

# Utopismos y utopías de la modernidad Acerca de la *Crítica a la razón utópica*

*Entrevista de Norbert Arntz*<sup>1</sup>

**NA.:** Pronto va a ser editado en Alemania tu libro *Crítica a la razón utópica*. Me gustaría preguntarte por la problemática a partir de la cual surge este libro.

**FH.:** Un libro tal tiene una larga historia. Ya desde principios de los años sesenta había comenzado a trabajar en esta problemática. En ese tiempo trabajaba en el Instituto de Europa Oriental (*Osteuropa-Institut*) como asistente de investigación. En aquel entonces estaba interesado en analizar el problema de la ideología y la economía en la Unión Soviética, como aparecía en la ortodoxia soviética. Pero no sólo como un problema de reflexión en esa ortodoxia. Más bien, quería analizar cómo era presentada allí la relación entre la solución de problemas económicos y sus

---

<sup>1</sup> Entrevista realizada el 22 de junio 1994, con motivo de la publicación de la edición alemana del libro *Crítica a la razón utópica*.

Agradecemos la traducción de esta entrevista hecha por Anne Stickel, estudiante alemana de teología, participante del Seminario de Investigadores Invitados del DEI, año 1998.

interpretaciones ideológicas —ciertamente en términos de Marx, aunque no necesariamente derivado de él—. En eso trabajé varios años.

NA.: ¿Ésa fue la entrada a la problemática del libro?

FH.: Sí, pues durante los estudios me percaté de que la ideología soviética no se puede explicar por la lectura de Carlos Marx, sino por la lectura del proceso soviético de industrialización. Se había interpretado a Marx de una determinada manera, frente a un proceso de industrialización que se desarrollaba también de determinada manera. Se trata, por tanto, de un problema de interpretación real en el contexto de la interpretación que da Marx a los procesos sociales. Marx casi no tiene nada que ver con la ideología soviética. Y ésta no tiene su interpretación en la lectura de Marx, sino en la lectura de su propia realidad hecha a partir de un determinado punto de vista.

NA.: ...y, para justificarse, se ha referido a Marx.

FH.: Sí, no obstante parece que la relación es contraria. Lo que se hace en el proceso soviético de industrialización no se hace porque se haya leído a Marx, sino que se lo reinterpreta en esa línea para acreditar que los procesos de industrialización solamente se podían solucionar de la forma en la cual se hizo. Lo segundo que percibí, y que luego me significó problemas en el Instituto de Europa Oriental, es que el pensamiento soviético era muy análogo en su estructura básica al pensamiento liberal de entonces —el ordo-liberalismo—, no al neoliberalismo de hoy, donde esta semejanza es mucho más expresa. También el liberalismo procura sus representantes en el pasado. Tampoco el liberal practica el liberalismo porque haya leído a Adam Smith. Lo lee desde la perspectiva bajo la cual practica su liberalismo. De ahí que cada generación liberal lea a Smith de modo diferente, y que ninguna lo lea bajo el punto de vista del propio Smith. De igual forma los marxistas leen a Marx de maneras respectivamente diferentes, desde la perspectiva de los problemas que quieren solucionar.

Entendí que entre las dos corrientes existe una analogía no sólo en su relación con los clásicos, sino en su función como expresión de la modernidad. El liberalismo tiene una estructura utópica muy parecida a la de la ortodoxia soviética. Con eso, apareció un problema para mí: en este contexto, ¿qué significa "utopía"? En los años sesenta, la utopía soviética se hallaba muy desarrollada. En las décadas de los cincuenta y los sesenta, en el tiempo de Nikita Kruschef, empieza el primer gran debate del comunismo. Se desarrolla una utopía que se presenta después como meta de la economía

soviética. Esta relación con la utopía me pareció muy semejante a la del liberalismo y su utopía. Me pareció que, a final de cuentas, ambas utopías tenían una fuerte correspondencia. Ambas se identificaban con un progreso técnico-económico proyectado hacia el infinito. Las utopías únicamente expresaban el objetivo imaginado de ese proceso. Estaban objetivadas, vinculadas por completo con una lógica interna de sistemas económicos.

NA.: En eso ves el problema de la modernidad.

FH.: Lo curioso de este desarrollo de la utopía es que la gente que desarrolla estas utopías no se considera utopista, sino realista. De modo que una utopía como tal es visible solamente para quien no cree en ella. Quien cree en las utopías se considera realista, no utopista. Eso es claro en el debate sobre el comunismo en la Unión Soviética de los años cincuenta y sesenta. A los participantes en el debate no se les ocurría, ni en sueños, que se tratara de una utopía. Vieron el comunismo como la interpretación realista del progreso económico-técnico, a partir del punto de vista de relaciones de producción socialistas. Al mismo tiempo, en el Oeste, tenemos una interpretación muy intensa del progreso económico-técnico, aunque muchas veces bajo aspectos futuristas. Se hace sin embargo la misma cosa. Se interpreta el progreso económico-técnico, se lo proyecta al infinito, pero con base en relaciones de producción capitalistas. No obstante, en los dos casos se llega al mismo resultado, con la sola diferencia de las relaciones de la producción. Pero el espacio utópico, es visiblemente muy análogo y complementario.

NA.: Pero, no obstante, ¿no está reconocido este espacio utópico como tal?

FH.: De ningún modo está reconocido. Ni en el Oeste ni en el Este se lo reconoce como utopía. El otro es el que pasa por utópico, porque no ha reconocido que la verdadera forma realista es la de uno. Esto es, visto con los ojos del Oeste, los del Este no han reconocido que se tiene que ser capitalista si se quiere realizar la utopía; y visto con los ojos del Este, se afirmó que los del Oeste no habían entendido que tenían que ser socialistas para poder realizar la utopía.

