá después. ¿Cuándo y cómo entras en el mundo de la teología?

**F.H.** Si. Yo creo que esto es cierto, excepto para el libro *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. En este libro, en el último capítulo, intento una discusión teológica, aunque muy breve. Y lo hago bajo el punto de vista de la relación economía-ideología, línea en la que yo ya había trabajado antes. Sin embargo, esta impresión no es completamente correcta porque, para mí, la dimensión teológica de todos estos asuntos siempre estuvo presente. Claro, yo no estaba en discusión con teólogos, estaba en la Facultad de Sociología y Economía, y esta problemática no se discutía allí; era prácticamente excluida. Entonces, trabajaba bajo el punto de vista de la ideología de la economía, un punto de partida que trabajé no solamente en Chile sino ya antes en Alemania. Yo fui a Chile en 1963 y hasta entonces había estado en Alemania como estudiante y luego como asistente de investigación, en la Universidad Libre de Berlín.

Ahora, la relación con la teología yo ya la tenía presente desde este tiempo y quizás desde antes. Es muy curioso. La problemática economía-teología ha sido prácticamente el hilo conductor desde el comienzo. Cuando salí del colegio, del bachillerato, entré a un noviciado jesuita. Yo tenía el proyecto de hacer teología. Estuve un año allí. Un año en el que me di cuenta de que mi camino no era este de la teología, pero al mismo tiempo fue un año fundante, que todavía recuerdo como un año bastante feliz, y que me ha formado profundamente. Precisamente me afirmó la dimensión teológica de cualquier análisis intelectual, y eso lo he mantenido hasta hoy. Al ver que mi camino no era el de la teología, mi pregunta era si estudiar Filosofía o Economía. Y economía era para mí algo muy presente porque mi padre había hecho un estudio de Economía, pero también desde un punto de vista muy especial. Mi padre era maestro de escuela, y como maestro de escuela hizo por las tardes y por las noches sus estudios de Economía, y siempre decía que para la pedagogía, pero también la filosofía y la teología, era básico partir de la economía. Lo que significaba que para mí, que quería al comienzo hacer teología, la opción por la economía era una opción seria. Discutíamos mucho en la casa sobre esta relación. Teología no era en ese tiempo un asunto para laicos. Teología en ese tiempo, y para mí también, se estudiaba para ser sacerdote; no era como hoy, que la Teología es estudiada por muchísimos laicos. En este tiempo esto habría sido muy raro. Entonces mi decisión por salir del noviciado prácticamente me excluía de los estudios de Teología, y ahora mi pregunta era si estudiaba Filosofía o Economía. Y decidí tomar Economía. Entré en el año 50 a la universidad de Freiburg a estudiar Economía, pero ya con el punto de vista de hacer al tiempo estudios de Filosofía y de algunos aspectos teológicos. Esto era posible en Alemania en este tiempo porque tú podías participar en los cursos de otras carreras muy fácil, tú simplemente ibas y te sentabas, nadie te preguntaba si eras de la carrera o no.

Recuerdo que tomé en Friburgo cursos de Filosofía durante un año con un filósofo llamado Müller, un filósofo existencial, un heideggeriano. Heidegger no enseñaba en este tiempo, excepto para grupos muy cerrados a los que para mí no había acceso. Yo hacía cursos también en otros campos como Derecho y Literatura. Y después cada vez más acompañé el estudio con Filoso-

fía. Después de un año en Friburgo, estuve otro año en Hamburgo, y después fui a Münster, donde hice mi licenciatura. Y ahí entré de nuevo más en contacto con la teología, pero en un campo muy específico, que era el campo de la doctrina social de la Iglesia católica. Allí había un centro donde fui a clases también, y que dirigía Höffner, un teólogo que posteriormente fue cardenal en Colonia y quien promovió mucho la elección del Papa actual. Era un hombre muy conservador pero muy en la reflexión de economía-teología, aunque Höffner la interpretaba muy unilateralmente desde la teoría económica neoclásica. Ahí tuve mi primer contacto con la escolástica española del siglo XVI, porque él había hecho muchos estudios sobre el tema. Tenía un libro sobre Victoria, Suárez y esta escolástica, en relación con el comienzo del capitalismo, en el siglo XVI. Entonces empecé a estudiar ya algo en este campo sin conocer el idioma, pero sí a través de los cursos que Höffner daba. Y ahí entré después con mucha más intensidad en 1953-1954, porque murieron mis padres y yo no tenía dinero para estudiar. Entonces Höffner me consiguió un puesto de tutor y con eso me hizo posible terminar mis estudios. Ésta es también una marca curiosa de mi vida: que le debo precisamente a Hoeffner el haber podido terminar mis estudios de economía. Ahí tuvimos muchísima discusión sobre la relación economía-teología. Claro, no tanto a nivel de la cátedra. Höffner era muy conservador y tenía reflexiones en otras líneas, pero entre los estudiantes se da siempre una subcultura de la discusión estudiantil, y, curiosamente, discutíamos mucho sobre la visión tomista y la visión marxista de la economía. Y ya entonces nos sorprendía encontrar una gran afinidad entre estos dos puntos de vista. Claro, esto dentro de un ambiente muy católico. Entonces se discutía eso con mucha distancia, pero se percibía ese tema.

G.G. ¿Qué encontraban de afín entre Tomás de Aquino y Marx?

F.H. Que Tomás de Aquino no conoce propiedad privada como derecho natural. No conoce ninguna propiedad específica como derecho natural, sino que la especificación de la propiedad como propiedad privada, o feudal, o diríamos, socialista, es *ius gentium*, es derecho de los pueblos, pero no derecho natural. Lo que hace que la propiedad esté a disposición. La especificación está a disposición de la libertad humana. Con una diferencia. No

está a disposición de la libertad humana el que haya propiedad, es decir, esta propiedad privativa, la constitución de un propiedad. Pero la especificación de la propiedad está a disposición de la libertad humana. Y eso nos llevó a la reflexión sobre el pensamiento de Marx, donde también la propiedad está a disposición de la libertad humana en cuanto que la libertad humana tiene que y puede determinar aquella propiedad que más conviene a la necesidad de asegurar la posibilidad de la vida humana. Ahí está la afinidad. Yo encuentro que un escolástico colombiano llamado Fernando González Restrepo, que escribió un libro sobre *La mutabilidad del derecho natural*, hace muy explícita la misma reflexión, y que normalmente el ambiente católico no lo hace explícito. La menciona pero no la desarrolla.

También en este tiempo empecé a entrar en algunos asuntos de sociología. Asistí a cursos y seminarios sobre Max Weber. Estudié mucho los conceptos fundamentales de sociología, todo un año con un profesor de economía que tenía una espléndida capacidad de interpretación de Weber. Ahí empecé a estudiar a Max Weber. De Marx no estudiábamos casi nada. Alcanzábamos a percibir esa relación entre el enfoque tomista y el enfoque marxista, pero nuestros estudios de economía no incluían la teoría marxista de la economía. Mis estudios fueron principalmente economía neoclásica, y había pequeñas aperturas dentro de las cuales entraba el marxismo pero como enemigo, y no con suficiente seriedad. Claro que yo desde el principio tenía una gran inclinación por conocer el pensamiento de Marx. Eso también tiene que ver mucho con mi padre, que era también economista, maestro de escuela, y que era también un conservador católico, pero de estos que tienen visión. Él también había estudiado mucho a Max Weber, pero llegó a la conclusión de que muchas veces encontraba en Marx expresiones de mucha más fuerza y vitalidad que en Max Weber. Es curioso: en su ejemplar de *Economía y sociedad*, que todavía conservo, había escrito en la primera página esta frase: «ésta es una sociología sin alma». Es decir, yo tenía ya desde chico una predisposición de estudiar con seriedad a Marx. Leí el *Manifiesto comunista* con dieciséis años por primera vez. Y muchos años conservé ese ejemplar con todos los subrayados de esa primera lectura, y de vez en cuando lo releía.

