

ENTREVISTA CON FRANZ HINKELAMMERT

Henry Mora Jiménez

Universidad Nacional, Costa Rica

Introducción

El 05 de abril de 2001, en sesión ordinaria del Consejo Universitario de la Universidad Nacional, éste órgano de la UNA tomó el acuerdo de otorgar al Dr. Franz J. Hinkelammert, científico social alemán radicado en Costa Rica desde hace más de veinte años y uno de los fundadores del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI); el Doctorado Honoris Causa, “por su excepcional aporte a las ciencias sociales contemporáneas”. El acto público para la entrega oficial de tal distinción se realizó un mes después, y en ese mismo acto, se le solicitó al Dr. Hinkelammert la entrega de una obra reciente o en preparación de su autoría, para que fuera publicada por la Editorial de la UNA, como parte del reconocimiento a su labor intelectual. El borrador final de esa obra fue entregada a la EUNA a finales de 2001, y tratándose de más de 500 páginas, tomó casi un año de prolijo trabajo la tarea de corrección y edición. Se trata del libro que comentamos en la presente entrevista, *EL SUJETO Y LA LEY*. El retorno del Sujeto reprimido, Editorial Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2003.

El libro consta de 12 capítulos, comenzando con una discusión de la racionalidad instrumental y su desenlace en la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata de un conjunto de “comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización”. Este primer capítulo sirve de introducción a los capítulos II al VI. Sigue el análisis de John Locke, su concepto de imperio universal y su visión de las luchas de emancipación y de los derechos humanos (capítulos II y III), la metodología de las ciencias en David Hume (capítulo IV), la concepción del mercado como sistema autorregulado de Adam Smith y su crítica por Marx (capítulo V) y el pensamiento de Nietzsche, con su aplastamiento

aparecen precedidos por las iniciales H. M. y en letra cursiva. Para una mejor comprensión, el

del mismo concepto de los derechos humanos en nombre de la voluntad de poder (capítulo VI).

Luego sigue otro capítulo central: los derechos humanos frente a la globalidad del mundo (capítulo VII), que sirve además de introducción a los otros capítulos que le siguen (capítulos VIII al XII). El capítulo VIII plantea nuevamente el problema de los derechos humanos frente a la globalidad y la globalización, pero lo enfoca a partir del papel de la universidad, y su primera versión fue precisamente el texto de la conferencia impartida por Hinkelammert el día en que le fue conferido el Doctorado Honoris Causa. El capítulo IX trata de las reacciones irracionales frente a la lógica de terror del sistema. Los últimos tres capítulos (X, XI, XII) se concentran en el análisis de la rebelión como rebelión del Sujeto, tanto en la tierra como en los cielos, finalizando con una reflexión sobre el retorno del Sujeto reprimido que concluye el resultado de los análisis de toda la obra.

Para el Consejo Editorial de Economía y Sociedad, y para mí en particular, la publicación de este libro resultó ser una oportunidad excepcional para discutir algunos de los últimos trabajos de Franz Hinkelammert. Espero que al lector le motive la lectura de esta entrevista tanto como a mí el haberla realizado y editado, labor que se llevó a cabo durante los meses de noviembre y diciembre de 2003. Deseo dejar constancia de mi profundo agradecimiento al Dr. Hinkelammert por todas las horas de entrega que para él significó la realización de la entrevista y el posterior trabajo de revisión y edición; lo mismo que a la señorita Roxana Morales, estudiante de Economía de la UNA, quien tuvo a su cargo la transcripción del contenido de los cassettes de la entrevista a formato digital. Las preguntas y comentarios que utilicé para guiar la entrevista, texto ya editado de la entrevista se ha dividido en ocho partes, de acuerdo a la temática central

abordada en cada una de ellas, y cuyos títulos se destacan en letra negra.

Ley y Sujeto. Racionalidad del individuo calculador y racionalidad del Sujeto necesitado.

H.M. El Sujeto y la Ley. El retorno del Sujeto reprimido, es el título de tu último libro (editado en 2003 por la editorial de la Universidad Nacional) y el tema central de esta entrevista. Para comenzar nuestro diálogo, me gustaría que hicieras un comentario introductorio sobre el significado de este sugestivo título y sobre la polaridad Sujeto – ley que trabajas en él.

Quisiera comenzar llamando la atención sobre una paradoja, una paradoja que surge en cuanto al significado de la ley, recordando que me refiero a la ley como la otra cara de la institucionalidad, esto es, la otra cara de cualquier sistema institucionalizado de relaciones sociales: la cara de su objetivación y legitimación, que muchas veces ocurre minando y aplastando la subjetividad de dichas relaciones. La paradoja es la siguiente: No se puede vivir sin ley, pero tampoco se puede vivir cumpliendo la ley. La vida humana no se puede asegurar si no es dentro de un sistema institucionalizado de relaciones sociales, con sus correspondientes normas, leyes e instituciones; pero tampoco es posible la vida si este sistema es absolutizado; en cuyo caso aplasta al ser humano. Teniendo presente esta paradoja, resulta claro que se necesita de una instancia mediadora para resolverla. Entonces me pregunto: ¿Qué instancia puede ser ésta, que por un lado tiene que asumir la ley, pero por otro lado no debe asumirla en cuanto ley absoluta? Es a propósito de ofrecer una respuesta a esta pregunta que introduzco el tema del Sujeto. El Sujeto se enfrenta a una ley con la cual tiene que vivir, pero cuyo cumplimiento, en cuanto que se hace absoluto, es quizás incluso peor que no tener ley alguna. Entonces, el Sujeto es una instancia de discernimiento y de libertad, pero no se trata simplemente de una instancia teórica, puramente espiritual o metafísica, tal como el Sujeto es reflexionado por la filosofía occidental desde Descartes. Este Sujeto filosófico no puede hacer este discernimiento con respecto a la ley, pues de hecho es a partir de este Sujeto que se han desarrollado todas las posturas de la ley absoluta, de la ley total, de la ley del mercado, incluso bajo el pretexto de una supuesta libertad total, que a la postre resulta en total arbitrariedad. Por eso, yo me refiero al Sujeto en cuanto éste tiene que discernir la ley en su vivencia y en la

problemática de su cumplimiento o de su suspensión. Y este discernimiento, cuando no es de por sí teórico - aunque claro está, esto pasa por la reflexión de la existencia y del devenir de la humanidad-, no es tampoco reducible a la relación observador - realidad objetiva (relación Sujeto – objeto), propia del pensamiento científico tradicional de la modernidad, en especial, en las ciencias sociales.

Entonces debe aparecer el Sujeto, como Sujeto corporal, necesitado, viviente, que para vivir, para satisfacer sus necesidades humanas (materiales y espirituales), pasa por la vigencia de la ley y pasa también por el cuestionamiento de esta misma ley; un cuestionamiento que puede ser transformación de la ley, o incluso, en muchos casos, suspensión de la ley para que la vida sea posible –por tanto, interrupción de la ley. Si esto lo expresamos en términos de la ley del mercado, que hoy es seguramente la ley central de la sociedad moderna o globalizada que tenemos, podríamos decir: “sin el mercado no se puede vivir, pero absolutizándolo, haciendo del mercado una ley absoluta, ley del mercado total, no podemos vivir tampoco”. Y resulta otra vez que posiblemente el mercado total es inclusive peor que un mercado desorganizado. Por lo tanto, aparece de nuevo este Sujeto de discernimiento, que necesita interpelar, intervenir o suspender el mercado en determinadas áreas, o cambiar sus formas. Pero siempre prevalece que para poder vivir, hace falta intervenir constantemente el mercado en función de la posibilidad de vivir, sin pretender abolirlo. Y esta instancia viviente que reflexiona sobre su propia vida y que pone su vida en el lugar de discernimiento, es lo que llamo EL Sujeto. Entonces, El Sujeto y la Ley hace referencia a esta paradoja y a este discernimiento que le corresponde hacer al ser humano en cuanto Sujeto, no sólo frente a la ley del mercado, sino frente a cualquier sistema institucionalizado de relaciones sociales. Y cuando hablo del “retorno del Sujeto reprimido”, me refiero al retorno de este Sujeto de discernimiento frente al poder aplastante de la ley absoluta, pero en especial, de la ley del mercado totalizado que tiende a imponerse en la fase actual del capitalismo globalizado. Sin este retorno, sin esta capacidad de discernimiento y de rebelión, la posibilidad de advertir, controlar y revertir las amenazas globales del mercado totalizado sería imposible.

H.M. El tema del Sujeto, tal como lo estás planteando, ha sido una constante de tu trabajo teórico, y lo vienes elaborando desde hace

muchos años, ya incluso, aunque de manera preliminar, en, Las Armas Ideológicas de la Muerte (DEI, 1981). En su forma teológica, lo presentaste con gran amplitud en El Grito del Sujeto, obra publicada por el DEI en 1998. Siendo así, ¿ qué elementos novedosos en su tratamiento o qué énfasis especial puede el lector encontrar en El Sujeto y la Ley ?

En especial, en este libro quiero distinguir muy bien entre Sujeto e individuo. Si tomas la ley, por ejemplo, la ley del mercado, el actor o “agente” (como dicen los economistas neoclásicos) que actúa cumpliendo la ley, pronunciando la ley, es el ser humano que se considera individuo (un ejemplar de la especie), por lo tanto, calcula sus intereses en función de su propia situación, que la concibe ontológicamente como una situación aislada de las situaciones de los otros actores. Es un individuo calculador. Ciertamente, este individuo entiende que hay interacciones entre todos los actores posibles, pero se trata de interacciones solamente a partir del tipo de cálculos del interés propio, interacciones a partir del mercado o del “sistema de precios”, en donde cada acción individual se asume atomística dentro de la estructura omnisciente del mercado, y donde las relaciones directas entre los seres humanos y entre estos con la naturaleza externa son concebidas como “efectos externos” o “externalidades”. Surge entonces una racionalidad instrumental medio-fin que se transforma en racionalidad del mercado, racionalidad de la eficiencia, pero también, racionalidad de la competitividad, de la lucha constante por imponerse como ganador. Si queremos resumir esta lógica, podemos expresarla así: “para que yo pueda vivir, tengo que vencerte a ti”.