NA.: Ésta era tu percepción. ¿Quién te sugirió descifrar este problema de la utopía enmascarada en el supuesto realismo?

FH.: En aquel entonces había estudios interesantes sobre este problema; especialmente los estudios *sobre* el marxismo, los cuales eran editados por la academia evangélica luterana en Bad Boll

(*Marxismus-Studien*). En ellos trabajaba un grupo de autores, entre ellos Iring Fetscher y Otto Bolnow, quienes tuvieron un olfato extraordinariamente fino para esta problemática. Sin embargo, en su mayoría la discutieron bajo aspectos filosóficos respectivamente teológicos, no al nivel de las ciencias económicas o sociales. Pero ésa sería mi perspectiva por elaborar. En todo caso, estos estudios *sobre* el marxismo fueron algo fundamental.

Otra influencia partió de Gollwitzer. En los ocho años que estuve en Berlín (1955-1963), siempre participé en las clases de Gollwitzer. Él tenía una sensibilidad extraordinaria hacia los problemas de la utopía, por su supuesto realismo, aunque lo formulara en lenguaje teológico. Gollwitzer era muy crítico frente a la ortodoxia soviética, no obstante reconoció que se trataba de una expresión de la modernidad —y no de un atavismo asiático— tras la cual subyacía una gran aspiración humanista. De modo que la aspiración humanista no es un monopolio del liberalismo. Está enajenada por este tipo de ideologías, pero no deja de estar presente en ellas. Eso era lo más importante. Y él lo dijo por medio de la teología del Reino de Dios.

**NA.:** Entonces, Gollwitzer asume las interpretaciones cristianas, e inspirado por la utopía cristiana del Reino de Dios, descifra los contenidos utópicos en ambas corrientes.

**FH.:** Gollwitzer hizo eso basándose mucho en Bonhoeffer. A través de él conocí a Bonhoeffer más de fondo. De esta manera, la crítica de la ortodoxia soviética resultó más bien una crítica evaluativa en el sentido de Kant y no una crítica despreciativa (que transforma lo criticado en desechable), como la practicaba la ideología occidental de aquel tiempo. Siempre rechacé participar en esta crítica, que trata lo criticado como desechable.

**NA.:** Sensibilizado por la crítica de los elementos utópicos durante los estudios en el Instituto de Europa Oriental, los estudios del marxismo de la academia de Bad Boll y por Gollwitzer, ¿qué te llevó a seguir esta pista para que pudiera aparecer este libro tuyo en el año 1984?

**FH.:** El primer libro con este tema lo publiqué en Chile, en 1970, con el título *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Había llegado a Chile en 1963, trabajando primero con la Fundación Adenauer. Sin embargo, después de algunos años me acerqué cada vez más a las corrientes de la teología de la liberación. Para mí era obvio que allí se elaboraban perspectivas parecidas a aquellas que había trabajado en Berlín. No obstante lo viví como una gran novedad, por el hecho de que la teología de la liberación puso todo

su pensamiento en relación con la liberación y en conexión con la praxis, lo que en los estudios del marxismo no era el caso y en Gollwitzer menos expreso, ya que en este tiempo no había en Alemania un movimiento popular amplio del cual pudiera ser parte.

NA.: ¿Qué tesis nucleares de la teología de la liberación reconoces que fueron importantes para tu pensamiento?

FH.: Primero estaba la "opción por los pobres". Es algo que distinguía a la teología de la liberación en América Latina. En la discusión alemana esto apenas cumplía un papel. En la discusión alemana se preferían más bien temas como la democracia, el totalitarismo, etc. En este tiempo la teología de la liberación descubrió, con la opción por los pobres, la raíz de los problemas. Demoré bastante tiempo para percatarme de que ése es realmente el punto decisivo en el cual la teoría abstracta se transforma en teoría de lo concreto. Desde luego, también la opción por los pobres sigue siendo una expresión teórica. Pero lo decisivo es que con eso surgió otra forma de hablar en términos teóricos. Éste es el punto que expresa con más claridad la continuidad de la teología de la liberación.

NA.: ¿Las experiencias del golpe militar en Chile en 1973 concretizaron este desarrollo?

FH.: Ya en el tiempo de la Unidad Popular había una conciencia amplia en cuanto al hecho de que la ortodoxia soviética no funcionaba, así como que no reflejaba el compromiso de la Unidad Popular al igual que el de la teología de la liberación. La discusión sobre esta ortodoxia se inició muy temprano, ya en los años sesenta. Eso me interesó de manera especial, en vista de que me había formado a partir de esta crítica. Todo este ambiente cambió de modo radical con el golpe militar. El cambio empezó con la elevación del pensamiento de Popper. Rápidamente Popper pasó a ser el filósofo de la corte de la nueva dictadura militar de Seguridad Nacional. Con ello, la crítica de la utopía volvió a aparecer como una crítica de algo desechable. Precisamente Popper es unívoco a este respecto con su ilusión de poder descartar toda dimensión utópica de la vida y del pensamiento, para poner en su lugar un realismo que reproduce a la utopía en su forma más enajenada.