Cuando terminé la licenciatura –el Diploma– en el año 55, quería seguir estudiando pero no tenía ni un peso. Y ahí tu ves

una de las curiosidades de mi vida, pues muchas veces por pura casualidad cayeron las decisiones que yo creo que después resultaron muy buenas. Encontré en la universidad un aviso de la Universidad Libre de Berlín en el que ofrecían becas para estudiar en el Instituto de Europa Oriental. Era una beca nada más que para atraer gente que estudiara ahí sin ninguna aspiración efectiva de examen ni nada; no era más que un tiempo de estudios. Pasé un año y medio con esta beca en Berlín. Y en este instituto me quedé ocho años. Allí hice mis estudios de postgrado y después de doctorado, y luego fui asistente de investigación hasta el año 1963.

Éste era un centro muy especial. Era claramente concebido como centro de Guerra Fría. Pero en este tiempo fue concebido con una profundidad absolutamente increíble. Tomaban en serio la cosa. Entonces para poder hablar y hacer análisis tú tenías que conocer primero *El capital* de Marx (hicimos dos años cursos de lectura de *El capital*), estudiar las obras principales de Engels, especialmente la *Dialéctica de la naturaleza*; las principales obras de Lenin y después también las de Stalin. Todos los documentos posibles había que estudiarlos y había también cursos sobre Rusia y la Unión Soviética, cursos sobre Historia, Literatura, Economía, Filosofía y Jurisprudencia. Fue un estudio de mucha profundidad. Y otra vez se formó ahí una subcultura de los estudiantes que discutíamos de modo diferente a como se hacía en la cátedra. Había muchas veces, especialmente en los profesores que daban cursos de economía y jurisprudencia, enfoques extremos de Guerra Fría. Pero el profesor de Literatura, por ejemplo, Vasmer, hasta era miembro de la Academia de Ciencias de Moscú, porque era un gran conocedor del asunto, del idioma ruso, y porque había hecho trabajos de gran novedad. Es decir, había mucha mezcla, y yo creo que, a pesar de toda la orientación general, allí se hacía un estudio muy objetivo. Ahí entré en la discusión de la ideología de la economía soviética. Ahí empecé con todo ese análisis del comunismo, del paso al comunismo, de cómo concebían la planificación, los modelos de planificación, todo este conjunto de temas que después traté en trabajos como *Crítica a la razón utópica* y antes en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Allí tengo largos capítulos sobre el tema que estudié en estos años.

Y en esta nueva subcultura estudiantil discutimos temas interesantísimos. Todos éramos neoclásicos o de formación neoclásica, y todos entramos en una discusión en la cual descubrimos la seriedad de la teoría del valor de Marx. Lo hicimos a un nivel que en la cátedra nunca se discutía. Estábamos realmente impresionados con los análisis de la teoría del valor, la plusvalía relativa y, después, los esquemas de reproducción ampliada que tuvieron mucho impacto en el pensamiento posterior. Entonces yo estaba allí en medio de un ambiente muy curioso. Hice mi tesis doctoral sobre la industrialización soviética, sobre la racionalidad del modelo de industrialización que se llevó a cabo en los años 30 hasta los años 60 en la Unión Soviética. Y, una vez que terminé este doctorado en 1960, entré en el instituto como asistente de investigación, y ahí me concentré en el problema de la ideología de la economía soviética.

En este tiempo de Berlín del 55 al 63, seguí asistiendo a cursos de Filosofía, pero ahí seguí con más intensidad el enfoque teológico de Gollwitzer. Prácticamente durante todos estos ocho años participé en todas las clases de Gollwitzer. Ahí sí entré de nuevo y de lleno en el campo teológico. Gollwitzer tenía una cátedra de teología en la Universidad Libre de Berlín sin que hubiera en esta universidad facultad de teología. No había facultad de Teología pero esta universidad tenía dos cátedras de teología una protestante (Gollwitzer) y una católica (Reding). Yo seguía a los dos, pero terminé asistiendo a todos los cursos de Gollwitzer, porque este hombre tenía una capacidad intelectual impresionante, y en él había ya una muy clara teología del compromiso. Él estaba en este tiempo muy cerca de los movimientos estudiantiles de oposición que ya en este tiempo se formaban y que serían la base del posterior movimiento de 1968. Creo que la formación teológica, la poca que tenga, la tengo de Gollwitzer. En ese sentido soy discípulo. Una vez, en los años 80, tuve la ocasión de conversar una noche con Gollwitzer sobre esto, pero por supuesto él no me recordaba, y es comprensible, porque sus cátedras tenían siempre centenares de estudiantes. Era una de las cátedras más visitadas de la universidad, y ahí llegaban estudiantes de todas las facultades. Casi ninguno era teólogo pero iban a los cursos de teología de Gollwitzer. Él daba Teología también en una academia teológica, de formación para teólogos, pero en la Universidad Libre tenía su

cátedra libre de Teología y era la cátedra libre más frecuentada que había en la universidad. Entonces claro que él no podía recordar a alguien que además tiene la tendencia de sentarse siempre en la última fila. Pero esto fue una formación que me confirmó y re-formuló esta relación economía-teología.

G.G. ¿Él trabajaba este tema entonces?

F.H. Gollwitzer no trabajaba esta relación explícitamente, pero en su teología esta relación estaba presente por todos lados. Yo lo empecé a trabajar efectivamente a partir de la teoría económica y eso creo que fue mi especificidad, algo que otros no hacían.

G.G. ¿Y con respecto al conflicto Este-Oeste?

F.H. Ahí entré en el conflicto Este-Oeste, porque entré en el análisis de la ideología de la economía, que para mí era el puente entre economía-teología. Pero este análisis no en el sentido de que los economistas tienen sus ideologías, como los físicos también tienen sus ideologías, sino en el sentido de tratar de revelar, en el análisis de la teoría económica, el contenido ideológico que está presente en la propia teoría económica. Eso lo empecé con el análisis de la Unión Soviética. Entonces trabajé el modelo de planificación soviético, que había sufrido una gran reformulación con la teoría de la planificación de Kantorovich (quien después recibiría un premio Nobel de Economía en ese tiempo todavía no se entregaban todos los premios a los neoliberales), y a la vez el análisis de lo que significaba en el conjunto de la teoría económica, toda esta construcción del paso al socialismo y del socialismo al comunismo. Todo esto en el contexto de una fuerte discusión que en los años 50 se desató en la Unión Soviética sobre el paso al comunismo, su significado, etc. Discusión en la que participaron muchos economistas soviéticos y en debates muy interesantes.

Yo trabajé todo eso, pero al mismo tiempo, al trabajar este enfoque de la crítica, tenía necesariamente que desembocar en la pregunta por el contenido ideológico de la teoría económica en la tradición neoclásica. Y ahí tuve el primer choque con quien después me hizo imposible seguir trabajando en este centro. Yo formulé la tesis de que la idealización de la teoría económica ocurría por los dos lados, y que había caracteres sumamente

análogos con relación a como consigue la teoría neoclásica el equilibrio general y la manera como concibieron los economistas soviéticos el comunismo; es decir, la ideología del mercado perfecto y la ideología de la planificación perfecta.

**G.G.** Y en estos análisis, en esta crítica de las ideologías, ¿qué lugar ocupaba la teoría del fetichismo?

**F.H.** En este tiempo empecé también a reflexionar sobre este tema a partir de la teoría del fetichismo. Publiqué un artículo en el cual mostraba la analogía entre el fetichismo de crecimiento en el pensamiento soviético y el fetichismo de la mercancía tal y como se había elaborado en Marx. Este trabajo se publicó en una revista sobre Europa oriental, de la línea similar a la del centro. Ya entonces empecé a vincular esta crítica con la teoría del fetichismo.

**G.G.** Pero la crítica desde la teoría de fetichismo va más allá que la crítica de las ideologías.

**F.H.** Sí, porque va desde el interior de las propias teorías económicas. Eso era muy diferente. Eso es también en Marx.