H. M. No se trata simplemente de un “espíritu de superación”, como muchas veces se pretende hacernos creer, sino de una práctica y una ideología de la lucha en pos de la eficiencia abstracta. El concepto de “óptimo de Pareto” de la teoría neoclásica lo expresa bastante bien: en equilibrio, es decir, bajo cumplimiento estricto de la ley, no es posible que nadie mejore su posición sin que otro desmejore la suya.

Cierto. Tu y yo somos actores en la carrera por la eficiencia y la competitividad, uno contra el otro. Es la racionalidad del individuo, de la eficiencia y de la competitividad. Subiendo yo, bajas tu. Entonces, en la esfera del mercado lo que prevalece es esta racionalidad de cómo llego a ser un ganador, de cómo llego a tener una

competitividad superior a la del otro. Extremando esta lógica: “yo me realizo, yo logro la posibilidad de mi vida, quitándote a ti esa misma posibilidad”, aunque lo segundo no sea necesariamente una acción intencional. En términos de la igualdad contractual en la cual funciona el mercado y el individuo calculador, es la lógica de cómo me afirmo como desigual en el marco de la igualdad contractual, tal como se resume bastante bien en el término “ventaja competitiva”. Hoy en día nuestra sociedad no solamente promueve esta racionalidad en cuanto racionalidad de la eficiencia productiva en las empresas, sino que se trata de una racionalidad que se ha generalizado a todo el accionar social, una racionalidad en la cual yo logro mis metas venciendo al otro, una sociedad de “ganadores y perdedores”, “winners y losers”. A los perdedores no les aqueja ninguna injusticia ni ningún derecho negado, ya que el perdedor es considerado aquel que es vencido en un marco de igualdad de oportunidades; igualdad de oportunidades que siempre se piensa como parte de la igualdad contractual. Todos han tenido el mismo chance, algunos lo supieron aprovechar, otros no; por lo tanto, ahora la igualdad nos condena a la desigualdad más completa, y el “loser” en extremo es aquel que pierde su vida, pero es también el excluido, el desempleado, el discriminado, el avasallado. La igualdad contractual del mercado es a la vez un mecanismo sistemático de producir desigualdad y discriminación.

De ahí la importancia de pensar a partir del Sujeto, analizando explícita y críticamente esta racionalidad de la eficiencia, de la competitividad; esta racionalidad de la igualdad contractual, develándola como una racionalidad que implica una profunda irracionalidad, que transforma a todo el mundo en un mundo de ganadores y perdedores –“winners y losers”. Y frente a esta irracionalidad surge el Sujeto, no como el individuo que se considera individuo aislado, simple actor en un entablado predeterminado, que aunque estrictamente nunca lo sea (la rebelión está siempre presente), así se considera.

Pero entonces, hay otro principio de racionalidad que aparece aquí, que es una racionalidad muy distinta y en el fondo y en cierto sentido, contraria a esta racionalidad del mercado que establece: “cuando yo gano tu pierdes”. Esta otra racionalidad afirma: “yo no puedo ganar si tu pierdes”, “yo no puedo ser si tu no eres”, “yo no puedo vivir si tu no vives”. Es otra racionalidad, no simplemente una moral.

Por lo tanto, la irracionalidad de lo racionalizado, en términos de la ley absoluta, del individuo que renuncia a ser Sujeto, etc., es ahora confrontada y respondida por esta otra racionalidad que asegura que la competitividad como valor supremo es irracional, no por ningún pretendido moralismo, sino porque la misma realidad así lo impone: “si tu no vives yo no puedo vivir tampoco”, “yo no puedo vivir derrotándote”, y eso emerge hoy cada vez más claramente cuanto más advertimos y sentimos que el mundo se ha hecho global, cuanto más vivimos esta realidad globalizada como algo que nos incita, nos advierte y nos provoca constantemente a tener presente que: “si tu no vives, yo no puedo vivir tampoco”. Pero si se insiste en la racionalidad de los “winners y losers”, se destruye el conjunto de las condiciones horizonte de la vida dentro de una vivencia de destrucción mutua, de guerra de todos contra todos y hasta de camino al suicidio colectivo.

H. M. Y aquí se nos impone este pensamiento que afirma: “si tu no vives yo no puedo vivir tampoco”, eso frente a lo otro: “yo gano si te derroto”.

Correcto. Si seguimos con esta política, con este sistema de expulsión y de exclusión, de abandonar a los “losers”, a los perdedores, abandonarlos sin importar quien sigue en la lista (quizás yo mismo), el propio sistema se devora a sí mismo, y al final no habrá escapatoria para nadie por este camino, ni siquiera para los incluidos o ganadores. Y ahora retorna el punto de vista del Sujeto, del Sujeto vivo, del Sujeto necesitado que reflexiona su situación frente a esta racionalidad de la lucha a muerte -winners y losers- que establece: “los resultados eficientes y racionales se alcanzan luchando a muerte con el otro, y el que de esta manera logra imponerse al otro es el que alcanza la mayor racionalidad”.

Frente a esta irracionalidad de lo racionalizado (la racionalidad de la ley absoluta), la racionalidad del Sujeto es una racionalidad de mutua comunicación, una racionalidad que, podríamos decir, es de mutua identificación y reconocimiento. Por eso, al Sujeto nunca lo podemos concebir como “yo soy Sujeto y el otro no lo es”, pues tampoco podemos afirmar el punto de vista del Sujeto si no es en relación con los otros. Por eso, la expresión: “si tu no vives, yo tampoco vivo”, me parece una formulación que lo hace presente, una racionalidad contestataria, pues la racionalidad fundamental es aquella que es

condición para que la vida humana sea posible. Y este otro fundamento de la realidad: “yo no puedo vivir si tu no vives”, “tu no vives si yo no vivo”, tiene su extensión a toda la naturaleza externa al ser humano: “si la naturaleza entera no vive, el ser humano no puede vivir tampoco”. Después de todo, también somos un ser natural, lo que condiciona toda nuestra existencia.

La relación afirmativa con la vida del otro, sea el otro un ser humano, sea el otro la naturaleza externa al Sujeto, “si tu no vives yo no vivo tampoco”, es una racionalidad contraria a la racionalidad de la eficiencia abstracta, pero es –insisto– la racionalidad fundamental. En este sentido, la raíz de toda racionalidad, es decir la raíz inclusive de la racionalidad del individuo y de la libertad contractual es, en última instancia, esta racionalidad de Sujeto: “Si tu no vives, yo tampoco vivo”.

H.M. Y la otra cara de “Si tu no vives, yo no vivo” es: “El asesinato es suicidio”.

Sí, es como si la bala que se dispara al otro, lo mata, lo atraviesa, da vuelta a la tierra y termina impactando al asesino por la espalda. Esta bala es la exclusión, es también la crisis de la convivencia humana, y es la crisis ambiental. En un mundo hecho global, estas amenazas globales contra las condiciones de la vida no deparan ya ganadores y perdedores, incluidos y excluidos; en esta globalidad el asesinato es suicidio. Este es el resultado de la irracionalidad de esta lucha por la eficiencia, por la imposición del mercado total. Es como cortar la rama del árbol sobre la cual estamos sentados.

Modernidad: igualdad contractual y movimientos de resistencia.

H. M. Pasemos ahora al contenido de algunos de los capítulos de El Sujeto y la Ley. Comienzas exponiendo en el prefacio, y ello como tesis central que subyace al conjunto de los artículos, que la postmodernidad no es otra cosa en realidad que “modernidad in extremis”, o sea, modernidad desnuda, modernidad desprovista de toda crítica. Entonces te hago dos preguntas en relación a este hilo conductor: Primero, ¿cuál es la crítica central a los teóricos de la postmodernidad que aparece en el libro?, aunque ciertamente, no te ocupas de ellos de manera expresa. Y segundo, aunque te sugiero abordar este punto de primero, ¿cómo estás concibiendo la modernidad, dado que en algún

momento aclaras que la modernidad no se identifica con el capitalismo?.

Bueno, procedamos como tu indicas. Yo trato de ubicar a la modernidad dentro de esta racionalidad de la eficiencia, pero no se trata simplemente de una racionalidad de la eficiencia de por sí, como un elemento más de esta modernidad, ya que la racionalidad de la eficiencia y de la competitividad es ahora transformada en el centro de la sociedad, es decir, que a esta racionalidad de la competencia se le entrega la función de determinar el propio orden social. Concibo la modernidad como aquel período histórico en el cual toda la sociedad es interpretada y tratada a partir del concepto de la racionalidad formal o, en palabras de Max Weber, de la racionalidad medio-fín.

Ciertamente, esta racionalidad de la eficiencia se la encuentra también en la historia anterior, aunque muchas veces enmarcada en racionalidades vinculadas con el nomos de la Tierra, con el respeto y hasta la veneración a la "Madre Tierra". Y esto es así porque en cualquier sociedad la gente de algún modo tiene que vivir, y ello exige el respeto a las condiciones que hacen posible esa existencia. Se trata de un criterio obvio que está presente, en mayor o menor grado, en todas las épocas anteriores a la modernidad. Pero una racionalidad en términos de fines y medios también ha estado presente a lo largo de casi toda la historia humana, ya que ningún proceso de trabajo particular inscrito dentro de un sistema de división social del trabajo, puede prescindir de esta racionalidad formal entre fines y medios.