Por tanto, paralelamente a esta crítica despreciativa aparece la extrema utopización neoliberal de la sociedad actual. En aquel entonces se hizo presente en Chile. Entre 1973 y 1975, en ese país se tomó la decisión de implantar una extrema estrategia económica de tipo neoliberal; el neoliberalismo llegó a ser la ideología domi-

nante de la dictadura militar, y con eso surgió la extrema utopización del capitalismo salvaje que se introduce ahora. Hoy, cuando se ha propagado la ideología del "fin de la historia", somos más conscientes de esta utopización, la cual es aún más primitiva que la existente con anterioridad. Todas son puras construcciones utópicas. Por eso, después del proceso que se desarrolló sobre todo entre 1975 y 1978 en Chile, me concentré de nuevo en el problema de la utopía, intentando realizar una crítica al propiamente dicho pensamiento utópico.

NA.: Es decir, porque percibiste los efectos destructivos de estas tendencias, supuestamente realistas...

FH.: ...Sí, porque la utopía, haciéndose pasar por realismo, es evidente que llega a ser destructiva. No obstante esto necesita una determinada interpretación de qué es lo utópico en nuestro pensar. Puesto que si el realismo aparece como utopismo, y si la crítica despreciativa denuncia toda utopía como utopismo y constituye al mismo tiempo un utopismo, tengo que reflexionar de nuevo precisamente sobre la pregunta por la utopía en nuestro pensar. Así, es obvio que lo utópico no es algo exterior al pensar, sino algo cuya raíz está en su interior. Tengo que reflexionar el hecho de que el pensar de la modernidad tiene utopías como su raíz central; que las utopías no son algo que viene de afuera, como la invasión de los apocalípticos en la bonita y transparente realidad, sino que el mismo realismo es completamente apocalíptico, es utópico. Luego intenté desarrollar más esta cuestión en este sentido: ¿Dónde está lo utópico en nuestras teorías de la sociedad?, ¿dónde está en su interior?

NA.: Eso es, ¿dónde aparece como parte de la teoría misma?

FH.: Sí y no, en el sentido que Adam Smith también desarrolla utopías; menos, del modo en que Tomas Moro escribió su *Utopía*. Estos son todos epifenómenos. La pregunta es ¿cómo se expresa lo utópico en la teoría de Smith?, ¿cómo en la teoría de Marx?

NA.: Quizá puedes dar un ejemplo, explicando dónde está formulado lo utópico en la teoría, sin ser calificado como tal.

FH.: Sí, y de lo cual el teórico no se da cuenta. El que formula este espacio utópico, cree hablar sobre la realidad, cree ser realista. ¿Cómo se le introduce lo utópico, en tanto que él desarrolla su teoría? Éste es el problema. No quiero criticar las novelas utópicas; las considero absolutamente legítimas como un género literario. Éste, sin embargo, tiene poco que ver con las ciencias empíricas.

Hoy, la creación de novelas utópicas continúa. Y tiene que ser así, pues si se quiere construir mundos, hay que imaginarse mundos. Pero ése no fue el problema que me interesó. Lo que me interesó es el hecho de que en el interior de la interpretación de las ciencias empíricas hay elaborados horizontes utópicos, y el teórico normalmente no toma conciencia de ello. Si bien siempre hay autores que lo indican, ya que el problema de las utopías se esconde en las mismas ciencias empíricas. Por ejemplo, Max Weber, en una determinada etapa de su pensar, subraya este elemento, aunque luego, tan pronto como tiene que definirse políticamente, lo olvida del todo. Y de repente, practica de nuevo la crítica despreciativa. También en Mannheim y en *La gran transformación*, de Polanyi, se toma conciencia de este horizonte utópico de las ciencias empíricas.

NA.: Todos ellos denominan el problema de las utopías como parte de las ciencias empíricas.

FH.: Sí, no obstante en Max Weber, en cierta época de su pensar, se halla presente en la forma más clara, en cuanto desarrolla la teoría de los "tipos ideales". Igualmente en Polanyi hay una clara conciencia de eso, cuando subraya que la teoría de la mano invisible, desarrollada por Adam Smith, es la gran utopía del siglo XVIII, la cual domina nuestro tiempo hasta hoy.

Con estos antecedentes se encuentran determinadas expresiones en nuestras ciencias económicas y en ciertas teorías sociológicas del sistema, que obligan a una reflexión sobre lo utópico. El término teórico central de la teoría económica neoclásica, o sea de la teoría económica dominante a partir del fin del siglo XIX, es el de la "competencia perfecta" o del "mercado perfecto". Para mí es bastante incomprensible que la gente, al hablar del "mercado perfecto", no sienta la necesidad de discutir la pregunta por la utopía. Porque si pienso una sociedad perfecta, evidentemente pienso una utopía. Lo mismo lo vemos, por ejemplo, en Talcott Parsons, cuando habla de la institucionalización perfecta y coloca al sistema social real en el espacio entre dos polos, esto es, por un lado, la institucionalización perfecta y, por otro lado, la anomía total. Y la tarea de la integración del sistema consiste siempre en aproximarlos a la institucionalización perfecta. Eso es muy semejante a lo que sucede con las ciencias económicas. Allí hay competencia perfecta, y el problema consiste en aproximar la competencia real a la competencia perfecta.

También en el pensamiento no capitalista aparece la problemática, aunque tampoco reflexionada como tal. Por un lado, es la idea del comunismo. Por otro lado, en el curso de los años treinta, y principalmente a partir de 1937, está la teoría de la planificación perfecta —desarrollada ante todo por Kantorovich—

que más tarde, en los años cincuenta, desempeñará un papel muy importante en la Unión Soviética. De este modo, el comunismo aparece cada vez menos en el sentido de una ilustración imaginaria del futuro, y cada vez más formulado teóricamente por el término "planificación perfecta".