**G.G.** ¿Desde el interior de la teoría económica o desde el interior de las relaciones económicas?

**F.H.** Sí, desde el interior de las relaciones económicas, pero siempre teoretizadas. Y ahí aparece el fenómeno del fetichismo. Ahí trabajé en el fetichismo del crecimiento económico de la economía soviética, y muy vinculado, esta idea del paso al comunismo, y lo trabajé en relación al fetichismo de la mercancía en Occidente. Y eso me produjo un gran conflicto. Ahí no me toleraba sobre todo el profesor de Economía, no me quería dar más posibilidades de trabajo. Y me decía incluso que ellos no eran un centro para formar comunistas. Yo le dije que esto no tiene que ver con ser comunista, sino que era un problema de objetividad científica. Si hago una crítica general al otro, ahí está bien, pero cuando la crítica se dirige a la propia posición, cambia completamente la actitud. Tú podías criticar a la Unión Soviética, es evidente que para eso nos tenían, pero en tanto discutías la implicación de esa crítica al modelo soviético para una crítica al modelo capitalista, entonces ahí terminaba el asunto. Eso podías hacerlo a nivel de la subcultura estudiantil, pero no a nivel de la investigación del Centro. Que la economía soviéti-



ca era un tipo de economía moderna, que reproducía muchas cosas que ya Marx había analizado en cuanto al fetichismo de la mercancía y las tendencias de la propiedad economía capitalista, eso era para mí claro. Ahí ya tampoco me querían publicar mis trabajos tengo varios manuscritos de libros que no me publicaron; sólo me aceptaron la tesis doctoral, que sí fue publicada en alemán. Pero ahí era ya claro para mí que no podía seguir en este Centro.

Y aquí viene otra cosa curiosa que también tengo desde muy joven. Que con 19-20 años, yo ya tenía la idea fija de que iba a ir a América Latina. Ya de joven había leído mucho sobre Simón Bolívar. Bolívar era para mí una figura muy importante (curioso para un alemán de 17 años). Pero en algunos libros encontré algunas cosas sobre Bolívar y la independencia de América Latina y también libros sobre la conquista de México y Hernán Cortés. De modo que cuando ya veía que en el centro de estudios de Berlín no tenía espacio, hice correr la voz entre mis amigos de estudio y de trabajo de que tenía el deseo de ir a América Latina. Y un día de 1963 me llamaron de la Fundación Adenauer, me dijeron que habían escuchado que yo me interesaba por América Latina y me preguntaban si no quería ir con ellos a Chile. Pregunté qué tipo de trabajo era y me dijeron que trabajos relacionados con la Fundación, por un lado, y, por el otro, relacionados con ejercer una cátedra de Sociología económica en la Universidad Católica de Santiago de Chile. Acepté enseguida. Claro que después me di cuenta de por qué estaban tan interesados en mí. Porque en Chile estaba empezando un movimiento que después iba a desembocar en la Unidad Popular. El director de Sociología en la Universidad Católica era Vekemanns, un jesuita a quien por supuesto en ese tiempo yo no conocía, aunque después nos hicimos muy amigos. Yo me entendí bastante bien con él, aunque con el paso del tiempo terminamos distanciados en nuestras posiciones. Pero tuve una relación muy cordial con él. Fue después que me di cuenta de por qué yo era tan interesante para la Fundación Adenauer. Había dos razones. Yo había hecho un estudio intensivo sobre la doctrina social de la Iglesia, como economista, y, segundo, yo había hecho un estudio en un centro anticomunista. Así que era una figura ideal para ser colocado en Chile en el conjunto de esta enorme vitalidad intelectual que se estaba desarrollando. Acepté porque en este

tiempo yo me sentí también hasta cierto punto cercano a la democracia cristiana. La democracia cristiana en este tiempo no era todavía el partido neoconservador del tipo de hoy, sino que era un partido con fuertes corrientes si quieres reformistas, como se vería después en el gobierno de Frei en Chile. Y yo me sentía muy atraído también por las posiciones que se estaban jugando en el Chile de este tiempo, incluso por la propia democracia cristiana.

Entonces acepté y aprendí castellano. Primero me mandaron a Madrid tres meses para estudiar el idioma. Fue un tiempo sumamente interesante porque primero me propusieron ir a un centro de enseñanza de castellano horroroso (Berliz-School). Después de dos semanas ya no quería estar en ese instituto. Llamé a Alemania y dije que me dieran la plata que se pagaba a ese centro y que yo me iba a buscar un profesor por mi cuenta. Estuvieron de acuerdo y llamé a la universidad de Madrid, con mi mal castellano, a preguntar si había algún estudiante interesado en enseñarme a hablar español. Ahí me preguntaron si yo era alemán. Yo dije que sí. Y me preguntaron que si era del Este o del Oeste. Y yo apenas tenía dos semanas de español y me confundí y dije del Este. Y había diez que querían enseñarme hablar español. Y después qué gran decepción tenían al saber que me había confundido, y que yo era de Alemania del Oeste. Entre ellos mismos propusieron a uno de ellos y rápidamente formamos un grupo de amigos y pasé tres meses andando por Madrid y sus alrededores y estudiando el idioma pero en una plática completamente diferente de este centro horroroso donde en los pasillos sólo se hablaba inglés, pues nadie sabía suficiente castellano. Así aprendí castellano, pero también conocí mucho a España de la mano de estos grupos estudiantiles de oposición. Conocí a mucha gente que después volví a encontrar y con los cuales tengo cierto contacto todavía.

**G.G.** ¿Este análisis de crítica a la ideología de la teoría económica, se pensaba vinculado a la teología? ¿Cómo pensabas ese vínculo?

**F.H.** Lo tenía de la misma manera en que lo formulo en el último capítulo de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Y también de la manera como lo trabajo en el último capítulo de la *Crítica a la razón utópica*. Pero era una reflexión muy

académica y muy inspirada en Ernst Bloch, especialmente en su libro titulado *El ateísmo en el cristianismo*. Es un libro que desde el comienzo me fascinó, que siempre me ha fascinado. Lo que me ha impregnado de Bloch no es tanto el libro *El principio esperanza*, aunque eso también, sino este libro y sus tesis y temas, que me han marcado mucho incluso en mi reciente libro *El grito del sujeto* subyace el enorme impacto que esta interpretación del cristianismo de Bloch ha tenido en mí. Yo tenía esto presente pero no como algo fuera de lo académico sino algo que para mí era una elaboración teórica interesante que acompañaba en eso. Pero no era algo central. Por eso en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* aparece al final y en diez páginas nada más. Pero está ahí. Entonces te das cuenta de que la dimensión teológica aparece, pero todavía no como una cosa vital. Esto es algo que desarrollé después en Chile y sobre todo a partir de mi reacción al golpe chileno. Es más a partir de 1973 que hago de esto un tema central. Pero como elemento está ya presente todo el tiempo, y eso tiene mucho que ver con Gollwitzer. Gollwitzer es ya de hecho un teólogo de la liberación, en su campo, con sus limitaciones alemanas, eso sí. Pero toda su concepción está a tono con lo que aparece después en la teología de la liberación en términos mucho más universales inclusive que en Gollwitzer.

**G.G.** ¿Y Bonhoeffer?

**F.H.** Gollwitzer es un hombre en la línea de pensamiento de Bonhoeffer y de Karl Barth. Sobre Gollwitzer tú no puedes trabajar sin tener en cuenta a la vez a Bonhoeffer y Karl Barth. Para mí, la formación teológica de este tiempo entre 1955 y 1963 es Gollwitzer y a través de Gollwitzer, de Bonhoeffer y Barth. Y con eso he seguido hasta hoy. Aunque en mis trabajos casi nunca he citado a Gollwitzer y sí a Bonhoeffer. Pero esto se debe a que Bonhoeffer es una figura central, también por ser mártir, en América Latina, y que por tanto América Latina se conoce Bonhoeffer y no Gollwitzer. Pero Gollwitzer hubiera sido un gran puente entre Bonhoeffer y la teología de la liberación.

**G.G.** Volvamos al Chile de 1963.

**F.H.** El trabajo que empecé con la Fundación Adenauer era un trabajo muy excitante para mí. Ahí yo tenía dos áreas: una era la academia, en la que trabajaba la sociología económica y

allí trabajaba este tema de la ideología en la economía. Conser-vo un escrito que hicieron los estudiantes de mi curso, que toda-  
vía me parece muy interesante. Continuaba lo que había traba-  
jado en Alemania. Pero, por otro lado, empezó una nueva expe-  
riencia para mí. La Fundación Adenauer colaboró con dos cen-  
tros de formación: uno era un centro de formación política para  
líderes políticos del partido demócrata-cristiano, y otro, un cen-  
tro formación de sindicalistas, de los sindicatos cristianos. Yo  
empecé a dar cursos en estos dos ambientes. Algo a lo cual no  
estaba acostumbrado y a lo que tenía que acostumbrarme. Esta  
experiencia me dio una veta totalmente nueva que ya no era  
solamente académica. Éste era ahora un trabajo teórico con mili-  
tantes, con todas las limitaciones que esto puede tener, pero que  
empezó una dinámica que para mí fue fundamental y que he  
seguido desde entonces toda mi vida, y es lo que me llevó en  
última instancia al DEI. El DEI es eso.