Pero el problema que quiero apuntar, es que ahora, a partir de la modernidad, se le asigna a esta racionalidad instrumental la función de ordenar a la sociedad en su conjunto, y aparecen las sociedades que son concebidas y funcionan a partir del individuo, de la eficiencia fragmentaria de sus acciones particulares y parciales, de su cálculo utilitario y de su imposición en la guerra de todos contra todos, canalizada a través de una libertad entendida como libertad de Sujetos que se tratan mutuamente como objetos, esto es, canalizada por la igualdad contractual; que se transforma en el principio de ordenamiento del conjunto social; y con eso surge el capitalismo. Pero para ubicarnos históricamente, la palabra capitalismo no nos da toda esta comprensión. Concebimos entonces la modernidad como el conjunto de una civilización que aparece y que puede aparecer bajo formas mercantiles

progresivamente más abarcadoras, pero también, bajo determinados socialismos, esto es, aparece también bajo formas sociales que no se identifican a partir de la relación capital / trabajo asalariado. Aunque después del colapso del socialismo, nuevamente se puede identificar la modernidad con el capitalismo.

Expresando la modernidad en términos de esta racionalidad, creo que tenemos un concepto mucho más comprensivo. Ahora la misma modernidad, una vez que transforma la aspiración por la igualdad en igualdad contractual y la lucha por la competencia en el principio ordenador de la sociedad; provoca movimientos contestatarios, lo que es visible muy claramente en el Siglo XIX. La modernidad se impone a la sociedad desde el Siglo XV, pero es a partir del Siglo XVIII que efectivamente logra conformar sociedades, primero la Europea, después la de Estados Unidos y en seguida en el mundo entero. Según este principio, el orden social es un producto de la igualdad contractual que se entiende a la vez como libertad contractual, y la extensión de la igualdad contractual a todas las esferas del orden social es la palanca a partir de la cual es impuesto el ordenamiento de toda una sociedad. Pero una primera negación de esta modernidad y de sus consecuencias surge justo después de la Iluminación y la Revolución Francesa. Aparece antes, ya en la revolución Inglesa y en la declaración de la independencia de los EEUU, pero en la revolución Francesa llega a su cúspide.

La misma modernidad produce ahora movimientos contestatarios, y estos aparecen como movimientos de emancipación, y ahí conviene distinguir dos emancipaciones. Primeramente, hay que tener presente que el propio surgimiento de esta sociedad contractual, ya en el Siglo XVIII, es celebrado en sí mismo como la esperada emancipación humana (libertad, igualdad, fraternidad). Esto desde las revoluciones Inglesa y Francesa hasta Kant y Hegel en Alemania.

Pero a partir de esta imposición aparecen los efectos nefastos de la propia igualdad contractual en cuanto que toda relación social es vista ahora desde la óptica de la lucha competitiva. Aparecen los losers, los perdedores de la sociedad centrada en la propiedad privada y la igualdad contractual, y surgen también los movimientos de emancipación en un sentido contrario a aquella primera emancipación del Siglo XVIII. Se trata de la emancipación de los perdedores de la primera

emancipación, frente al sistema moderno que ha surgido, es decir, aparece un conflicto interno en la propia modernidad y que es parte intrínseco de ella. De hecho, creo que no se puede reducir el concepto de modernidad a la simple igualdad contractual, porque el surgimiento de movimientos de emancipación frente a la igualdad contractual, vistos como producto de los efectos indirectos nefastos que esta primera emancipación tiene sobre los perdedores, es parte de esta misma modernidad. Y hay que tomar en cuenta que en el curso del siglo XIX los perdedores son cada vez más y se extienden por todo el mundo, especialmente en lo que luego se llegará a conocer como "mundo subdesarrollado".

En efecto, la colonización del mundo por parte de los centros capitalistas transformó al 90% de la población mundial en los perdedores de esa imposición, de esa igualdad contractual. Y en nombre de la igualdad contractual y en el interior de las sociedades dominantes aparecen ahora movimientos de emancipación contestatarios; y eso sobre todo desde el siglo XIX.

H. M. Se trata de luchas de emancipación que particularmente en Europa se asocian o aparecen muy vinculadas a la lucha de clases, y que son interpretadas y hasta encapsuladas en términos clasistas.

Si, pero tengamos presente que se trata de una reacción muy natural por parte de los perdedores de la imposición del sistema de la modernidad bajo el capitalismo. Son los esclavos, los obreros, las mujeres y cada vez más se extiende al mundo entero, más allá de los países dominadores. Y ya en siglo XX quedará claro que no se trata solamente de un enfrentamiento entre clases, sino también, entre culturas, entre imperios y colonias, y al final hasta la misma naturaleza es arrastrada en esta ola de consecuencias nefastas que provoca la generalización de la modernidad, de la racionalidad instrumental medio-fin. Todos estos movimientos contestatarios se hacen cada vez más fuertes en el siglo XX; y como te decía, es natural que hayan comenzado en el siglo XIX como movimientos de clase; ya que es a partir de la imposición de la igualdad contractual que se reconstituye nuevamente la sociedad como una sociedad de clases, a pesar de que había surgido en nombre de la abolición de las clases y del fin de la desigualdad.

H. M. Cuáles son, entonces, algunas de tus diferencias con otros críticos de la modernidad, como Lyotard y Habermas.

La mayoría de las teorías y críticas de la modernidad no toman en cuenta que ésta ya está constituida en los siglos XIV al XVI. Hacen empezar la modernidad con algunas características de ella, que surgen posteriormente y que después son marginadas en el proceso de desarrollo de la modernidad. Esta situación es, en especial, evidente en el caso de Lyotard, cuando fija su concepto de modernidad en las teorías de Rousseau y Marx, de las cuales despectivamente habla como "relatos de legitimación". Una vez marginados estos pensamientos, después de la Segunda Guerra Mundial, es fácil, entonces, hablar de postmodernidad. Sin embargo, con los pensamientos de Rousseau y Marx empieza ya la crítica de la modernidad, que ciertamente es una crítica desde el interior de la modernidad. Si en la actualidad se define la modernidad como el conjunto de los pensamientos de Rousseau y Marx, su marginación aparece como postmodernidad.

Tampoco me parece suficiente ubicar el comienzo de la modernidad en la iluminación de los siglos XVII y XVIII, como lo hace Habermas. Ciertamente en la iluminación la modernidad se formula a sí misma. Pero la modernidad no es un pensamiento, sino una época histórica. Hablando en términos de Lyotard, podríamos decir, que la iluminación precisamente elabora el "relato de legitimación" de toda la modernidad como modernidad capitalista. Si este es el caso, toda la pretendida concepción de Lyotard sobre la postmodernidad se vendría abajo. Como dijimos al comienzo, la postmodernidad no es otra cosa que la modernidad desnuda, modernidad in extremis, modernidad reducida a capitalismo sin más. La modernidad organizada alrededor de un pensamiento único.

H. M. Estamos hablando entonces de la modernidad expresada a través de una racionalidad de la acción humana concebida a partir del individuo, y eso no solamente en la economía, también en las relaciones de poder, pero lo mismo en la religión, en la filosofía, en la ciencia; ¿podrías dar algunos ejemplos de esta imposición en otros campos fuera de la economía?

Un punto clave de este proceso hacia el individuo como centro, lo tenemos en la Reforma, que

vuelve individual la relación del creyente con Dios y rompe, por tanto, con la tradición católica medieval. Entonces, surgen frases como “salva tu alma”, mientras que toda la edad media rezaba: “ten misericordia de nosotros”. Es evidente el salto: “salva tu alma” significa que cada uno debe preocuparse de salvar su propia alma, así como en la lucha competitiva cada cual trata de salvar su fortuna (los que tienen alguna).

H. M. El mismo argumento se revela en la frase “ama a tu prójimo como a ti mismo”.

Sí. El amor al prójimo se transforma en una moral, y el “sacrificate” es algo adicional. Y eso es muy importante para abrir un nuevo horizonte mental y cultural, para poder introducir en la vida social este principio del individuo: “sálvate”, compitiendo con el otro, sé tú el ganador y el otro el perdedor, introduciendo de forma definitiva esta relación “ganador - perdedor”. Pienso que este tipo de transformaciones son muy importantes. Son parte de la revolución cultural que hizo posible la imposición de la modernidad.

Y en la filosofía aparece el Sujeto tal como lo reflexiona Descartes. El Sujeto de Descartes ya no es un ser humano viviente, como lo encontramos en la tradición paulina de la crítica de la ley, sino que es un observador sin cuerpo, una instancia que abstrae del hecho de ser corporal y que ahora niega todo lo corporal, también el propio cuerpo en cuanto objeto. Entonces puedes transformar al propio ser humano en objeto de las ciencias empíricas, sean estas ciencias naturales o ciencias sociales. Ahora todo es objeto y mi propio cuerpo es objeto de esta instancia que es el Sujeto de Descartes, Sujeto sin cuerpo, Sujeto concebido en términos de la abstracción de su propia corporalidad, con lo cual la reflexión sobre la propia vida se hace irrelevante, o al menos pierde su centralidad. La reflexión será ahora en términos de cómo compito exitosamente, de cómo le gano al otro, ya no el hecho mismo de vivir, pues se acepta que yo puedo vivir en la medida en que me impongo sobre el otro. Todo el comportamiento hoy vigente de la competitividad es eso, generalizado a toda la sociedad: ¿Cómo logra Costa Rica ser más competitiva que el resto de Centroamérica?. El resto de Centroamérica pierde y Costa Rica gana. Ese es el pensamiento dominante, la competitividad como valor supremo. Sin embargo, en muchos aspectos Costa Rica también pierde si el resto de Centroamérica pierde.

Otro resultado de esta nueva racionalidad que se impone con la modernidad, se relaciona con el surgimiento del pensamiento utópico moderno, que construye sus utopías en términos de supuestas técnicas sociales. Concomitantemente aparece la dimensión del progreso técnico-económico, que sustituye el cielo medieval por un progreso infinito hacia el futuro, al cual nos podemos aproximar, asintóticamente, mediante pasos cuantitativos calculados, como si se tratara de una relación medio-fin.

Legitimación de la modernidad en cuanto capitalismo: Locke, Hume y Adam Smith. Nietzsche: desigualdad abierta y voluntad de poder.