Si aparecen tales términos, me parece evidente que entonces hay que discutir el problema de lo utópico. Pues, por un lado, es obvio que son términos necesarios para el pensamiento de las ciencias empíricas, de manera que no se los puede simplemente dejar de lado. No se puede simplemente decir: éstos son términos utópicos, por ende los descarto —como lo hace Popper—. Él, y Hans Albert en Alemania, dicen: lo que es utopía —se habla también de metafísica—, hay que desecharlo. Pero, si lo desecho, desecho las propias ciencias empíricas de las cuales esos términos utópicos forman parte. Por consiguiente, necesito una reflexión crítica de la función de tales construcciones utópicas de términos, de su papel y su grado de legitimidad. ¿Hasta dónde son legítimas? En cierto grado tienen que ser legítimas...

**NA.:** ...porque son constitutivas para las ciencias empíricas...

**FH.:** Sí. En qué marco lo son y hasta dónde lo son, es la pregunta. Y dónde empieza el proceso en el cual llegan a ser destructivos estos tipos de construcciones. Creo que en la actualidad no cabe duda de que hay momentos en los que lo utópico llega a ser destructivo.

**NA.:** ¿Dónde está, según tu definición, este límite entre la legitimidad e ilegitimidad de las construcciones utópicas?

**FH.:** En definir una sociedad perfecta a la cual podemos aproximarnos por pasos cuantitativos calculados del tipo de una aproximación asintótica.

**NA.:** O sea, cuando se determina: ésta es nuestra idea de la mejor sociedad posible y ahora, tenemos que aproximarnos a ella como si se tratara de una relación medio-fin.

**FH.:** Exacto, eso lo organizamos ahora. Transformamos por tanto el problema de la mejor sociedad en un problema del progreso calculable. En este momento la cosa llega a ser destructiva, porque se destruye toda la vivencia de la sociedad humana, en el camino ficticio de la realización de esta sociedad perfecta, desarrollada como término utópico: sociedad de la competencia perfecta, de la planificación perfecta, de la institucionalización perfecta, y otras tantas que tenemos por allí.



**NA.:** Y "destrutivo" significa que se elimina todo lo que no parece ser compatible con este progreso calculado.

**FH.:** Sí, y con eso se elimina prácticamente la realidad. Porque la realidad no es compatible con estos términos. En consecuencia, se tiene que eliminar la realidad entera de las ciencias empíricas. La realidad se percibe sólo como empiria cuantificable. Sin embargo la realidad es una realidad de la vida. Real es aquello con lo cual se puede vivir, y lo que se necesita para vivir: la naturaleza y el ser humano. Estos procesos destructivos, que hoy están en plena actividad, tienen mucho que ver con esta negación de la realidad por parte de las ciencias empíricas. O sea, la *ciencia empírica* llega a ser la negación de la realidad en nombre de la empiria. Y ahora promete salidas, calculables cuantitativamente, que son puestas en el lugar de la necesaria discusión de la realidad como realidad de la vida del ser humano, lo que siempre incluye a la naturaleza. Se trata de una abstracción que sustituye en nombre de las ciencias empíricas la realidad. Y esta abstracción se llama empiria.

**NA.:** ¿Se vuelve imposible la experiencia de la realidad por excluir ámbitos completos de posible experiencia por la construcción de la sociedad perfecta?

**FH.:** Sí, la sociedad perfecta tiene que excluir ámbitos, de lo contrario no se la puede formular.

**NA.:** ¿Dónde empezarías con tu crítica constructiva al contenido positivo utópico de las ciencias empíricas, para que ella no produzca estas tendencias destructivas? ¿Qué condiciones tienen que ser cumplidas para eso?

**FH.:** Esta es la pregunta: ¿Cómo volver a la realidad? ¿Cómo hago válida la realidad, frente a este supuesto poder dominante de la empiria? ¿Cómo puedo asegurar que nosotros, como seres humanos, respetemos en nuestro proceder la posibilidad de vivir del ser humano y de la naturaleza? Con lo cual tengo que saber que, comportándome empírica y cuantitativamente frente a la realidad, la destruyo. ¿Cómo hago entrar este otro aspecto en las ciencias empíricas? Creo que aquí está uno de los aspectos bajo los cuales hablamos cada vez más de la sociedad civil. Necesitamos reacciones frente a esta lógica propia (inercia) de sistemas institucionales. Los sistemas institucionales desarrollan lógicas propias. Antes, se habló de la razón de Estado; hoy se tendría que hablar de la razón del mercado. Lo que nos destruye hoy, es la razón del mercado. En nombre de estas lógicas propias, machacamos la realidad. Hay que movilizar algo contra estas lógicas propias. El punto de partida

sólo puede ser el ser humano como sujeto, que ahora insiste en sus derechos, en el conflicto con esta lógica propia de los sistemas institucionales. Y el conflicto se da. No es más el conflicto de clases, sino el conflicto de la posibilidad de la vida frente a la lógica propia de sistemas. Es un conflicto fundamental.

NA.: O sea, asegurar la vida real y concreta es el punto de partida para poder evaluar lo que está, legítima o ilegítimamente, en las ciencias empíricas como contenido utópico...