**G.G.** ¿Qué cursos impartías allí?

**F.H.** Cursos sobre utopía, proyecto, proyectos de transfor-  
mación, desarrollo, teorías del desarrollo, teoría de la dependen-  
cia, etc. Es en este ámbito donde entré en la discusión sobre la  
teología de la liberación que estaba formándose. Ni la teoría de  
la dependencia ni la problemática del Tercer Mundo eran temas  
que yo hubiera trabajado antes. Yo había estudiado el desarrollo  
bajo el punto de vista de la industrialización soviética. Ahí ya  
aparecen muchos de los problemas que pude ver como proble-  
mas del desarrollo, a partir de la teoría del subdesarrollado. La  
problemática soviética era la problemática de la industrialización  
de un país subdesarrollado y no una industrialización del tipo de  
la inglesa, la norteamericana, la alemana, incluso ni la japonesa.  
La industrialización en la Unión Soviética era la industrializa-  
ción de una sociedad subdesarrollada, y éste es un tema muy  
diferente al tema de la industrialización a la manera de estos paí-  
ses. En Berlín yo había estudiado ya la teoría del imperialismo  
de Lenin, Bujarin, Hilferding y Rosa Luxemburgo. Pero sólo la  
habíamos discutido bajo el punto de vista de la Unión Soviética,  
sin tener la visión de un Tercer Mundo. En Chile empezamos la  
discusión sobre la teoría de la dependencia y empecé a colaborar  
y discutir en esta dirección. Yo llevaba muchas de esas discusio-  
nes al centro de estudios políticos y al centro de estudios sindi-  
cales, y también a la universidad. Todo este tiempo trabajé muy

estrechamente con Vekemanns, quien había desarrollado investigaciones muy interesantes sobre la marginalidad en el Instituto DESAL, que él había fundado. Tiempo después empecé a criticar esta teoría de la marginalidad y a partir de eso nos distanciamos, pero sin conflictos mayores. Así entré en este ambiente del continente, tomando el punto de vista de Chile primero y luego del resto del continente. Reelaboré todos mis conceptos anteriores en un contexto totalmente distinto, en el ambiente intelectual chileno que era entonces tan impresionante, tan formidable, tan vital. Puedo decir que me formé ahí. Entonces mi verdadera formación es Chile y lo demás es antecedente no más. Y la re-formulación de todos los conceptos que traje de la academia significó que, aunque mucho se mantuviera, cambió completamente mi punto de vista.

Alrededor de 1968 entré en conflicto con la democracia cristiana. Se había formado una lógica diferente, y en 1968 se dividió el partido demócrata-cristiano entre el MAPU y lo que siguió llamándose partido demócrata-cristiano. Yo me fui con la gente del MAPU. Eso implicaba que salía de la Fundación Adenauer. Entonces me contrató la Universidad Católica directamente. Trabajé con Jacques Chonchol, un demócrata-cristiano que se había ido también con el grupo del MAPU. Él fue después ministro de agricultura del gobierno de la Unidad Popular. Formamos un centro que se llamaba CEREN, Centro de Estudios de la Realidad Nacional, y trabajé allí hasta 1973. Me separé de la democracia cristiana y sobre todo de quien dirigía el centro de estudios políticos, Jaime Castillo, con el cual sin embargo he mantenido mucha amistad. Ya antes había entrado a trabajar a partir de 1967 en un nuevo centro que se había fundado en 1966, llamado ILADES, Instituto Latinoamericano de Desarrollo. Era un centro que habían creado los jesuitas, y que trabajaba con grupos militantes de los movimientos populares en el Cono Sur. Tenían unos cursos de formación para líderes populares de las diferentes regiones de América del Sur, y un segundo curso que era una maestría para investigadores vinculados a los movimientos populares. Desde 1967 hasta 1970 trabajé muy intensamente en este centro que dirigía el Padre Bigo. Pero en 1970, el Padre Bigo, que no estaba de acuerdo con la línea que desarrollamos, de crítica a la democracia cristiana y de mucho acercamiento al MAPU y con eso a la Unidad Popular,

organizó una especie de golpe en el ILADES y nos echó a todos. Era a finales de 1969. A las 12 p.m. del 31 de diciembre no había más dinero y tenía que echarnos a todos. Y a las 0:00 a.m. del primero de enero de 1970, tenía otra vez dinero para contratar a otros. Entonces terminó esto y me concentré en el trabajo del CEREN. Y ahí escribí la *Dialéctica del desarrollo desigual*. El libro *Ideologías del desarrollo y la dialéctica de la historia* es sobre todo un resultado de mis cursos en ILADES entre 1967 y 1970. Y fue publicado obviamente no por ILADES sino por la Universidad Católica en coedición con la editorial Paidós en Buenos Aires. Y eso eran los dos trabajos principales, más una revista que publicamos en el CEREN sobre asuntos de la realidad nacional. Y ahí publiqué muchos artículos, entre los cuales hay uno sobre el fetichismo, que después desarrollé más en la primera parte de mi libro *las Armas ideológicas de la Muerte*.

Y en este tiempo me acerqué a los teólogos de la liberación. Ahí trabajé con Pablo Richard. Empezamos a colaborar, y juntos publicamos una vez en la revista *Realidad Nacional* unas reflexiones sobre la teología de la liberación, un trabajo entre Pablo Richard, Hugo Vilella y yo. En este tiempo empezó también el trabajo con Hugo Assmann, con el cual me relacioné mucho, y con Gustavo Gutiérrez. Pero yo era un externo para ellos. Pero un externo por el cual se tenía interés. Jamás me habrían interpretado como teólogo. Yo era economista y sociólogo. Pero estaba abierto a discutir estos planteos. En este tiempo también conocí a Enrique Dussel en la Universidad Católica y a Juan Luis Segundo. Ahí empezaron todos estos contactos, alrededor de 1968. Sin embargo, en ese tiempo la teología de la liberación no era central en mi trabajo. Yo seguía trabajando a partir de la ideología de la economía. La dimensión teológica la había mencionado, pero tampoco la elaboré mayormente.

**G.G.** Pero ellos mismos tampoco tenían maduro, en ese momento, un planteamiento de teología de la liberación de su relación con la economía.

**F.H.** Se inspiraron más bien en la teoría de la dependencia en cuanto teoría económica, pero no en una crítica del núcleo de la propia teoría económica. Y yo hacía eso pero en la perspectiva más bien de la ideología de la economía, donde tenía también

presentes ciertas dimensiones teológicas, pero no tenía tampoco algo más elaborado.

**G.G.** Viene allí esta reunión de Cristianos por el Socialismo. ¿Participaste?

**F.H.** Sí. Pero como público. Eso cambió después del golpe militar. El golpe militar me hizo repensar.

**G.G.** ¿Y durante el gobierno de la Unidad Popular?

**F.H.** Sí. Durante el gobierno de la Unidad Popular, yo estaba muy cerca del gobierno. Una vez trabajé en un grupo de discusión con la institución responsable de la planificación, que era la CORFO. Pero yo era un teórico, no un economista para participar en el gobierno. Pero ahí sí formaba parte de la Unidad Popular. Durante un tiempo milité incluso en el MAPU. Pero cuando se dividió el MAPU no quería inscribirme en ninguna de las dos corrientes y me mantuve independiente. Pero a través del CEREN trabajaba mucho con la Unidad Popular.