H. M. Creo que es momento de que pases a comentar a los tres autores que en el libro catalogas como aquellos que desarrollan y representan el proceso de legitimación de la modernidad en su identificación con el capitalismo, concretamente los de la Iluminación Inglesa: John Locke, David Hume y Adam Smith. Con respecto a Locke, haces un análisis específico en relación a la modernidad, a los imperios, a los imperialismos, en cuanto que imperio burgués o imperio de la burguesía. Comencemos con un comentario sobre los dos capítulos que dedicas a Locke en El Sujeto y la ley.

Cierto. El “relato de la legitimación” de la modernidad, identificada con el capitalismo, parafraseando a Lyotard, se elabora sobre todo en la iluminación inglesa, con John Locke, David Hume y Adam Smith como sus representantes más importantes.

La revolución Inglesa fue, ante todo, una revolución popular. Entonces, no fue de por sí una revolución burguesa. Pero también eso se aplica a la revolución Francesa, fue una revolución popular; lo mismo que la revolución Rusa. Las revoluciones populares no se hacen en nombre de algún tipo de sociedad o racionalidad (capitalista, socialista, etc.), aunque luego pueden transformarse en eso, sino que se hacen en nombre de la satisfacción de necesidades, de un pueblo que se siente explotado, hambriento, marginado, sojuzgado, aplastado. John Locke es el Termidor de la revolución popular Inglesa. La transformación de la revolución popular en la revolución de una clase, de la clase dominante futura; es decir, transformación de la revolución

Inglesa en cuanto revolución popular en una revolución burguesa.

Pero lo anterior ocurre en todas las revoluciones de la época, es decir, la sustitución de la igualdad en la cual se basa la revolución popular, que es una igualdad entre seres humanos que se reconocen mutuamente como seres necesitados, una igualdad en nombre de la satisfacción de las necesidades y de las posibilidades de la vida; en una igualdad dentro del horizonte de una nueva clase dominante, que en este caso es la burguesía. Y en esta sustitución John Locke es fundamental. El transforma esta igualdad original, y la impone como igualdad contractual, igualdad en el sentido de "individuos que contratan entre sí compromisos", y en esta igualdad contractual luchan entre sí, respetando entre sí nada más que la igualdad contractual, es decir, Locke introduce la sociedad de perdedores y ganadores, que sustituye éste ímpetu original de la revolución en cuanto que reconocimiento mutuo de las posibilidades de vivir. Y esa es la importancia fundamental de John Locke. En este sentido, se trata de un pensador político, él es propiamente un filósofo-político. Filosóficamente es muy poco creativo, pero políticamente logra el paso central de la igualdad de reconocimiento de la satisfacción de las necesidades de todos, a una igualdad contractual de "igualdad de chance", en la cual el punto de partida de la igualdad es la lucha, la competencia, para que en la vida real se muestre ahora quién es el fuerte y quién es el débil, es decir, la libertad contractual como una lucha en la cual el ganador se transforma en dominador y el perdedor en explotado.

Más aun, el pensamiento de Locke es el primer esbozo de un imperio mundial en términos secularizados. Concibe un imperio mundial burgués por encima de toda sociedad preburguesa y legitima la transformación del mundo hacia un imperio, en el cual la burguesía tiene el derecho a la dominación.

Y de ahí surge también un barbarismo sin igual, en el cual se justifica la explotación de todos los pueblos que no sean burgueses, lo mismo que la legitimación de la esclavitud. Locke es posiblemente el pensador esclavista más extremo de toda la historia humana.

H. M. Sobre David Hume afirmas que es él quien fundamenta la racionalidad medio-fin, como racionalidad del mercado y de la propiedad privada, e incluso fundamenta la misma ética del

mercado que luego aparece en Adam Smith y en Max Weber.

Sí, eso es parte de mi análisis sobre Hume. Pero David Hume es un pensador muy diferente de John Locke, primero porque Hume es un pensador genial, uno de los grandes genios de la filosofía de la modernidad. La misma modernidad no ha sido justa en reconocer toda la genialidad de su pensamiento. Como filósofo, Hume es muy superior a Locke. Hume fundamenta la racionalidad medio-fin como racionalidad que une el pensamiento causa-efecto de las ciencias naturales con el pensamiento medio-fin de las ciencias sociales y los conjunta en el mercado y la propiedad privada. Une la racionalidad de las ciencias naturales con la racionalidad de las ciencias sociales. De esta manera hace posible la concepción de "ciencias empíricas", que engloba a todas las ciencias.

Por otro lado, Hume formula la ética burguesa como ética del individuo, pero lo hace fundando un método de pensar la ética que va mucho más allá de la ética burguesa. Para mí tiene por tanto un doble significado. Por cierto, hoy en buena parte la crítica a la ética burguesa, como ética del mercado, del mercado absoluto, está volviendo a una metodología que es muy análoga a la de Hume. Es decir, Hume es un pensador burgués, de eso no hay duda, pero desarrolla un método de pensar lo ético, sobre todo su concepto de "inferencia mental", que va mucho más allá de la sociedad burguesa. Yo creo que hoy la crítica de la sociedad burguesa, se puede inspirar muy bien, en muchos sentidos, en David Hume. De los tres autores que estamos comentando (Locke, Hume y Smith), creo que Hume es el más creativo y por lo tanto es un pensador que potencialmente va más allá de todas las posiciones que él efectivamente toma, y es precisamente este concepto de "inferencia de la mente" un aporte muy importante. Creo que Kant, quien en buena medida desarrolla su filosofía como respuesta a David Hume, no le dio la suficiente importancia a lo que David Hume realmente representa, aunque al final de su vida, como en *Metafísica de las Costumbres*, llega a posiciones que se acercan a Hume, cuando desarrolla nuevos conceptos que él llama "postulados de la razón práctica". Pero hoy para mí, Hume es una referencia importante. Un antecedente, obviamente, pues no puede explicarnos lo que pasa hoy, pero como método, creo, inclusive, que si se quiere entender mucho del método de Marx, hay que recurrir al método

de David Hume, aunque Marx parece que directamente no se dedicó mucho a David Hume.

Además, Hume no es un empirista. No intenta fundar ninguna ciencia exenta de valores, sino que deriva toda una ética en nombre de la ciencia. Claro está, esta ética en Hume es exclusivamente una ética del mercado.

H. M. Pasemos ahora a tus comentarios sobre Smith, que es un autor que has trabajado mucho en libros anteriores y aquí reproduces un trabajo que habías publicado anteriormente en la Revista Pasos, del DEI. En Smith se entiende el mercado en cuanto que mecanismo de autorregulación, centro totalizador de la sociedad moderna. También encontramos en él una marca del pensamiento de David Hume con respecto a la ética y al mercado.

Ciertamente Smith parte de los resultados de Hume, confirmando el lugar central del mercado en la sociedad moderna. Lo desarrolla hacia la tesis de la autorregulación del sistema del mercado, que en principio no necesita del Estado, excepto para imponer y asegurar la ética del mercado en forma de una legislación centrada en la garantía de la propiedad privada y la igualdad contractual.

Pero para resumir la posición de Adam Smith, se la puede analizar nuevamente en términos de una paradoja, una paradoja que es francamente una apología de la sociedad burguesa. Adam Smith también asume que a través de la igualdad contractual la sociedad burguesa se transforma en sociedad de ganadores y perdedores, "winners" y "losers". Siendo así, nos preguntamos ¿Qué es lo novedoso que Smith encuentra en la sociedad de su tiempo?

La respuesta de Adam Smith es otra vez paradójica, al postular que la sociedad, vía la igualdad contractual, es transformada en una sociedad de lucha en la cual los ganadores y perdedores definen esta sociedad, pero ahora con un elemento adicional: que esto precisamente crea una armonía entre todos los miembros de la sociedad. Enfrentarse mutuamente a muerte unos con otros hace posible el interés general y asegura el progreso para todos, incluso para los perdedores. Smith impregna su síntesis con la expresión "mano invisible", y sostiene que el mercado es el ámbito social que asegura, por su propia lógica, el interés general de la sociedad.

Tenemos entonces un nuevo pensamiento de armonía preestablecida, que en Smith es como la maduración de argumentaciones que aparecen en todo el siglo XVIII y que empiezan a cobrar mayor fuerza con Mandeville, algunas décadas antes. Es decir, tratándose mutuamente como ganadores y perdedores dentro de esta igualdad contractual, a todos les va mejor, se produce una armonía preestablecida, ciertamente mítica, que hace que el resultado sea favorable para la sociedad en su conjunto, incluso para los perdedores (al menos para los que sobreviven).

Con Smith ya tenemos a la modernidad constituida, ahora en su identificación con el capitalismo como economía de mercado. Y la lucha para ser ganador frente al perdedor es una lucha creadora y hace posible que incluso los perdedores ganen; en relación a una situación en la cual esta lucha no tuviera lugar ("paradoja de Adam Smith").

H. M. Nietzsche es un autor muy polémico que ya antes has estudiado, pero ahora le dedicas un mayor espacio en tus reflexiones. Cuál es el papel de este autor en el análisis de la modernidad que presentas en El Sujeto y la Ley. ¿Por qué dedicarle un capítulo especial?

Para entender la importancia de Nietzsche hay que verlo inscrito en esta sociedad de lucha, de igualdad contractual, etc, pero para entender a Nietzsche igualmente hay que recurrir a las luchas de emancipación que aparecen en nombre de esta propia igualdad, pero reivindicando el hecho de que la igualdad contractual lleva a una lucha en la cual aparecen ganadores y perdedores; y los perdedores tienen la función de emanciparse, es decir, de crear una sociedad en la cual, digamos, por lo menos la lucha por ser ganador y/o perdedor, no sea lo determinante, al menos mientras tarda en llegar la ansiada y prometida sociedad sin clases. Y eso es parte de la modernidad del siglo XIX.

Pero el pensamiento de Nietzsche no es directamente una respuesta a eso. Es la transformación de todos los movimientos de emancipación en movimientos de resentimiento. Es la confrontación total con las reivindicaciones por la emancipación, declarando ahora la lucha a muerte como la esencia humana, más allá de cualquier igualdad contractual. Se rompe entonces el mito de la igualdad contractual. Nietzsche no es un pensador de la igualdad, en ese sentido es anti-burgués; pero a la vez, su orientación principal se

dirige en contra de los movimientos de emancipación, o sea, para él se trata sobre todo de enfrentar la liberación de los esclavos, la emancipación obrera, la emancipación de la mujer.