FH.: Y la vida real, por último, siempre es la vida del otro, que es la condición de mi propia vida. Por tanto, se trata sí de asegurar mi propia vida, pero sabiendo que no puedo lograrlo sin asegurar a la vez la vida del otro. Y si excluyo al otro, destruyo, caigo en esa lógica y ética absoluta de las instituciones. Me entrego a ella y destruyo mi propia posibilidad de vivir. Por ende, siempre tengo que ver al otro. De esta forma se llega de nuevo a la opción por los pobres. No se trata de una cuestión jerárquica: me dirijo a los pobres y les doy. Al contrario, la opción por los pobres también vale para los pobres mismos, también ellos toman una opción por los pobres, no sólo los ricos tienen que optar por los pobres. Por consiguiente, es la opción por el otro, mediante la cual me afirmo a mí también. Y como tal, esta opción es crítica frente a la lógica propia de sistemas, en cuanto esta lógica excluye al otro. Si el otro está dentro, la opción por los otros no tiene por qué ser crítica. Pero si el otro está excluido es crítica, y en sentido indirecto la naturaleza también es el otro. En la naturaleza, el otro está presente. Luego, no se trata de una posición romántica ante la naturaleza. El otro es ser natural, como yo, de modo que el reconocimiento del otro contiene el reconocimiento de la naturaleza.

NA.: Ése es, por un lado, el criterio por el cual se hace visible cómo repercuten destructivamente las construcciones utópicas de conceptos —mirando a las víctimas producidas por tales sociedades perfectas, por ejemplo los indígenas; o los “superfluos”, los que no están integrados en el mercado; o cuando se destruye la naturaleza, talando la selva amazónica para extraer minerales.

FH.: El reconocimiento del otro tiene igualmente un horizonte utópico. El ser humano que reconoce al otro confronta a la lógica propia de las instituciones, es cierto, pero también tiene una dimensión utópica. Precisamente esto es lo difícil. Sin embargo, como es una crítica a las instituciones, esta utopía no se puede formular como un concepto. No es el concepto de una sociedad perfecta. Porque este concepto contiene siempre la idea de una

institución perfecta; no obstante, al confrontar estas construcciones de sociedades perfectas, surge asimismo un horizonte utópico.

**NA.:** ¿Cómo puede llevar este horizonte utópico a la crítica de las construcciones utópicas?

**FH.:** Experimentando la lógica propia de la institución, hoy especialmente la lógica propia del mercado, pero también la lógica del sistema completo, en lo que se reconoce el mercado con su lógica fundamental. Si experimento esta lógica como destrucción del ser humano y de la naturaleza, la rebelión, la resistencia frente a estos procesos destructivos, es el intento de recuperar lo humano frente a estos procesos. Y esta recuperación tiene como fundamento una formulación utópica. Por ejemplo, la amistad entre el ser humano y la naturaleza, que contiene la amistad entre los seres humanos. Aquí las grandes utopías del reconocimiento mutuo entran en acción.

**NA.:** De este modo, se subraya lo que como utopía está oculto en las construcciones utópicas de las ciencias empíricas.

**FH.:** La utopía de esta lógica propia de las instituciones siempre promete precisamente lo mismo que la utopía que resulta de la resistencia frente a esa lógica. En eso consiste lo utópico. Observando las utopías de la lógica propia del mercado, se puede ver que allí se promete todo lo que la utopía de la resistencia frente al mercado está esperando, pero aquí como resultado de un proceder totalmente calculado y cuantificado, de una pura transformación de la política en técnica.

**NA.:** Y por eso es importante la pregunta que formulas en el libro —la pregunta por la crítica a la razón del mercado, que multiplica las víctimas por millones.

**FH.:** No obstante, me interesa anotar aquí que no deberíamos caer en algo típico del siglo XIX. La forma supuestamente más fácil de superar la lógica del mercado parece ser abolirlo. Considero que en la actualidad tenemos que evitar este pensamiento-de-abolición, el cual también tiene una enorme potencialidad destructiva. Lo que siempre está presente con todas estas ideologías de la sociedad perfecta, sólo se puede resolver hoy entendiéndolo como un problema de mediación, lo que implica superar el pensamiento-de-abolición.

**NA.:** Se trata entonces de la superación de esa confrontación puramente dualista de una sociedad buena y una sociedad caótica,

del pensar que es siempre el otro quien pretende el caos y yo el que pretende la sociedad buena.

**FH.:** Sí. Con la aparición de la idea de las instituciones perfectas —lo que se puede concretar en Adam Smith— empieza asimismo el pensamiento-de-abolición. Con los liberales, se trata de la abolición del Estado, y como no se lo puede abolir por completo, se inventa el Estado mínimo. Los anarquistas querían igualmente abolir al Estado, y de eso resultó el Estado mínimo. En el socialismo también resultó el Estado mínimo. Sin embargo, siempre ocurre que, apareciendo la ideología del Estado mínimo, lo que aparece en realidad es el Estado máximo. En nombre del Estado mínimo viene el Estado máximo. Esto es la inversión utópica.

Este pensamiento-de-abolición atraviesa los siglos XIX y XX. Habría que hacer una lista de todo lo que se tiene que abolir: el Estado, las relaciones mercantiles, la familia, la metafísica, el arte, la dialéctica, la lógica formal, la historia, las ideologías, etc. No obstante todo ello continúa. Estas aboliciones sólo aparecen en el pensamiento utópico acrítico, precisamente en las ciencias empíricas. Y este pensamiento-de-abolición es el pensamiento de la negación de las mediaciones. No necesito mediaciones, pues tengo que abolir para prevenir el caos. Si quiero superar este pensamiento-de-abolición, ir más allá de él, tengo que desarrollar un pensamiento de mediaciones. Y tiene que ser la mediación entre la institución y las condiciones de la vida de la humanidad, entre la institución y el reconocimiento entre sujetos que, reconociéndose mutuamente, se reconocen como seres naturales y por lo tanto reconocen la naturaleza. La mediación es, creo, el problema con el cual se tendría que relacionar hoy toda la problemática. Y habría que trabajar aquí una abolición especial, que pretende ser superada en la actualidad: la abolición de la utopía. La tesis del fin de la utopía es una tesis de utopistas. De utopistas que se hacen pasar por realistas totales, y con eso contribuyen al proceso destructivo que hoy se halla en plena actividad. La tesis de la abolición total de la utopía es justamente la negación total de la mediación...