**G.G.** Y ahí llegó el golpe.

**F.H.** Llegó el golpe que yo preveía. Pero enseguida me pareció un acontecimiento absolutamente clave. Era para mí lo que había sido para el fascismo europeo la guerra civil española y la derrota de los republicanos. Me parecía de la misma importancia. Y ahí lo teológico se me hizo evidente. El día del golpe, seguí la radio y la televisión, sobre todo la del canal 13 de la Universidad Católica, donde el Padre Hasbun tenía la voz cantante. Y el Padre Hasbun era un golpista extremo, un tipo sumamente violento. Y empezó con comentarios teológicos que no eran ni comentarios siquiera, sino algo como emblemas religiosos, consignas, pero tomadas todas de una larga tradición cristiana represiva. Para mí esto era extrañísimo y grabé todo lo que el Padre Hasbun presentó. Me daba cuenta de que era algo importante, pero no me daba cuenta de lo que era. Entonces lo grabé y después empecé a trabajar sobre eso. Y me di cuenta de que había un pasado nefasto en el propio cristianismo que estaba presente ahí y que tenía un impacto violento enorme. Entonces empecé a analizar la ideología y la teología del golpe. Después del golpe volví a Alemania a la Universidad Libre de Berlín, donde me contrataron como profesor visitante en el Instituto Latinoamericano (Lateinamerika-Institut). Y ahora empecé el análisis del

golpe militar y lo saqué en un libro que se llama *Ideología del sometimiento*, que se publicó después en el DEI. En este libro la teología de Hasbun la comenté bajo el título de una *teología de la masacre*. Estuve en Alemania tres años, pero también tuve muchos problemas con la Universidad y me di cuenta de que en la universidad alemana no había espacio para mí y me moví para volver a América Latina, y entonces me hicieron una oferta de aquí de San José, del CSUCA, y en 1976 vine a Costa Rica. Y aquí estaba Hugo Assmann. Y vine en 1976 para firmar el contrato de trabajo con el CSUCA, y me junté con Hugo Assmann y empezamos a concebir el DEI. Hugo Assmann ya tenía pensado hasta el nombre. Y decidimos crear un centro del tipo como había sido ILADES en los años sesenta en Chile. El DEI es concebido a partir de ILADES, y la revista *Pasos* es una revista que Hugo Assmann editaba en Chile y por eso se llama *Pasos*, segunda época. Entonces vine aquí y me encargaron de parte del CSUCA la elaboración de un programa de maestría en Economía, que después se realizó en Honduras, y en 1978 me trasladé a Honduras y dirigí este centro cuatro años y volví a Costa Rica, pero ahora para integrarme definitivamente en el DEI. Fundamos el DEI en 1976 y comenzamos los primeros cursos en 1977 y ya desde el punto de vista explícito de economía-teología. Y otra vez un trabajo con militantes que empezó con este Taller de Formación que seguimos haciendo con militantes de los grupos cristianos de la zona. Desde hace once años empezamos con el Seminario de Investigadores, que tiene ya más bien el carácter de un estudio de postgrado aunque no tiene un carácter formal como maestría. Desde 1982 trabajo en el DEI a tiempo completo y participo en la Universidad ya no como catedrático sino como profesor invitado. Ahora trabajaba ya no sobre economía-ideología sino sobre economía-teología. Y eso es a partir de la experiencia del golpe militar de Chile.

**G.G.** ¿Y cómo fue este descubrimiento, este cambio de eje de análisis?

**F.H.** Porque el golpe militar de Chile llevó a la concepción de una política económica completamente diferente, que hoy llamamos neoliberal. Política que los Chicago Boys mismos llamaron neoliberal, aunque después se distanciaron de la palabra. Los Chicago Boys eran colegas míos en la Universidad Católica. Se habían formado en Economía mientras yo estaba en



Sociología, aunque también daba cursos en Economía. Pero había un ambiente para mí intolerable. Impartí cursos sobre cooperativismo, e incluso fundé un Centro de Cooperativismo en la facultad de Economía, pero en la orientación de la facultad no había espacio para esto porque su enfoque era netamente neoliberal a partir de los enfoques de Hayek y Friedman. Los Chicago Boys habían sido promovidos por la Fundación Ford. Esta fundación había hecho un trabajo sistemático con ellos, para formarlos en Chicago con becas dadas por la Ford, y ellos volvieron en el curso de los años 60 y ocuparon y monopolizaron en una determinada línea la facultad de Economía, y, como las facultades tienen relativa autonomía en la universidad, podían hacer un centro de orientación neoliberal completamente homogéneo. Entonces me quedé más bien en el departamento de Sociología y en el CEREN. Percibí que con el golpe militar empezó una estrategia completamente nueva, que era la estrategia de este grupo de economistas de la facultad de Economía de la Universidad Católica. Entonces la problemática de economía-teología se me dio de una nueva forma. Ya no tenía nada que ver con la política reformista de los años cincuenta, sino que se trataba ahora de un auténtico capitalismo salvaje. Y la ideología en que se basó la Junta Militar que asumía este nuevo neoliberalismo era a la vez de apoyo muy grande de circuitos cristianos como los de Hasbun con su propaganda de violencia. Entonces ya no se podía simplemente hablar de economía e ideología, sino que incluía ahora el problema de la teología, y eso también bajo el impacto de la teología de liberación, que había puesto eso sobre la mesa. En el DEI asumimos eso. Y publicamos la *Ideología del sometimiento*, y empecé con el primer libro, *Las armas ideológicas de la muerte*, que en este tiempo se publicó también en la editorial Sígueme de Salamanca, en España.

**G.G.** Y ése ya es el libro en que aparece de manera explícita la reflexión economía-teología.

**F.H.** Ahí aparece economía-teología como una línea clara y dominante desde entonces. Había empezado a analizar el curso violento de Hasbun en la televisión. Entonces busqué las teologías de represión de la tradición cristiana y muy pronto me topé con Bernardo de Claraval. Hasbun era un predicador de la cruzada, pero ya no a los paganos de fuera, sino a los de dentro, la cruzada en contra de estos levantados que se llaman

socialistas. Entonces empecé con estas dos búsquedas. Buscar las fuentes teológicas del propio pensamiento económico, y ya no sólo del neoliberal, sino también del neoclásico, del marxista, del soviético. Y, por otro lado, de las transformaciones violentas del cristianismo. Y me formulé el programa que hice después en el DEI y en el cual sigo. Después de *Las armas ideológicas de la muerte* lo hice en la línea de la crítica de la razón utópica, y en el DEI hicimos de este punto un punto clave, necesario para discutir la utopía del comunismo, pero también las utopizaciones que se estaban haciendo en la economía neoliberal, neoclásica, etc.

G.G. Y luego vino tu libro sobre *La fe de Abraham y el Edipo occidental*.

F.H. Sí. Y ahí cada vez más me parecía que ni economía, ni teología, sino que las dos se implican mutuamente. Que la diferencia ya es casi artificial. Que la economía es teología, que la teoría económica es teología y que la teología implica eso. Y empecé con el análisis de textos de la tradición cristiana. Empecé con este análisis sobre el texto de Abraham, y luego el de *Sacrificios humanos y la sociedad occidental* como el análisis de los trasfondos teológicos de los análisis de la realidad misma, y después el análisis del evangelio de San Juan en *El grito del sujeto*. Y eso nos llevó a fines de los años noventa a la discusión del sujeto, ya como un problema que es omnipresente tanto desde el punto de vista teológico, como desde el punto de vista de la economía. El ser humano como sujeto tiene economía y teología pero como un conjunto que no se puede separar. De ahí viene el vínculo y ahí volví a la teología con la cual había empezado, pero desde un punto de vista completamente cambiado.

G.G. Este proceso tuyo es muy distinto al que han seguido otros teólogos de la liberación.

F.H. Claro. El teólogo de la liberación normalmente viene de la teología, no viene de la economía. Entonces, a partir de la teología descubre la relevancia de la economía. Yo hice el camino al revés. A partir de la economía, descubrí la relevancia de la teología.