Entonces, se trata, según Nietzsche, de una sociedad de lucha, incluso de lucha en los mercados, pero que éstos mercados no se fundamenten en la igualdad contractual generalizada, sino en la desigualdad abierta. Se trata de una lucha que no tolera más movimientos de emancipación frente a esta lucha. Es la mística de la lucha, la voluntad del poder, del enfrentamiento a muerte como el centro de todo pensamiento sobre la sociedad, y quienes se oponen a esta lucha de la voluntad del poder, son ahora declarados resentidos, desadaptados, "malparados", etc.

H. M. Hagamos una breve digresión. El socialismo histórico estuvo o está enmarcado en los paradigmas de estos pensamientos de la modernidad (racionalidad medio-fin). ¿Qué quisieras decir sobre esto?

Al hablar del socialismo histórico pienso sobre todo en el socialismo Soviético. Yo creo que en general, los movimientos socialistas tenían y siguen teniendo muchas propuestas ilusorias. En particular, aparece la pretensión de ir más allá de una modernidad identificada como modernidad capitalista, pero la misma sociedad socialista es constituida por principios que reproducen esta misma modernidad. En el socialismo soviético ocurre eso en muchos sentidos. Así por ejemplo, el mundo se transforma en un mundo de competencia entre dos sistemas, (el que gana y el que pierde, el bueno y el malo, el socialista y el capitalista), ostentando también un pensamiento en términos de ganadores y perdedores. Pero lo que es más contradictorio de una sociedad que pretendidamente quiere superar la modernidad identificada como capitalismo, se orienta también a la sociedad por una eficiencia medio-fin, calculadora, directamente vinculada a todos estos pensamientos individualistas, pero sin competencia mercantil. Sin embargo, el nudo de toda la organización dentro de la Unión Soviética era alcanzar tasas de crecimiento mayores que en el capitalismo, para derrotar al capitalismo, una victoria que sería guiada por el aumento de las fuerzas productivas que se desarrollan en el socialismo. Entonces el socialismo es concebido como la gran máquina de producir bienes, riquezas, una máquina que, se aseguraba,

funcionaría mucho mejor que la máquina capitalista.

H. M. No existía en la URSS competencia mercantil como principio guía, pero la autoridad (la burocracia, el partido) hacía las veces de la competencia mediante la imposición del plan, de ahí quizás la tendencia hacia el totalitarismo en esa sociedad.

Seguramente, pero lo que quiero remarcar es que la competencia no era el principio regulador de la sociedad, sino que lo era el plan. Sin embargo, ambos, competencia y plan, se orientan por la misma eficacia medio-fin. Y eso es el centro de la modernidad. Aunque también hay que reconocer que la URSS fue el primer "Estado de bienestar" de la modernidad. Y como tal, desarrolló importantes reivindicaciones a partir del Sujeto necesitado. No se trató seguramente de un "Capitalismo de Estado", pero sí de un "Socialismo de Estado" con marcadas tendencias totalitarias que a la postre hicieron que el sistema colapsara.

Crisis de la modernidad, postmodernidad y proyectos alternativos.

H. M. ¿Está la modernidad en crisis?, ¿a qué crisis nos estamos refiriendo?

La modernidad está en crisis, aunque en un determinado sentido: está produciendo crisis en todos los ámbitos en los cuales la modernidad se ha logrado imponer. La misma modernidad quizás no está en crisis, sino que la misma produce éstas crisis, y las consecuencias de estas crisis están ahora golpeando a la propia modernidad (digámoslo así). Y eso tiene que ver por un lado, con la crisis de la sobrevivencia humana en cuanto a la población, crisis de la convivencia a través de la exclusión de gran parte de la población, supresión de las propias relaciones sociales. La convivencia humana es subvertida a partir de una crisis de la exclusión que la modernidad produce en las relaciones sociales. Y por otro lado está la crisis del medio ambiente, ya que hay una destrucción progresiva del medio ambiente. Y todas estas crisis son crisis del orden de la modernidad, son amenazas globales que ahora repercuten sobre la modernidad. Por eso la modernidad en su identificación con el capitalismo parece estar sin crisis, pero la crisis es para nosotros, los seres humanos que la sufrimos, y para la naturaleza. Y como la modernidad, sin vivir la gente ni la naturaleza no puede tampoco

existir, entonces entra también en crisis. Aunque en sí misma sigue funcionando bastante bien. En sentido estricto, la crisis no es del capitalismo, sino que es una crisis de la vida humana como efecto indirecto de este capitalismo. Los movimientos de resistencia que hoy aparecen en todas partes responden a esta crisis de las condiciones de la vida humana.

Y esta crisis se profundiza en la medida en que se logre debilitar a los movimientos de emancipación (sobre todo después del colapso del socialismo histórico). El movimiento obrero ha sido quizás la principal víctima. Una crisis del capitalismo la habrá en el grado en el cual estos movimientos logren interferir en la sociedad capitalista de hoy y hagan presente la necesidad de un cambio. De lo contrario, la modernidad tendrá y tiene el poder para imponerse ahora como modernidad capitalista casi sin obstáculos. El que la modernidad pueda entonces seguir imponiéndose, sin encontrar aparentemente, por lo menos todavía, obstáculos significativos; eso aparece ahora como postmodernidad. Es modernidad "in extremis" y eso se celebra como postmodernidad. Ya no habrán utopías, es el fin de las utopías, el fin de las ideologías, el fin de todo, inclusive de la vida humana en la tierra. Y la incapacidad de concebir realmente algo diferente que vaya más allá de la modernidad capitalista, ya se revela en su nombre: "postmodernidad". El capitalismo no era post-feudalismo, sino capitalismo. El feudalismo no era tampoco post-esclavismo.

H. M. *¿Esa misma dificultad se plasma en el plano de las alternativas, cuando éstas también se resumen en términos de un "post-capitalismo"?*

Creo que sí. No hay aun una nueva manera de enfocar la sociedad, y eso se refleja en que aún el movimiento alternativo ostenta importantes debilidades. Tiene una gran fuerza que le permite nutrirse de la creciente insatisfacción de la mayoría de la población mundial. No tengo duda de su enorme pertinencia y de su lógica necesaria, pero todavía no se logra transformar en un proyecto de una nueva sociedad y por eso es también "post".

H. M. *Un aspecto central de este proyecto alternativo sería, sin duda, desplazar a la racionalidad instrumental medio-fin y a la libertad contractual del papel absolutamente central que ambos tienen en la sociedad actual, superarlos, aunque sin pretender abolirlos.*

Sí, y eso realmente permitiría hacer surgir una nueva sociedad, pero no una sociedad sin modernidad, lo cual pienso no tendría mucho sentido. Pero sí necesitamos una forma de sociedad que supere a la modernidad en cuanto que esta modernidad esté identificada con el capitalismo. Que tenga un punto de referencia distinto, y ese punto de referencia, a mi entender, es que no haya en esta sociedad solo individuos calculadores. Que el Sujeto con capacidad de discernir y de rebelarse prevalezca sobre el individuo calculador.

La modernidad se identifica con el capitalismo a partir de la iluminación del siglo XVIII. Por eso, en los pensadores modernos anteriores al período del Renacimiento (pienso en Francisco de Morandola, Pascal, Leibnitz, Spinoza), tal identificación no ocurre. Por eso, cuando hoy desarrollamos un pensamiento del Sujeto, este tiene sus clásicos en estos autores. Se nota eso mucho en Antonio Negri, que se basa en Spinoza. Igualmente se nota en Arturo Roig, que desarrolla muchos de sus pensamientos desde Francisco de Morandola.

Rebelión y Sujeto. La represión del Sujeto y el retorno del Sujeto reprimido.

H. M. *Has introducido un término clave, que es el término rebelión y que diferencia del término revolución. Incluso, hablas también de ciertas reacciones irracionales frente a la irracionalidad de lo racionalizado, reacciones asociadas recientemente con algunos fundamentalismos, particularmente religiosos. ¿Cuál es el tratamiento de la rebelión en El Sujeto y la Ley?*

Hablo a propósito de rebelión, porque no creo que haya una situación revolucionaria. Pero la rebelión se extiende y pasa por todas las clases sociales, por todas las culturas. Es una rebelión que reclama una sociedad diferente.

Y esta rebelión en curso creo que se da en dos planos. Por un lado, se trata de erupciones fundamentalistas que me parecen muy irracionales, y por otro lado, todo ese movimiento social que se presenta bajo el lema "otro mundo es posible", desde Seattle, Porto Alegre, y las protestas previas a la guerra de Estados Unidos y sus aliados contra Irak. Son rebeliones que no pretenden la toma del poder; aunque quizás a la larga algunas de ellas se transformen en algo así.

Son rebeliones que se entienden mejor a partir de la dicotomía Ley y Sujeto.

La ley que se nos impuso nos está destruyendo, entonces el Sujeto reclama una nueva racionalidad. "Yo no vivo si tu no vives". Este reclamo, esta rebelión se nota en muchos discursos, en muchos movimientos sociales; buscando y tratando de afirmar una racionalidad diferente, una racionalidad del Sujeto.

Y esta rebelión surge en gran parte de la resistencia contra el sistema, pero aparecen otros movimientos de resistencia, que también podemos decir que son rebeliones, pero una rebelión que asume la irracionalidad del sistema. El sistema es suicida, no hay duda de eso, pero la resistencia fundamentalista lo enfrenta en nombre del mismo pensamiento suicida que es dominante en el sistema, y ahí tenemos este fenómeno realmente sorprendente de los asesinatos-suicidios en Palestina, en Irak, y en muchos otros focos de resistencia, que asimilan la misma lógica del asesinato-suicidio que promueve la irracionalidad racionalizada de la modernidad. Se trata claramente de un fenómeno social general, aunque la propaganda de los medios de comunicación se lance en contra de los Palestinos, y lo presente como si fuera un fenómeno islámico, cuando en realidad es una forma de resistencia frente al aplastamiento contra estos pueblos que ejecuta la modernidad transformada en imperio y su asalto por el poder mundial.