**NA.:** ...porque precisamente declara al *statu quo* como sociedad perfecta o mejor sociedad posible, y no admite pensar más allá del estatus presente, y excluye a las víctimas.

**FH.:** A las víctimas únicamente se las considera como funcionales, como aceite para las máquinas, para que funcione el sistema. La llamada sociedad secularizada se sacraliza utópicamente. Así que por medio de esta forma de utopías, no es ya más secular. Por eso, estas utopías de ninguna manera son utopías críticas. Las grandes utopías del siglo XX no contienen ni un

mínimo de crítica. Se promete las utopías como resultado de la renuncia a toda crítica. Éstas son las utopías típicas, como la técnica, como la promesa de un futuro glorioso donde se puede llegar por la absolutización y totalización del mercado, del plan, etc. Como utopía, esta totalización de la lógica de las instituciones es la sacralización de la situación presente, de modo que la condición para la realización de la utopía consiste en la renuncia a la resistencia y la crítica. Todas estas utopías modernas son conservadoras: la utopía stalinista, la utopía neoliberal. Lo mismo se podría decir de la utopía de los nacionalsocialistas.

NA.: Con el apunte de la sacralización has introducido un término teológico. ¿Dirías que la teología —y también la teología institucionalizada, que es la Iglesia— tiene una tarea en la crítica a la razón utópica?

FH.: Estoy convencido de que realizando la crítica a la razón utópica, la religión, el pensar teológico, de nuevo vuelven a ser legítimos. A partir de esta crítica se podrá ver que este tipo de utopías del sistema sólo son teologías secularizadas. Pero teologías secularizadas que fracasan precisamente por ser seculares. De manera que de repente lo teológico-religioso tiene su lugar auténtico; ésta es también nuestra experiencia. Y de repente recibe un lugar aún más auténtico que la teología liberal, que por doscientos años no ha sido más que decoración. Creo que esto se termina. Este tipo de religión va a continuar, sin embargo está siendo desplazada. Son, por ejemplo, el fundamentalismo en los EE. UU. o el fundamentalismo vaticano, que son teologías de la catástrofe porque ven que la utopía conservadora en realidad lleva a la catástrofe apocalíptica, y como fundamentalistas glorifican la catástrofe apocalíptica. Lo que hacen los movimientos fundamentalistas es completamente lógico. Ahora, no obstante, hay asimismo otro espacio del pensar teológico y de las convicciones religiosas que recibe en la actualidad una legitimidad que no tenía antes de la crítica a la razón utópica, en vista de que antes todas las perspectivas de esperanza de la humanidad se habían identificado con el sistema o con su abolición.

NA.: Es decir, habría diferentes posibilidades de la crítica a la razón utópica, en el contexto de las diferentes religiones mundiales. ¿Podrías dar unos ejemplos para tal crítica en el contexto de la teología cristiana?

FH.: Está la esperanza de la realización del Reino de Dios en la tierra. Eso también puede aparecer en términos utopistas, en el sentido de que se lo maneje igual que los neoliberales a su mercado perfecto. Esto es, que se considere al Reino de Dios como algo a lo

cual me aproximo por medio de aproximaciones asintóticas calculadas. Nuevamente se plantea el mismo problema. Pero la idea del Reino de Dios no tiene este grado de absolutización, y nunca lo tendrá, ya que la idea del Reino de Dios siempre contiene una idea de la vida más allá de la muerte. Y esto es mucho más difícil expresarlo en la forma absoluta de aproximaciones cuantitativas.

**NA.:** Porque también el sujeto Dios está en juego.

**FH.:** A pesar de que la *absolutización del Reino de Dios* también existe. Siempre y cuando aparecen fundamentalismos en este sentido que pretenden la representación de Dios en la tierra. Sin embargo, el fundamentalismo como religión es más bien una decoración de las utopías seculares. Al contrario, en el lugar donde surge la resistencia, esto es la conciencia de la necesidad de la resistencia, pero una resistencia con mediación, ella surge en una relación distinta por completo a esta idea del Reino de Dios, y es precisamente esto lo que ha desempeñado un papel importante en la teología de la liberación. Esta teología ha implicado una gran transformación. Porque ella apenas habla del cielo; habla mucho sí de la Nueva Tierra, y sólo después de eso puede hablar del cielo, aunque en el sentido de la "tierra nueva como cielo nuevo". El cielo de los siglos XVIII y XIX —ese cielo de las almas puras que están en contacto entre sí— ya está superado por la teología de la liberación. El cielo es la tierra nueva. Considero que es un paso muy lógico el que se ha dado aquí: en cuanto tengo el horizonte de la liberación a partir del reconocimiento del otro, mi horizonte utópico se transforma en una nueva tierra. Sigue siendo un horizonte utópico, no obstante se lo ve como nueva tierra y ya no más como el cielo de las almas de la teología liberal.