G.G. En un texto tuyo sobre panorama de la teología de la liberación, hablas de tres grandes momentos de la teología de la

liberación, definidos por los cambios en la propia realidad latinoamericana, las formas de los conflictos de esta teología con la ortodoxia y el imperio, y la propia maduración de esta teología de la liberación y los movimientos sociales y eclesiales afines. Hablas de un primer momento en que la liberación está al orden del día y la opción por los pobres es el criterio central de esta teología, y la fuente de su confrontación. En este primer momento la teología de la liberación se enfrenta fuertemente con la ortodoxia cristiana. Luego hablas de un segundo momento, en el cual los movimientos de liberación son aplastados por las dictaduras y el clamor fundamental de esta teología es el clamor por la vida y contra la lógica sacrificial del sistema dominante. En este segundo momento los movimientos de resistencia son de otro tipo y la Iglesia se convierte en un espacio privilegiado de resistencia. En este segundo momento la teología de la liberación es víctima de una fuerte contraofensiva teológica, esta vez no de la ortodoxia cristiana sino de la teología del imperio, que la denuncia desde sus posturas anti-utópicas. Y luego viene un tercer momento, en el cual tanto la ortodoxia como la teología del imperio intentan apropiarse del discurso de la teología de la liberación y asumen a su manera la opción por los pobres. En ese momento tú te preguntas por la lógica de la confrontación teológica en un contexto en que el dominador se apropia del discurso de la teología de la liberación, al mismo tiempo en un contexto de globalización del sistema de dominación y de hegemonía, o mejor, poder total que conlleva a amenazas globales a la sobrevivencia humana. Ahí hablas de la necesidad de una teología de crítica teológica de la ley y de crítica al mercado total. No es que la opción por los pobres desaparezca en la teología de la liberación, pues es uno de sus ejes fundantes más importantes, sino que en el segundo momento toma la forma de defensa de la vida de los aplastados por el terror dictatorial, y que en el tercer momento, la formulación «opción por los pobres» ha sido o intenta ser apropiada por el sistema e invertida y pierde su fuerza interpelante, pero sobre todo su potencial en la confrontación teológica. Y ves el paso de la teología de la liberación hacia una teología crítica de la ley como un nuevo paso que debe dar esta teología, en continuidad, profundización pero en cierto modo también un pozo de ruptura con sus momentos anteriores. Cómo ves esto, si te he entendido bien.

F.H. Yo creo que ahí hay una transformación que se expresa en los propios términos teológicos, pero igualmente en términos de la propia resistencia al sistema. En los años sesenta, muy esquemáticamente, claro, es capitalismo o socialismo. En los años setenta, ochenta, ya aparece el problema en América Latina de la imposición del mercado absoluto, del mercado total, por un lado, y la vida humana, por el otro. Entonces el análisis del ambiente del mercado como un ambiente sacrificial. Y se habla de la vida humana. En el DEI lanzamos eso en 1978 en un encuentro que tuvimos entre economistas y teólogos. Pero el Imperio recuperó el derecho a la vida como un derecho a nacer. Es decir, es un derecho antes de nacer y no después de nacer. Y como tal es muy dominante hoy. Nos quitaron la referencia. Y el ámbito del mercado lo seguimos viendo como un ámbito sacrificial. Pero en los años 90 cada vez más, desde el punto de vista de que aparece una ley del mercado absoluto que en su lógica es sacrificial. La propia sacrificialidad no es algo de los Pinochets. Los Pinochets son apenas exponentes de una lógica sacrificial que tiene la propia ley del mercado y ahora ya no es capitalismo o socialismo en los términos de los años sesenta, sino mercado total y supervivencia humana. Ya no es solamente opción por el pobre, sino opción por la supervivencia humana. La opción por la supervivencia humana sigue siendo una opción por el pobre porque la supervivencia está más amenazada, pero la amenaza es sobre todos, no sobre un grupo. Pero en cuanto es amenaza para todos se nota cómo es más directa para los excluidos y los pobres. La opción por el pobres no desaparece, pero aparece mucho más claro a partir de una opción por la vida humana, la supervivencia humana. Y entonces la polaridad es ahora ley del mercado, supervivencia humana. Algo que en los años 50-60, cuando se discutía más bien entre capitalismo y socialismo, subyace de alguna manera pero no se hace presente explícitamente. Porque la concepción del socialismo de los años 60 es una concepción moderna también. Es otro tipo de modernización, otro tipo de crecimiento económico. Pero en los años 90 la situación ha cambiado. Es ahora la ley del mercado como mercado total amenazando la supervivencia humana y amenazando la supervivencia del pobre más directamente. La opción por el pobre es ahora resultado de la opción por la supervivencia humana y muy explícita.

**G.G.** Entonces la teología de la liberación en cada uno de esos momentos asume formas diversas de acuerdo a su coyuntura histórica.

**F.H.** Sí. Ley absoluta del mercado total, eso es el sistema de globalización. Es un sistema de ley absoluta que amenaza la supervivencia humana. Empieza por el pobre pero no se queda ahí. La solidaridad con el pobre entonces no puede ser algo de arriba abajo. Estamos en lo mismo, en la misma cosa, aunque mucho más explícitamente. Nuestra discusión actual con la globalización como ámbito de ley total, absoluta, provoca ahora un problema humano. Y este ser humano que se enfrenta en nombre de la supervivencia humana a esta ley absoluta, este ser humano actúa en cuanto sujeto. Y ahí se vincula la opción por el pobre con ser sujeto, actuar en cuanto sujetos. Aparece entonces una solidaridad que no es de incluidos con excluidos, sino que el excluido es el caso más extremo de lo que vivimos todos, de lo que pesa por encima de todos. La opción por el pobre es a la vez la opción por uno mismo. El otro está en mí, yo estoy en el otro. Aquí aparece la dimensión del sujeto. Yo no defiendo al pobre porque yo no lo soy y él lo es, sino él es el exponente más extremo de una amenaza que pesa sobre todos. Y entonces el llamado al sujeto, el grito del sujeto.

**G.G.** Eso supone un cambio en el concepto mismo de la teología.

**F.H.** Yo creo que cambia inclusive la imagen de Dios. Claro, no como ruptura, sino que vuelve a algo que en la tradición del *Deus Absconditus*, o de la teología negativa, ha estado siempre presente de alguna manera. Pero que aparece ahora: en el grito del sujeto aparece Dios. En el grito del sujeto grita Dios. El grito del sujeto es el grito de Dios. Dios está crucificado, al ser crucificado el ser humano en cuanto sujeto. Vuelve algo en nuevos términos que la tradición tiene constantemente. Pero que adquiere una nueva dimensión.

**G.G.** Algo que ya estaba a la base de la teología de la liberación, pero que en estos cuarenta años ha colocado de manera más descarnada como realidad.

**F.H.** Sí. La opción por el pobre ya tenía la dimensión de la opción por la vida humana amenazada, pero es empíricamente

algo mucho más claro hoy. Se impone como nunca, y entonces lo vemos de nueva manera. El amor al prójimo ya no se ve como «yo amo al otro», sino como «ama al otro porque tú lo eres», lo que es una dimensión muy distinta. Tú estás afectado por el amor o no amor del prójimo. No solamente el prójimo, los dos. Forman una unidad. Es precisamente Lévinas, que ha insistido en esta dimensión del amor al prójimo.

**G.G.** ¿Qué interlocutores tiene esta teología de la liberación en sus distintos momentos?

**F.H.** Yo creo que en los años 60 el interlocutor son los movimientos de liberación que tienen una perspectiva o desarrollan la perspectiva de llegar al poder y a partir del poder reformular la sociedad dentro de los cánones generales de la modernidad. Eso es algo que ya puede decirse del propio socialismo soviético. Repite los problemas de la modernidad. En los años 70-80 el interlocutor son sobre todo los grupos afectados por las dictaduras totalitarias de seguridad nacional. De ahí parte eso. Los torturados, los desaparecidos, una violación de los derechos humanos más corporales, que pasa por todo el continente. Entonces ahí el reclamo de la vida, pero todavía es un poco abstracto este reclamo. En los años 90, movimientos de emancipación, movimientos ecológicos, movimientos de protesta contra la estrategia de globalización que produce exclusión de la gran parte de la humanidad, movimientos que ya no tienen la aspiración política inmediata de llegar al poder. Son movimientos que exigen transformación pero que tampoco tienen un plan de gobierno, que tienen muchos elementos que hacen presentes para obligar a los poderes, pero que son comprensibles solamente desde el punto de vista de que la vida humana está amenazada. En el pobre primero, pero la amenaza es sobre todos. Por lo tanto, la presión a la toma de conciencia de que todos estamos en este camino que en la peor manera lo tienen los excluidos, pero que nos afecta a todos. Entonces la llamada de atención de que necesitamos un consenso social que implica a los dominadores, un consenso de estructurar la economía y la sociedad en función de la necesidad de la supervivencia humana en todos los seres humanos, no de especie, otra abstracción como le gusta a Hayek, para quien de lo que se trata no es que la gente viva sino que la especie viva. Y de ahí la expresión zapatista es muy clara: una sociedad donde quepan todos y todas con

la naturaleza incluida. Necesitamos un consenso sobre este camino. Y eso otra vez nos vincula mucho con la tradición, no es algo nuevo. Lo tienes en la tradición judía, en la patrística. Pero no como algo explícitamente elaborado que hoy hay que hacer y se puede por el hecho de que la amenaza sobre todos se hace cada vez más obvia.