De hecho, los asesinatos-suicidios se están generalizando en todo el mundo. Aparecen desde los años 70 en el mundo entero, empezando desde Estados Unidos. Lo vemos desde estos años en ese país, en jóvenes y adultos que asesinan a sus compañeros de clase o de trabajo y luego se suicidan, se extienden rápidamente al mundo entero. Y lo vemos también en Costa Rica, donde muchos esposos asesinan a sus compañeras y hasta a sus hijos, para luego suicidarse. Que en Palestina y en Irak aparezcan a partir de los años 90 de forma más dramática y más violenta no oculta que se trata del mismo fenómeno social que se extiende por todo el mundo.

Estas reacciones eruptivas son también expresión de la rebelión, aunque podríamos decir que se trata de una rebelión desde el subconsciente, como ocurría a comienzos del capitalismo con los obreros que destruían las máquinas porque éstas les robaban su trabajo.

H. M. Entonces, las alternativas se pueden resumir dentro de este lema popularizado en Porto Alegre por el Foro Social Mundial, "otro mundo es posible", aunque otra forma de decirlo sería también, "una sociedad en la que quepan todos y todas, la naturaleza incluida". Esto abarca, en realidad, no otro mundo, sino muchos otros mundos, diferentes culturas, diferentes tradiciones, diferentes religiones. Habría que rescatar también esta tradición de pluralidad y de diversidad.

Sí, en el lema "otro mundo es posible", se trata de un mundo que abarca muchos mundos, pero en el que quepan todos y todas, todos los seres humanos y también la naturaleza. En seguida, notas que se trata de una expresión de lo que habíamos discutido con el Sujeto. "Tu no vives si yo no vivo", ese es el otro mundo que se pretende como mundo posible. Es el mundo que nace a partir de la concepción del ser humano como Sujeto. "Tu no vives entonces yo no vivo", yo quiero vivir y tu también, entonces vivamos, aseguremos mutuamente la posibilidad de vivir, y eso desemboca en un mundo en el cual quepan todos los seres humanos, es decir, es el lema correspondiente al Sujeto y sin la concepción del Sujeto no tendría racionalidad la existencia de tal mundo.

H. M. Esto nos permite ampliar la discusión del Sujeto, tal como lo haces en varios de los capítulos ya finales, o en la segunda parte del libro, a partir del capítulo seis particularmente. Ya antes has aclarado que no se trata del Sujeto de Descartes sino del Ser Humano corporal que además se hace Sujeto, y has aclarado en qué consiste este retorno del Sujeto reprimido. Tal vez entonces dos breves precisiones. Primero ¿en qué ha consistido esta represión del Sujeto o del Ser Humano como Sujeto?

En la modernidad se trata de la imposición del individuo calculador como el actuante de la ley, y la imposición de la ley como ley absoluta. Y como la ley de la modernidad es la ley del mercado, la ley del valor, la imposición absoluta de la lucha competitiva como principio organizador de la sociedad, que por sus efectos indirectos se convierte en una lucha a muerte. Con eso, el Sujeto es expulsado, en términos sociales ya no se puede hacer presente, entonces aparece el término "movimiento de emancipación" con referencia al Sujeto. "tu no vives si yo no vivo".

H. M. Entonces, ¿En qué consiste este retorno del Sujeto que se reclama en el texto, o esta recuperación del Sujeto como Sujeto humano corporal, viviente? ¿Acaso se trata del retorno de algo que tenía presencia, fue reprimido y ahora vuelve?

Ciertamente no es tan simple. Retorno no significa aquí que antes había un reconocimiento del Sujeto y después no, para luego volver. Yo creo que el Sujeto siempre ha sido un Sujeto reprimido; sin embargo, la mayor parte de las sociedades han tenido diversos mecanismos que permiten una recuperación constante del Sujeto, en medio de su condición, también constante, de Sujeto reprimido. Por eso, la concepción del Sujeto no es en este sentido “moderna”, pero ahora en la modernidad adquiere nuevos matices. Esta racionalidad del Sujeto, este “grito del Sujeto”, como lo he nombrado en otro lugar, es algo que se encuentra en toda la historia humana y en todas las culturas humanas: En África, en las culturas indígenas de América antes –e incluso después– de la conquista, también en las tradiciones judías y cristianas. Aparece como expresiones muy dialécticas de esta relación de la racionalidad del Sujeto exigida por la sociedad. Está siempre presente.

Pero el retorno del Sujeto reprimido tiene hoy, quizás un sentido algo diferente, porque hemos instalado un sistema que declara al Sujeto inexistente, declara la represión del Sujeto como lo racional, declara la renuncia de la libertad como la libertad misma. Y en cuanto más este sistema logra derrotar a los movimientos de emancipación, más ciegamente y vaciamente expulsa al Sujeto y a la racionalidad del Sujeto de las relaciones sociales. Por eso está ocurriendo hoy este gran movimiento de la vuelta del Sujeto o del retorno del Sujeto reprimido, pero no como si en el comienzo hubiese un Sujeto puro, una entidad ideal que fue suprimido y ahora regresa. Pero en las sociedades anteriores, siempre de alguna manera se tenía presente esta relación de Sujeto, en términos de negación y recuperación constante. Mi temor es que hemos eliminado la fuerza de la recuperación, como modernidad de la cual somos parte, hemos sentenciado la negación del Sujeto como algo que esta sociedad promueve en sí misma. Y esto nos ha hecho llegar a la situación tan extrema que hoy vivimos, en donde hasta la misma reivindicación del Sujeto parece ser una novedad.

Que no se trata de ninguna novedad lo vemos fácilmente en la historia de otras culturas, pero frente a esta modernidad totalizada aparece como algo completamente nuevo, y por eso pienso que tiene sentido afirmar que este es el momento del retorno del Sujeto. Pero en ningún momento de la historia anterior el Sujeto ha sido expulsado de la sociedad, como si ocurre ahora con la modernidad.

H. M. Pero me parece que encuentras raíces de esta lógica de la modernidad en la civilización greco-romana, que también lleva a cabo esta represión del Sujeto, sobre todo durante la época de dominio del Imperio Romano. Y también encuentras raíces muy importantes de la recuperación del Sujeto en sociedades anteriores, como en las sociedades indígenas, y en la tradición judeo-cristiana de los relatos bíblicos.

Sí. Yo creo que por un lado es muy importante hacer ver, cómo en todas las culturas esta referencia del Sujeto resiste y está presente, aunque en sentido histórico me limito a la sociedad occidental, de la cual me siento parte. Por eso, me interesa particularmente que entendamos cómo la sociedad occidental ha llevado a cabo esta represión del Sujeto. Y aquí es interesante analizar nuevamente el mandamiento del amor al prójimo, que ahora se lo traduce de una manera que es muy diferente de cómo se lo usó muchas veces en la Edad Media. La traducción tradicional de este mandamiento ha sido: “ama a tu prójimo como a ti mismo”, pero la traducción que se recupera a partir de Buber, Rosenzweig y Lévinas, y que ya aparece en otras fuentes al comienzo de la modernidad, es: “ama a tu prójimo por que tú eres él y él eres tú”. Ahí se hace un llamado a la subjetividad, y entonces se hace presente el “tú no vives si el otro no vive”, por tanto, si quieres vivir, ama a tu prójimo, sé realista. El amar al prójimo es un llamado al realismo que se expresa a través de esta concepción del Sujeto.

Yo creo que esto es muy importante para entender lo que ha pasado en nuestra cultura y cómo esta es la cultura de la cual nace la modernidad. Es muy importante ver la transformación que ha ocurrido en la percepción de tales frases que son centrales para nuestra cultura.

H. M. Me gustaría que hicieras una referencia breve a Sartre y a Albert Camus, porque, aunque no hay una referencia directa a ellos en el libro,

el tema de la rebelión está muy presente en ambos autores. ¿Cómo se relaciona tu obra en torno al Sujeto con la de estos destacados filósofos franceses del siglo XX?

Sartre, en *Crítica de la Razón Dialéctica*, dice algo como esto: “de la sociedad de la que se trata, es una sociedad en la cual lo único imposible sea la imposibilidad de vivir”. Así habla de la sociedad por hacer, esto es, si no lo expresas por negación, se trata de la sociedad en la cual quepan todos, donde lo único imposible es la imposibilidad de vivir.

Y Camus también se inscribe en esta reflexión, pero creo que Camus apunta hacia algo más que no está tan presente en Sartre, y se trata de la crítica al individuo calculador y a la racionalidad medio-fin, crítica que como ya he mencionado, es absolutamente central para aspirar a esta sociedad en la cual quepamos todos. Y en esto sigo a Camus en su, *El Hombre Rebelde*. La rebelión no pregunta por los fines, la rebelión pregunta por los medios y, creo que es ahí donde aparece la dimensión del Sujeto ahora como el Sujeto que en sus relaciones sociales se hace presente como Sujeto. Entonces, en Camus hay un lado activo a partir del Sujeto, que creo no se encuentra en Sartre, no al menos tan claramente. En Sartre todavía se trata de un mundo objetivo en el cual la única imposibilidad es la imposibilidad de vivir, aunque ciertamente, Sartre critica al capitalismo el que erija al individuo como un ser de derecho divino. Pero en Camus aparece ahora el movimiento subjetivo que se da realmente a partir del Sujeto. Entonces, si para vivir tengo que actuar como Sujeto, tengo que darme cuenta de, “Tú eres yo. Si tu no vives, no vivo yo”. Yo creo que la raíz de esta reflexión está más desarrollada en Camus, y en este sentido la discusión entre Camus y Sartre es algo ficticia. Pero tanto en Camus como en Sartre no aparece, al menos no suficientemente, la necesaria fundamentación del Sujeto, sin la cual es imposible fundar la racionalidad alternativa y los proyectos alternativos de sociedad.