**NA.:** O sea, en este contexto se ven de manera diferente los contenidos utópicos de la tradición cristiana, como viene del Antiguo y del Nuevo Testamento. Tienen un sabor "a tierra", lo que resulta de la crítica a las tendencias destructivas de las construcciones utópicas en la ciencia empírica. ¿Qué papel desempeñan ellas para la mediación de la autoorganización de las víctimas?

**FH.:** Si las víctimas se sujetan, no se puede hacer nada. No hay sobrevivencia para la humanidad si las víctimas no practican la resistencia. Otra racionalidad es imposible sin la resistencia de las víctimas. Naturalmente, hay una gran diferencia frente a las interpretaciones de la racionalidad dominante de las instituciones totales. Porque para la institución total, sobre todo para el mercado total, la racionalidad significa seguir la lógica del mercado renunciando a toda resistencia. Pero tal racionalidad lleva al suicidio, ya que si se

sigue la racionalidad del mercado, quiebra todo; no podemos ayudar ni al ser humano, ni a la naturaleza. La racionalidad hoy consiste en relativizar la lógica del mercado. Es decir, la racionalidad tiene como condiciones la resistencia y la crítica. Y cuanto más un sistema logra terminar con ellas, tanto más destruye y puede pasar por encima de todo lo que es la realidad; y eso lo hace siempre en nombre de la empiria. Por consiguiente, necesitamos una práctica de resistencia y crítica, aunque asimismo de organización de la resistencia y la crítica. Estimo que la causa fundamental del colapso del socialismo fue que efectivamente consiguió neutralizar la resistencia y la crítica. Y la causa fundamental por la cual nos encontramos en medio de un proceso enorme de destrucción, es que la política neoliberal ha logrado también en buena parte neutralizar la crítica y la resistencia. El resultado será el mismo. Sólo que ahora no será el colapso de un determinado sistema parcial, sino el colapso del mundo entero.

En consecuencia, se trata de poner de acuerdo el concepto de racionalidad con las posibilidades de sobrevivencia de la humanidad. Luego, la lógica de las instituciones no es la racionalidad de por sí.

**NA.:** Aquí tengo dos preguntas. Para poder organizar la resistencia, ¿se tiene que aprender a hacer transparentes los mecanismos de neutralización de la resistencia y de la crítica? Y lo segundo, podrías decir ¿qué mecanismos contribuyen actualmente a la neutralización de la resistencia y la crítica, después del colapso del socialismo histórico? ¿Cómo funciona la lógica del mercado para neutralizar la resistencia y la crítica?

**FH.:** Su instrumento ideológico es cabalmente la utopía. La promesa utópica se hace bajo la condición de que no haya ni crítica ni resistencia. La utopía llega a ser el poder destructivo absoluto, en manos de los que mandan, los que se hacen pasar por pragmáticos. Esto es lo ideológico en la actualidad. Este tipo de pensamiento utópico se generaliza mediante los mecanismos de los medios de comunicación y de la propaganda, y constituye en realidad una droga. Porque lo irracional se presenta ahora como condición de la sobrevivencia. Éste es el peligro de esta utopía del pragmático, del realista, del que manda. Si ésa llega a ser la opinión general —y es asombroso hasta qué punto se ha impuesto esta opinión—, el resultado es la pura irracionalidad. El libro *Powershift*, de Toffler, no es más que la celebración de la anulación absoluta de la resistencia y la crítica. El sistema, entonces, se convierte en la promesa total. Y por eso, este sistema es exactamente lo que Popper denuncia: promete el cielo en la tierra pero crea el infierno. Es la lógica de la utopía en cuanto conservadora.

NA.: Por tanto, una condición necesaria para la resistencia y la crítica es descifrar este tipo de utopía, la que es propagada como pragmatismo y realismo. Hay otras condiciones: ¿qué es necesario para que la resistencia y la crítica puedan organizarse?

FH.: La legitimación y activación de movimientos populares. Movimientos populares como condiciones de racionalidad, no en el sentido funcional del sistema; siempre tienen que intervenir en la lógica del sistema y por eso son disfuncionales bajo el punto de vista del sistema. Solamente movimientos populares disfuncionales, desde el punto de vista de la lógica del sistema, tienen la posibilidad de garantizar las condiciones de la vida de la humanidad en nuestra sociedad. No es el sistema. Nuestra sociedad está amordazada por el sistema. El sistema se totaliza y afirma ser la humanidad, sin embargo no lo es.

NA.: Justamente ahí reside una fuente de legitimación de los movimientos populares, para que no se dejen paralizar por la funcionalidad propagada de una vida plena proyectada hacia el futuro. Sino para que entiendan que las víctimas mismas son el criterio de la ilegitimidad del sistema y de la legitimidad del propio actuar de resistencia. Creo que se necesita bastante fuerza para reivindicar legitimidad frente al poder dominante de las instituciones establecidas.

FH.: Sí, es bastante difícil, pues todo el mundo piensa, aparentemente, lo contrario. Está la conocida frase de Kindelberger: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también". O sea, a la luz de este tipo de racionalidad del sistema, parece racional volverse loco. No practicar resistencia, sino creer al sistema y sus utopismos. Este "volverse loco" es precisamente la cosa loca, no obstante, visto desde el sistema, parece ser lo lógico. Esta apariencia de lo racional, que se encuentra presente en el sistema por todas partes, sólo se puede quebrar haciendo visibles sus intenciones. Pero estas intenciones únicamente se pueden hacer visibles, si existen en realidad movimientos populares que posibiliten un contacto por el cual se pueda tomar conciencia de esta situación. Si bien no se trata de entender primero y después actuar. El entender implica ya un actuar, sin el cual nada es posible.