**G.G.** Hablas de interlocutores en el mundo de lo popular. Pero aunque la expresión no sea muy afortunada, ¿qué pasa con la contraparte? Has hablado del paso de un capitalismo de reformas e ideológico a un capitalismo cínico, acrecentado con algo que Hugo Assmann señala que es la creciente insensibilidad de muchos sectores de la sociedad a ese drama global. ¿En quién piensas, además de en estos movimientos, como interlocutores?

**F.H.** El actual proceso de globalización es una afirmación completamente principalista de una ley absoluta que es la ley del mercado total. Ahora, la afirmación absoluta de esta ley te lleva a la amenaza de la propia vida humana. Es su lógica. Pero quien insiste en esto no tiene otra alternativa que hacerse cínico. Da lo mismo lo que pase, hay que seguir adelante. No hablemos de humanidad, de humanismo, aquí se trata de seguir. Y eso no es posible sino por la opción cínica, que es además una opción suicida. Por eso el mito de la muerte, del suicidio, tan presente, es el cinismo que es la lógica de una afirmación principalista de esta ley. Es como *Fiat iustitia, pereat mundus*. Que se realice la ley del mercado aunque se vaya el mundo al carajo. Ése es este mundo. Y este dicho viene de la Edad Media que percibe que frente a las leyes que se imponen como absolutas aparece esta dimensión sacrificial. Y por eso dicen también *Summa lex, maxima iniustitia*: eso es el proceso de globalización.

**G.G.** Alguna ocasión mencionaste como interlocutores a los conservadores. ¿En qué sentido lo decías?

**F.H.** Por esta misma razón. Cuando la contraposición es entre ley absoluta del mercado y supervivencia humana, no corren los viejos esquemas de izquierda y derecha ni de conservadores y progresistas. El conservadurismo, que no es el neoconservadurismo. El conservadurismo cristiano, católico y protestante tiene una posición crítica frente a la ley. No es de afirmación absoluta de la ley. Esos dichos que yo cité vienen de la Edad Media, de conservadores de la Edad Media. No vienen de progresistas.

Creo que la vieja confrontación progresistas-conservadores desaparece. No somos progresistas pero tampoco conservadores, pero hay puentes. La cosa es abierta. Y como hay amenaza para todos y los pobres, los excluidos son señas de algo que amenaza a todos, entonces ahí hay un llamado que a la izquierda nunca le gustó, pero que hoy lo tienes que implicar. Tiene que convertirse también el que es dominador. Y eso es lo interesante en la figura de Abraham. El que se convierte es el Señor. Isaac es el perseguido, y Abraham, el perseguidor. Y es Abraham el que se convierte porque Isaac ya está convertido, y además no puede hacer nada. Pero si Abraham no se convierte, Isaac está perdido. Y Abraham se convierte y no sacrifica a Isaac. Es decir, la conversión necesaria implica al dominador. Que a la izquierda no le gustó nunca esta idea. Pero hoy creo que tenemos que avanzarla porque ellos tienen el poder, y si se hacen absolutamente cínicos, ningún movimiento en el mundo puede hacerles nada. La conversión tiene que implicar a los dominadores y eso es un trago amargo para un pensamiento en el cual el proletariado es el único actor de su propia salvación. No puede serlo hoy. NO es el único actor.

**G.G.** ¿Pero el dominador cínico?

**F.H.** Sí. ¿Y qué pasa si se niega y si toda dominación se hace cínica? Yo creo que entonces no hay salida, porque provocan el final que nos está amenazando y lo provocan en nombre del suicidio colectivo, como lo promueve por ejemplo Ciorán. Ciorán es el pensador de una dominación que no piensa siquiera en convertirse y que saca la conclusión que mejor nos matamos enseguida. Es la espiritualidad del cinismo lo que aparece ahí.

**G.G.** Pero el conservadurismo del que hablas hoy está acorralado por los neoconservadores cínicos.

**F.H.** Completamente. Creo que uno de los conservadores, grandes conservadores de nuestro tiempo, es precisamente monseñor Romero. Puedes estudiarlo. Este tipo de conservadurismos está en retirada. Los fundamentalismos y neoconservadurismos están amenazando esta tradición que vale la pena pensar. Es una tradición valiosa pero que, aunque está en retirada, sigue vigente y no ha desaparecido.

**G.G.** ¿Cuál crees que ha sido en general la postura de la teología de la liberación frente a esta corriente?



F.H. Relativamente cerrada, yo creo. Aunque hay determinadas figuras en que se hace presente. Bonhoeffer es una de ellas, pero no se ha discutido qué es este tipo de conservador cristiano que no es un revolucionario, pero que bajo el impacto que sufre se transforma y tiene bajo su tradición la capacidad de hacerlo. Creo que no se ha tomado en cuenta mucho eso. Y yo vengo de un ambiente de conservadurismo católico y siempre he defendido la posición conservadora como una posición de posible apertura. Pero el ambiente para percibirlo es muy poco. Normalmente la gente no distingue entre conservadurismo y neoconservadurismo, y los ve a todos nada más como reaccionarios, lo que a mi entender es falso.

G.G. En la medida en que tu crítica cada día se reafirma más en la idea de que el problema no es sólo el capitalismo sino la modernidad, y más aún la sociedad occidental, entonces lo que de allí se desprende es un cambio de civilización, de cultura, más que de un sistema socioeconómico determinado. Y eso significa un nivel de radicalidad en la crítica pero implica un reto mayor aún a la hora de imaginar alternativas. ¿Cómo ves este punto?

F.H. Claro, no es solamente del capitalismo, sino también del socialismo en su forma de modernización. Pero es también del cristianismo. No tengo ninguna duda de que el cristianismo no puede seguirse planteando en la forma ortodoxa en que lo ha sido en los últimos 1500 años a partir de Agustín. El cristianismo mismo está en cuestión, este cristianismo ortodoxo que se piensa a partir del poder. Como yo creo que es un cambio de la cultura y la civilización, es también un cambio en los fundamentos de nuestra civilización y esos fundamentos siguen siendo cristianos a pesar de la secularización. La secularización seculariza al cristianismo, pero el fondo secularizado sigue en él. Y eso implica la propia fundamentación de la cultura griega. Estamos ante un fenómeno de esta amplitud pero eso hace nuestra situación tan crítica pero al mismo tiempo una situación en la cual no tenemos recetas. No puedes dar recetas frente a cambios de este tipo. Percibes una sociedad pero no sabes cómo hacerlo. Porque el cómo hacerlo presupone que las categorías todavía valen. Pero si las categorías no valen, ¿cómo decir qué hacer? Ahí está nuestro problema más profundo.

**G.G.** Y a este nivel del reto, ¿cuál crees tú que ha sido la más importante aportación de la teología de la liberación?

**F.H.** Porque ha planteado de nuevo la teología para la calle. Hay grandes pensamientos que penetraron la calle en los últimos 150 años. El marxismo, el nietszcheanismo, el existencialismo y la teología de la liberación. Salieron del estrecho marco en que se hicieron y salieron a la luz pública. Salen a la calle. La teología de la liberación tiene un atractivo mucho más allá de los propios cristianos. En eso no hay duda. Y no solamente vuelve a aparecer en otras religiones. Sea en el Islam, en el propio budismo. También en el humanismo secular de la actualidad. Entonces es interlocutor. Puede hacer presente la dimensión del pensamiento teológico frente a tan diversos grupos en cuanto a su calidad de procedencia. Es impresionante como ha podido lograr esto. Una vez me invitaron en Colonia a una reunión titulada: ¿Está muerta la teología de la liberación? Y estaba llena la sala, y tenían que abrir una sala contigua mucho más grande para discutir si estaba muerta la teología de liberación. Y no era una reunión de teólogos únicamente. El público eran gente de las calles, sobre todo intelectuales de la más variada procedencia. El público ya demostraba que la teología de la liberación no está nada tan débil. Cuando el Papa en su última visita a San Salvador exclamaba, que la teología de liberación estaba muerta, se olvidó de decir lo más importante: No estaba muerta la teología de Liberación, estaban muertos los teólogos de la teología de liberación. Habían muerto como mártires.