H. M. Ya que tratamos este tema de la polaridad entre el Sujeto y la Ley, entre el ser humano como Sujeto y el ser humano como individuo calculador, ¿cómo ubicas a Marx en esta reflexión?

Marx es, sin duda, un pensador de lo subjetivo, aunque en él también hace falta desarrollar más esta subjetividad. Pero Marx tiene el concepto de

las relaciones directas entre las personas, que contraponen a las relaciones institucionalizadas que, como corresponde a la modernidad del siglo XIX, analiza en cuanto se trata de relaciones mercantiles. Las relaciones mercantiles entre las personas desembocan en esta lucha, y él contraponen esto a las relaciones directas entre las personas, sin embargo, tampoco desarrolla el concepto de Sujeto. Yo creo que ahí hay un problema similar al que he mencionado para Camus y Sartre, que también encuentro en Marx. Pero no se trata de un problema de exclusión del Sujeto, sino de una falta de desarrollo de esta subjetividad. Toda su teoría del fetichismo, central en su crítica del capitalismo, se centra precisamente en la objetivación de la subjetividad del Sujeto y en las consecuencias que esto acarrea sobre las condiciones de vida del ser humano. Desde luego, también reflexiona sobre la “liberación” humana de esta situación.

Empiria y mundo real. Objetivación y subjetividad.

H. M. Me gustaría ahora que te refirieras un poco sobre el concepto de empiria, algo que vienes trabajando, al menos, desde Crítica de la Razón Utópica. Allí habías escrito: “Ninguno de los conceptos claves de la ciencia empírica son conceptos reales; todos ellos son conceptos que idealizan la realidad hasta el nivel de lo imposible, para volver sobre ella interpretándola como desviación de esta perfección imaginaria. ... La empiria es la interpretación de la realidad como desviación de una realidad idealizada en términos funcionales”. No sólo el pensamiento económico y político de la modernidad promueve la irracionalidad de lo racionalizado. Las mismas ciencias empíricas (naturales y sociales), ocupan en esto su lugar, al desarrollar, en correspondencia con el “mundo real”, un concepto de empiria que respalda y justifica la aplicación irrestricta de la racionalidad medio-fin sobre la realidad socio-natural y un aprovechamiento tecnológico del dominio de la realidad.

Creo que es Hume quien constituye el concepto de empiria, pero no empíricamente, ya que él tiene que salirse de la empiria para constituir la empiria. La empiria la ve por un lado a partir de las ciencias naturales como relación de causalidad; y en las relaciones sociales, en la relación medio-fin. Y eso se vincula con el mercado, con la propiedad, con el individuo, y con el cálculo de interés propio; pero ahora tiene que constituir la

empiría, y ahí se da cuenta que empíricamente no puede introducir ni comprobar la causalidad, por eso, introduce un tipo de juicio que es un escándalo para toda la ciencia positivista, y seguramente por eso esta parte de la obra de Hume casi nunca se ha tomado en cuenta. Se trata de lo que él llama “inferencia de la mente”.

La “inferencia de la mente” es incluso una derivación utópica. ¿Si el mundo no tuviera causalidad, cómo sería? Sería un mundo en el cual, digamos, yo tomo algo, y si quiero que sea un perro entonces será perro, y si quiero que un trozo de madera se convierta en un trozo de pan, entonces será pan. Es claramente un mundo imaginario. O, en las relaciones sociales, si quiero que el trabajo arduo y pesado se convierta en un trabajo placentero, así será. Si fuera posible que el trabajo sea uno en el cual los deseos se realizan a través de acciones pensadas directamente; entonces se trataría de un mundo utópico, totalmente utópico. Entonces Hume saca la siguiente conclusión: cuando el mundo no es eso, no puede ser sino un mundo de causalidad y de relaciones medio-fin; por lo tanto, introduce una inferencia completamente diferente a las inducciones del empirismo, que ningún pensamiento positivista podría concebir.

El mundo, este mundo, dice Hume, es como es, porque no es el mundo ideal que todos quisiéramos que fuera. Se trata de una constitución de la empiría vía negación de un mundo completamente diferente a este mundo.

H. M. Se trata de un procedimiento – el de la “inferencia de la mente” de Hume–, muy similar al que Galileo y Newton utilizan para llegar al principio de la Inercia. “Imaginemos que ninguna fuerza actúa sobre un cuerpo físico”

Sí. Se trata de hecho de un método que aparece en todas las ciencias modernas, como en el principio de la inercia o en la caída libre. Se imagina un mundo imposible para descubrir, en relación a ello, la empiría, como el mundo que a partir del mundo imposible, es posible describirlo como empiría. Es decir, la empiría consiste en interpretar el mundo como desviación de un mundo imaginado imposible, y que es utópico.

Es un método que yo lo traigo a colación en Crítica de la Razón Utópica. Allí lo trabajé muy sistemáticamente, como desviación de un mundo no empírico: competencia perfecta versus

competencia real; planificación perfecta versus planificación real; caída libre versus caída real; planicie infinita versus globalidad real; movimiento sin fricción versus medición empírica de estas fricciones; Y esto, me parece, se desarrolla por primera vez, como método, aunque todavía con ciertas oscuridades, en David Hume.

La empiría es transformación de la realidad en pura objetividad, pero esto se hace por medio de una construcción ideal, en la cual esta objetivación se supone resuelta; es decir, la transformación en objetividad es contradictoria, o si quieres paradójica. Un mundo sin objetividad como referencia para transformar el mundo en pura objetividad, es decir, la contradicción o paradoja está en la propia teoría, y no fuera de ella. Y a partir de aquí puede derivarse mucha de la crítica que hacemos hoy frente a la objetividad, y ello de manera indirectamente vinculada a la propia metodología de David Hume. Si hoy queremos desarrollar un pensamiento frente a esta objetividad que expulsa la subjetividad, yo creo que en mucho nos ayudaría recurrir a lo que Hume usaba para transformar el mundo en simple objetividad. Eso no lo podemos hacer con Descartes, pero sí con Hume.

Sujeto, Estado de Derecho y Derechos Humanos

H. M. En la segunda parte del libro, en los capítulos 7 al 12, podríamos decir que se aterriza en el tema de la recuperación del Sujeto en función de los derechos humanos de los seres humanos corporales. Se incorpora en esta parte un capítulo sobre Globalización y Universidad ¿Cuál es el papel de la universidad en todas estas luchas de emancipación y de resistencia frente a la globalización?

Hay una crítica que creo que la Universidad debe levantar. La política actual de globalización es transformar la misión de la Universidad, pero también de todo el sistema educativo, en lo que llaman, “formar capital humano”. Yo creo que si este proyecto se logra imponer completamente, sería la pérdida de la educación, y la pérdida de la Universidad como lugar de pensamiento. Y esta es una de las expresiones más evidentes de la eliminación del Sujeto, del ser humano como Sujeto, transformado ahora en parte del capital, como “capital humano” que junto al capital no humano es parte del engranaje social, del engranaje de la acumulación de capital.

Y bueno, reivindicar la Universidad es reivindicar el lugar del Sujeto en la Universidad y en la sociedad. Pienso que esto está muy vinculado con reivindicar la tradición del pensamiento humanista, y en todas sus variables. Por eso es importante darle a la educación este lado subjetivo frente a la imposición de la eliminación del Sujeto en nombre del capital humano. Y yo creo que esta lucha por la educación en cuanto instancia del Sujeto es central. Y en esto la Universidad tiene un lugar clave, no la exclusividad, pero sí un lugar muy importante. La Universidad como un lugar de pensamiento, como un lugar en el cual se cultive este pensamiento de la reivindicación del Sujeto.

H.M Por qué consideras que la discusión del Sujeto y de la emancipación humana precisamente aterriza o toma forma en el tema de la defensa y promoción de los Derechos Humanos.

Podemos verlo de nuevo a partir de la relación Ley-Sujeto y ahora como Estado de Derecho, Sujeto y Derechos Humanos. Tenemos un mito del Estado de Derecho, un mito falso en el sentido que asumimos que "El Estado de Derecho protege los Derechos Humanos". Pero ante todo, el Estado de Derecho lo que protege es esta lucha a muerte en los mercados en términos de igualdad contractual, y no, por tanto, los derechos humanos. En su tiempo, el Estado de Derecho, si suponemos que existe desde el siglo XVIII, defendió el trabajo forzado y la esclavitud, posteriormente ahorró a los sindicalistas en Chicago, realizó el Apartheid en los Estados Unidos y en África del Sur, asesinó a cientos de estudiantes en Tlatelolco (1968) y a miles de manifestantes en el Caracazo (1989). Por no mencionar a las miles de víctimas de las dictaduras de seguridad nacional en América Latina, que aunque no eran "Estados de Derecho", pretendían sentar las bases del mismo, al menos desde la óptica de los militares y sus aliados.

Hoy el Estado de Derecho insta un campo de concentración en Guantánamo. En el propio Estado de Derecho se está de nuevo imponiendo la tortura como parte del comportamiento permisible, es decir, el Estado de Derecho se ha vuelto vacío, tan vacío como el mercado y tiene como referencia central a la igualdad contractual. Igualmente, el Estado de Derecho, hasta la primera Guerra Mundial, no le concedió a la mujer el derecho al voto. Este Estado de Derecho es el Estado correspondiente a la transformación del mercado en principio rector de la sociedad.

Frente al Estado de Derecho hay evidentemente un problema que ya lo habíamos discutido con los movimientos de emancipación, un problema de reivindicación del Sujeto. Sujeto que se reivindica frente al trabajo forzado, frente a la explotación, frente a las discriminaciones, frente a la pobreza impuesta por los ajustes estructurales, etc. Porque todas estas discriminaciones son compatibles con el Estado de Derecho. Tenemos ahí un problema, el de introducir este elemento de subjetividad en el Estado de Derecho, y la única manera de hacerlo es por medio de la reivindicación de los Derechos Humanos. Un Derecho Humano es ahora, en este sentido, un derecho frente a la igualdad contractual. Y de ahí surge esta discusión de los Derechos Humanos cuando ocurre la reducción del Estado de Derecho a la igualdad contractual. Entonces este Estado de Derecho habla en nombre de los Derechos Humanos, pero los Derechos Humanos de los cuales habla son Derechos del individuo y de las derivaciones del individuo, como las corporaciones, las grandes burocracias privadas de las empresas multinacionales, etc.