NA.: Por ende, hay dos fuentes de legitimación de la crítica y la resistencia. ¿Se te ocurren otras fuentes de las cuales también se puede sacar la fuerza para practicar resistencia y crítica?

FH.: Como punto de partida, son estas dos. Sin embargo la resistencia incluye la solidaridad, aunque ya no puede ser formulada



en términos como: los excluidos sólo pueden liberarse a sí mismos. Pienso que si quieren liberarse solos, no pueden hacerlo. Necesitamos una solidaridad más allá de los límites de los excluidos. Una solidaridad que tiene que tener el carácter de generalidad. No somos excluidos, sino incluidos, pese a que se nos quiere excluir. Pero nuestra solidaridad con los excluidos es necesaria, puesto que la resistencia tiene que ser una resistencia general; en cierto grado, tiene que ser sostenida también por los que están dentro del sistema y que hasta cierto punto aprovechan las ventajas de la continuación del proceso destructivo. Nosotros, los incluidos, nos hallamos en un conflicto, hasta diría en un conflicto moral. Este conflicto moral hace parte de la resistencia y la crítica.

NA.: Por lo tanto, una tercera fuente es la solidaridad entre los que estando en el sistema se le enfrentan y los excluidos. ¿Hay, por lo que sabes, fuentes históricas de esta resistencia?

FH.: Desde luego, siempre hay fuentes para tales cosas. No obstante, no es tan fácil. La situación en la que nos hallamos hoy en cierto sentido es completamente nueva, en tanto se trata de la situación de toda la humanidad, es decir, en tanto es una situación mundial. Esto no excluye que se tomen muchos puntos de partida del pasado. Pero creo que hay que tener en cuenta que en el presente existe un elemento bastante nuevo: por primera vez tenemos la perspectiva de una catástrofe apocalíptica, la cual no será provocada por un jinete montado sobre un caballo blanco, sino producida por nosotros mismos. Nunca antes hubo algo semejante en la historia. Estamos frente al problema del suicidio colectivo de la humanidad. Hubo suicidios colectivos, así como mitos del suicidio colectivo de la humanidad. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, la posibilidad fáctica de un suicidio colectivo de la humanidad la tenemos hoy por primera vez.

NA.: El libro fue publicado hace ya diez años. ¿Cómo reaccionaron teólogos y científicos sociales en América Latina hasta ahora?

FH.: Ha habido reacciones, aunque diría que menos de lo que yo habría esperado. Lo que a veces me ha sorprendido es que ha habido muchas críticas positivas de grupos católicos conservadores. Pero en cierta manera contaba con eso, ya que el libro tiene una relación con estos pensamientos cristianos conservadores. Por ejemplo, para mí siempre ha sido importante Berdiaeff; es una figura con la cual me siento muy familiarizado, aunque haya vivido dos generaciones antes que yo.

Dentro de la teología de la liberación, no es sino hasta hace poco tiempo que la discusión se puso en marcha, después del

colapso del socialismo. Antes de este colapso, la obra apenas había desempeñado algún papel. Ahora, en cambio, hay una gran discusión en plena actividad.

NA.: ¿A qué se debe eso? ¿Cómo te lo explicas? ¿Podría ser que lo que la teología de la liberación había puesto contra la realidad, como utopía del Reino de Dios, siguió la misma lógica de las utopías del sistema?

FH.: Creo que hubo algo de esto, no obstante hoy la situación ha cambiado mucho. Actualmente la teología de la liberación ve la utopía y la crítica de la utopía de manera diferente, lo mismo que el Reino de Dios en la tierra. Existe una percepción diferente de lo que puede hacer un proceso de liberación. Quizá, hasta hace poco el proceso de liberación estuvo muy relacionado con la aproximación lineal al Reino de Dios en la tierra. Todo el mundo lo hacía así, y por eso es fácil comprender que también apareciera en la teología de la liberación.

NA.: De modo que la nueva coyuntura del debate posiblemente incluye en nueva forma las tesis del libro, para realizar un cierto tipo de crítica a la teología de la liberación.

FH.: Desde hace algún tiempo esto se ha puesto en marcha. Cada vez se publican más libros y se hacen tesis doctorales con esta tendencia. Algo de lo más nuevo, que vamos a publicar en el DEI, es del teólogo brasileño Jung Mo Sung. Va claramente en esta dirección de una crítica de lo que ha significado el Reino de Dios como utopía en ciertas líneas de la teología de la liberación. Considero que se tiene que hacer esta crítica. Venimos de un tiempo en el cual la crítica socialista reprodujo al sistema capitalista, que en cierta forma era su reflejo. Se intentó expresar esta interpretación por el término "capitalismo de Estado", sin embargo no da en el núcleo del problema. El sistema socialista ha repetido el sistema capitalista como reflejo. Los movimientos de oposición de hoy, los movimientos de disidentes que aparecen en el mundo de hoy, ya no tienen este carácter. En la actualidad sólo el neoliberalismo continúa presentando este tipo de utopía, así como la tenía el stalinismo. Pero los movimientos de oposición ya no toman sus utopías fundamentales de aquellas fuentes. Lo que aconteció, sin duda, con el socialismo histórico y que tuvo, también sin duda, su influencia dentro de la teología de la liberación. Eso provoca que la teología de la liberación actual comience a pensar de otra manera, integrando la crítica de la razón utópica. Por eso, en los primeros años, la *Crítica a la razón utópica* apenas desempeñó un papel, no obstante eso cambió a partir de 1989.