**G.G.** Hay un creciente reconocimiento de esta crisis de medio ambiente, de exclusión y pobreza y de esta crisis de la subversión de los vínculos sociales, asociada a las otras dos crisis. Una triple crisis. Hay demandas de orientación frente a esta crisis. Y una de las demandas es el reclamo por una nueva espiritualidad, una nueva forma de vivir la vida, pero quizá también una nueva forma de pensar una sociedad distinta. ¿Tú crees que lo que ha desarrollado la teología de la liberación hasta hoy da respuestas o aporta a estas demandas?

**F.H.** De ninguna manera es de por sí la respuesta. Se ve que esta demanda existe y que tiene expresiones muy diversas, además expresiones que no son teología de liberación y que tienen muchas veces más atractivo, como la New Age, o los nuevos

movimientos neopentecostales. La teología de la liberación ha salido a las calles pero no es la única que está allí. Hay la perspectiva en términos de nueva espiritualidad que es una forma de decir nueva civilización. Pero los nuevos movimientos que aparecen también demuestran que no hay perspectivas claras o unívocas, que estamos en búsqueda y eso vale también para la teología de la liberación. Ésta todavía no es la respuesta. Es una parte valiosa en este conjunto. Pero creo que tiene mucho que hacer, sobre todo porque le pesa todavía el hecho de que su origen está en los años sesenta, y en relación con movimientos de liberación que se piensan todavía en el interior de la modernidad y que piensan en términos de tomar el poder, de sustituir el poder por otro. Eso pesa mucho. Y es legítimo que pese, porque no es tampoco totalmente equivocado, pero creo que un replanteo en este campo es necesario. Por eso creo que hay que cambiar el poder y no tomar el poder sin cambiarlo. Por eso la conversión de los que tienen el poder. A lo mejor es una cosa ilusoria pero que tiene mucho sentido reclamarlo.

G.G. Ahora bien. El mismo diálogo economía-teología se hace también insuficiente. Se abren entonces otras dimensiones del diálogo. Economía-filosofía, teología-filosofía, teología-culturas, etc.

F.H. Sí. Y no puedes plantearlo más como un diálogo interdisciplinario. Las disciplinas están en cuestión. Y lo interdisciplinario es una manera de confirmar precisamente a las disciplinas. Que la universidad crea las disciplinas es claro y es un producto de la división social del trabajo. Pero las disciplinas son nada más que conveniencias para determinado tipo de enseñanzas. Lo que nos aparece es la necesidad de un pensamiento, que pasa por todo y que no es interdisciplinario sino que cuestiona la disciplinas. Lo económico no es una disciplina. Se enseña como una disciplina, por la sencilla razón de que se necesitan economistas. Eso es otra cosa. Ya es insuficiente economía-teología. Pero dentro del cuestionamiento de las disciplinas.

G.G. Esto transforma el mismo concepto de teología también.

F.H. Pero toma los grandes pensadores de nuestra tradición. Desde el punto de vista de las disciplinas, ¿qué son? Platón, filósofo. Aristóteles, filósofo. Tomás de Aquino y Agustín, teólogos, etc. Ninguno de ellos es ni filósofo ni teólogo. Hoy en las

disciplinas se los trata como tal. Pero no lo son. Platón hace la primera teoría de la división social del trabajo. Es el primero que desarrolla la *politeia* como tipo ideal. ¿Qué es eso? ¿Es sociólogo, economista o filósofo? Él plantea que la Polis necesita monoteísmo para poder interpretarse teológicamente. Entonces ¿es teólogo, filósofo? Por eso no tiene ningún sentido plantearse esta pregunta. Además en griego filosofía no es una disciplina sino amor a la sabiduría. Y creo que este planteo necesitamos de nuevo y no es superado por esta idea en boga de que todo es tan complejo y complicado que nadie puede meterse en todas las disciplinas. No es eso de poder meterse en todas las disciplinas, pero tampoco respetarlas cuando se piensa la realidad. Tampoco se trata de un holismo. Es que yo no puedo pensar un problema sin pensarlo a la vez como económico, como referente a la ecología, la política, lo social, etc. No puedo. Todo está en el problema. Pero no tiene nada que ver con que no pueda conocer todas las disciplinas. Cuando pienso a partir de problemas, se desvanecen las disciplinas.

**G.G.** Estos nuevos paradigmas teológicos que aparecen con fuerza como el ecofeminismo, el holismo naturalista, cómo los ves, tú que te mantienes en la afirmación de que antropocentrismo es precisamente lo que no ha habido y se necesita para salir de la crisis.

**F.H.** Sí. Antropocentrismo no ha habido. Lo que hemos tenido es mercadocentrismo y capitalocentrismo. No antropocentrismo. Yo soy muy escéptico a esta crítica del antropocentrismo, porque, haciéndola a fondo, ya no puedo tener jerarquías de valores. Si todo tiene el mismo valor, no sé nada de lo que tengo que elegir, decidir, transformar. Esto necesita un punto de vista y el punto de vista posible al ser humano es el punto de vista del ser humano. Por eso creo que en sentido abstracto no hay derechos de la naturaleza. Pero hay un derecho humano que exige que sean reconocidos derechos de la naturaleza. Esto es, un derecho humano. Y el que reclama estos derechos de la naturaleza es el ser humano. El león no puede reclamar este derecho, sino que el ser humano es el que reclama este derecho para el león. Y eso es totalmente opuesto a esta lógica del cálculo del mercadocentrismo, de este centrismo de la eficiencia. Calcular si lo que necesitamos es leones o no. Entonces no respeta, sino que lo somete al cálculo y el cálculo llega al resultado que no hacen

falta. Pero no es un problema de cálculo, de la utilidad inmediata que tiene la naturaleza para el ser humano. El ser humano es el que tiene el derecho de que los derechos de la naturaleza sean respetados. Sólo así es posible acercarse a este problema.

**G.G.** Y al mismo tiempo que se desarrollan estas teologías naturalistas que niegan en cierto modo al sujeto, al mismo tiempo toman fuerza movimientos teológicos que lo difuminan en múltiples rostros, condiciones, géneros. Es decir que tenemos otra fuerza disolvente que reivindica una subjetividad particularizada y a menudo parcializada. Tenemos teologías feministas, negras, indias, campesinas, etc. que parecieran distanciarse y a menudo critican la teología de la liberación.

**F.H.** Y muchas veces con razón, porque la teología de la liberación ha tenido la tendencia de centrar el problema en lo económico. Aunque lo económico es la base de todo. Pero si es la base de todo, no se sigue, que es todo. Y eso de que lo económico es la base de todo, no es la tesis de Marx sino de Platón. Cuando Platón desarrolla el Estado, afirma que evidentemente la base de todo es poder alimentarse. Pero la especificación puede perderse y ha existido ese riesgo. Sin embargo, el planteo de este tipo lo encuentro acertado. Por eso, no puedes sustituir el planteamiento de la teología de la liberación por la teología feminista. Este ser humano que se libera es hombre y mujer, niño y adulto, blanco y negro, indio y mestizo, etc. Y a partir de estas especificaciones solamente se puede tomar en cuenta el resto. Entonces estas especificaciones tienen toda la razón de darse. Pero si olvidan que la base de todo es poder comer, se quedan en el aire. Comer no es de ninguna manera todo, pero es la base de todo. Y eso desde Platón y no desde recién desde Marx.

### Notas biográficas

Nació en Alemania (1931). Doctor en Economía por la Universidad Libre de Berlín. Fue profesor de la Universidad Católica de Chile (1963-1973) y de la Universidad Libre de Berlín (1973-1976). Actualmente es miembro del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) (San José, Costa Rica).

## Publicaciones

Entre sus obras cabe destacar: *Dialéctica del desarrollo desigual* (1971); *Las armas ideológicas de la muerte* (1978); *Crítica a la razón utópica* (1984); *Democracia y totalitarismo* (1987); *La deuda externa en América Latina* (1988); *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1990); *Sacrificios humanos y sociedad occidental* (1991); *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995); *El mapa del emperador* (1996); *El grito del sujeto* (1998).