Pero el problema de los Derechos Humanos frente al Estado de Derecho, es el problema de las discriminaciones implícitas que produce este Estado de Derecho cuando el ser humano no está protegido contra las consecuencias del mercado total. Y ahora aparece, a partir de la posición del Sujeto, la exigencia de protección frente a estas discriminaciones, y la necesidad de introducir Derechos Humanos en el Estado de Derecho. Un Estado de Derecho puede proteger los Derechos Humanos a condición de que estos Derechos Humanos sean explícitamente introducidos y reivindicados. Se trata de los Derechos Humanos, no como surgieron de las declaraciones del Siglo XVIII (que de hecho consistieron en declarar al individuo como el centro de la sociedad), sino ahora frente a tales discriminaciones. Y de aquí el problema de cómo introducir en el Estado de Derecho normas que protejan a los Derechos Humanos, y normas que se necesitan para proteger el Ser Humano en cuanto Sujeto vivo, Sujeto necesitado. Y la contradicción entre Ley y Sujeto aparece ahora como contradicción entre Estado de Derecho y Derechos Humanos.

La lógica del Estado del Derecho es la negación de los Derechos Humanos, porque es la misma lógica del mercado, es la lógica de la igualdad contractual, entendida como libertad de Sujetos-individuos que se tratan a sí mismos como

objetos. Y de ahí el conflicto por los Derechos Humanos, en cuanto derechos que se reivindican frente a las discriminaciones que produce la igualdad contractual.

H. M. En cuanto a la Globalización neoliberal, cómo se puede especificar el tema de los Derechos Humanos.

La estrategia de la Globalización neoliberal es una negación explícita de los Derechos Humanos frente a la igualdad contractual, en la cual la condición de libertad se define a partir de la eliminación de las distorsiones del mercado. Los derechos del mercado son antepuestos a los derechos de las personas. Los derechos de los seres humanos son reducidos a los derechos de las grandes corporaciones. Y con esto surge el problema de confrontar el Estado de Derecho ahora desde el Sujeto necesitado, no por simples conexiones de normas que se llaman "Derechos Humanos", sino constituyendo los propios Derechos Humanos a partir de esta crítica, de esta rebelión del Sujeto, para hacer los Derechos Humanos presentes en el Estado de Derecho, y para que el Estado de Derecho asuma su defensa.

Libertad, emancipación humana y bien común.

H. M. Para ir cerrando esta entrevista, me gustaría que analizaras, quizás a manera de síntesis, los principales resultados de todo el análisis que aparece en los capítulos de El Sujeto y la Ley. Para efectos de priorizar, me gustaría que te refieras a cuatro de estos principales resultados, que diría, tienen que ver con: la libertad, el discernimiento de las instituciones, la emancipación humana y, el bien común.

Libertad y discernimiento de las instituciones. Aquí aparece ya la libertad otra vez en su discernimiento. La libertad que nos exige reflexionar estos temas es la cara contrapuesta de la igualdad contractual, que dice: "en cuanto que yo puedo entrar en relaciones de contratos e imponer el cumplimiento de los contratos, soy libre". Pero también, aparece la experiencia de la represión de la libertad a través de las discriminaciones que eso produce. Por lo tanto, no la reivindicación de la libertad como reconocimiento de mis chances en la lucha, sino de mi derecho de ser respetado en mis posibilidades de vivir, independientemente de los resultados de alguna lucha. Y ahí yo veo que el discernimiento de las instituciones tiene una

dimensión que debe ser incorporada en la propia formulación de la democracia.

En las teorías de la democracia aparece una referencia central que explícitamente la hace Rousseau: "voluntad general, voluntad de todos". Y la voluntad general siempre es, también en Rousseau, pensada sobre la base de la libertad contractual, propiedad privada, libertad de acumulación, es decir, la referencia de la sociedad burguesa como una sociedad no cuestionable; y dentro de esta referencia general, ahora la voluntad de todos puede entrar en especificaciones. Y en esta línea se entendió todo el Estado de Bienestar.

Yo creo que ahora tenemos que ir más allá de eso. Lo que declaramos como a priori de la voluntad de todos, no debe ser la sociedad burguesa, sino que debe ser el discernimiento de las instituciones. Parte del a priori es ciertamente la necesidad de institucionalizar: institucionalizar la propiedad, institucionalizar el mercado. Pero dentro de este marco de la necesidad de institucionalizar en cuanto condición humana, hay que reivindicar la libertad de determinar el sistema de propiedad y la relación con el mercado, como parte del reconocimiento de los Derechos Humanos más allá de la igualdad contractual y por lo tanto, el reconocimiento de la vida humana.

La intervención de los mercados como derecho, como necesidad para poner las instituciones al servicio de la vida humana, pero una intervención que sea sistemática, no cualquier intervención. Sin una intervención sistemática de los mercados no hay discernimiento, el discernimiento de la institución no es puramente una cuestión de pensamiento. Para poder discernir instituciones efectivamente hay que reivindicar no solamente el Derecho sino la necesidad de la intervención sistemática en los mercados, lo que implica como consecuencia, la libre determinación de los sistemas de propiedad. No hay un sistema de propiedad como referencia absoluta, por lo tanto tampoco la propiedad privada lo es.

Entonces, el discernimiento de las instituciones desemboca en una reformulación de la teoría de la democracia, siendo realmente el punto de partida, en cuanto que la única teoría sería, la de Rousseau. Pero sustituyendo la voluntad general de Rousseau como a priori de la sociedad burguesa, por el a priori de la institucionalización y la voluntad de todos como discernimiento de las instituciones, y en especial, el derecho y la

necesidad de la intervención sistemática de los mercados.

H. M. Entonces ¿cuál es el nudo de la emancipación humana y del bien común?

No hay emancipación humana sin este discernimiento de las instituciones, y el discernimiento de las instituciones implica todo un concepto de la democracia y eso yo lo llamaría "El Bien Común". Reivindicar el bien común. El bien común está muy vinculado con la sociedad en la que quepan todos, pero la sociedad en la que quepan todos es el criterio más general y más fundamental, mientras que el bien común es una especificación de eso.

El Bien Común especifica "la sociedad en que quepamos todos" en términos de discernimiento y transformación de instituciones. Entonces, yo creo que la referencia al bien común es necesaria, pero para que ocurra la emancipación debe prevalecer el proceso de discernimiento de las instituciones, y no se trata de un proceso entendido simplemente como algo teórico. Es práctico, es una praxis, y esta praxis tiene como condición una democracia en la cual el discernimiento de las instituciones tiene como centro hoy, la intervención sistemática de los mercados. Esta intervención sistemática en los mercados también se puede llamar planificación, pero pienso que el término intervención sistemática de los mercados expresa mejor el tipo de praxis de la que se trata.

H. M. No sería planificación de toda la economía, como se intentó en la Unión Soviética.

Exacto, no es eso. Por eso prefiero usar la expresión "intervención sistemática de los mercados". Y que se trate de una intervención sistemática es muy importante, porque siempre se refiere a una intervención que tiene que ser evaluada en el conjunto de los mercados, no deben ser simplemente intervenciones puntuales. Frente a la interdependencia de los mercados tiene que haber un respeto por la interdependencia de las intervenciones.

H. M. Para los neoclásicos y para el pensamiento burgués en general, esa intervención, sobre todo si es sistemática, es sinónimo de distorsiones del mercado, lo que a su vez es sinónimo de sub-óptimos en términos de eficiencia y de maximización. ¿Cuál es tu respuesta a eso?

No hacer estas intervenciones es la mayor distorsión de toda la vida humana, se trata por tanto de una respuesta a las distorsiones que produce el mercado. Los neoliberales piensan en un mercado ideal que no debe ser distorsionado, es decir, un mercado ideal es una simple idea platónica, pero idea que al fin y al cabo está siendo realizada a través de la estrategia de la globalización.

H. M. Y posiblemente esta estrategia conlleve también a decisiones anti-humanas, porque el concepto de competencia perfecta que tanto has criticado en otros lugares, no es posible que conduzca a la máxima eficiencia tan pregona, si entre otras cosas no suponemos, por ejemplo, homogeneidad total. Entonces se llega a una paradoja, porque el concepto neoclásico de competencia perfecta, para alcanzar la máxima eficiencia, requiere de la homogenización, pero la homogenización es la renuncia a la libertad de elección, algo tanpreciado para los neoclásicos, pues no se puede optar cuando prevalece la homogeneidad. Me refiero al supuesto de bienes homogéneos en dicho modelo.

Exacto. Pero además, la libertad en términos de preferencias debe estar condicionada a la libertad en términos de satisfacer necesidades, que es la libertad fundamental. El respeto por las preferencias hace la vida más o menos agradable. El respeto por las necesidades hace la vida posible o imposible.

Palabras finales

H. M. Bueno Franz, quiero agradecerle tu tiempo y tu gran disposición al conceder esta entrevista para nuestra revista, Economía y Sociedad, de la cual sos también un insigne colaborador. Estoy seguro que nuestros lectores sabrán apreciar el contenido de estas páginas, y que eso les motive a adquirir, leer y escudriñar El Sujeto y la Ley.

Gracias a ti, Henry. Y a Roxana, quien nos ha acompañado en todas estas horas de conversación. Un caluroso y fraternal saludo para todos los amigos de la UNA. Y renuevo mi agradecimiento al Consejo Universitario y a la Editorial por la publicación de mi libro. Su calidad litográfica y de edición denota que hicieron un gran trabajo. Muchas gracias a todos los que lo hicieron posible.