

La actualidad de la economía política

*Entrevista de Henry Mora*¹

HM.: Ubiquémonos inicialmente en 1970. En esa fecha trabajabas en Chile y eras un observador y analista directo del gobierno de la Unidad Popular, y de la realidad chilena y latinoamericana de ese entonces. ¿Cuáles fueron tus principales tesis sobre el capitalismo, el subdesarrollo capitalista y el socialismo en *Dialéctica del desarrollo desigual*? ¿Cómo concibes la vigencia de estas tesis treinta años después de la primera publicación de esa obra?

FH.: La obra que mencionas nació de la intensa discusión teórica sobre dependencia e independencia, que en ese momento inundaba el debate académico en las universidades de América Latina. El punto de partida de dicha discusión fue la tesis de André Gunder Frank sobre el problema de las causas de la dependencia, que él ubicaba en la extracción de excedente económico y sus mecanismos de operación en el seno de las relaciones capitalistas centro/periferia, argumento que en determinado sentido transformé al sugerir la tesis de que para poder extraer excedente,

¹ Economista de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.
Entrevista publicada como: Henry Mora, "Una revisita a la obra y el pensamiento de Franz Hinkelammert", en revista *Economía y Sociedad* (Universidad Nacional) No. 11 (enero-abril, 2000).

primero había que destruir la base interna de la producción existente. Es decir, la extracción de excedente es a la vez la destrucción de una base de producción previa, con lo que esta extracción de excedente no es el verdadero centro de la problemática, sino la destrucción del sistema de producción preexistente en función de la extracción del excedente, con el agravante de que esta destrucción es de mucho mayor impacto (negativo obviamente) para el curso posterior de estos países que el mismo excedente que se extrae. O sea, el efecto de esta dependencia, producto de la colonización, es una destrucción de potencial productivo que va mucho más allá de lo que es la extracción de excedente.

Desde luego que la extracción del excedente es importante para los centros, pero lo que es crucial para los países que en el mismo proceso se subdesarrollan (como bien apuntó el mismo Gunder Frank), es la destrucción de la base de producción tradicional dentro de la cual vivían, y la implantación de un sistema económico que responde más a la lógica de extracción de excedente y no a la lógica de desarrollo de las fuerzas productivas, en sentido capitalista claro está. Por ejemplo, la India era un gran productor de textiles en el momento de ser conquistado, incluso mucho mayor que la propia Inglaterra, si bien la transformación que se opera en la India a partir de la colonización inglesa conduce de modo deliberado a la destrucción de esta producción textil. ¿Cuál fue el resultado? La transformación de la India en un país exportador de las materias primas que antes se usaban para producir textiles, y la transformación de Inglaterra en el gran productor de textiles que ahora los exporta a la India y al resto del mundo. Esa destrucción de la producción manufacturera artesanal de la India, que era muy importante, supera por su impacto la extracción de excedente que efectivamente se dio. Éste era mi punto de partida en la obra que mencionaste en tu pregunta. Y en cierto sentido enlaza con la distinción entre excedente real y excedente potencial de Paul Baran, distinción que sin embargo Baran no desarrolló lo suficiente, siendo finalmente abandonada por marxistas y neomarxistas.

A partir de allí, el problema del socialismo lo analizo como el intento de construir una nueva sociedad que recupere este "producto potencial" no producido, este producto, en parte transferido por la extracción del excedente, y en parte destruido por la estructura socioeconómica que es impuesta. Se trata entonces del intento de resolver esta gran contradicción impulsando un nuevo desarrollo desde los espacios locales y regionales, y, por supuesto, de la planificación, que choca con una visión de extracción de excedente que es impuesta desde el centro y que se materializa en la relación centro/periferia.

Por otra parte, pienso que en la actualidad esta problemática sigue siendo pertinente, sobre todo en la vigencia de aquella

concepción que propugna por un desarrollo de base principalmente industrial, como el núcleo del desarrollo (re)productivo, esto es, el vínculo entre industrialización y desarrollo como medio de reactivación de la actividad productiva, reprimida por la imposición de comportamientos económicos que siguen estando en función de la lógica de extracción de excedente. Pero debo agregar que hoy en día una teoría de la dependencia debe tener otro enfoque principal, que aunque no excluye la necesidad de la industrialización, debe tener como norte la industrialización como medio para el desarrollo económico integral, y no como un eslabón en la dinamización del sistema centro/periferia. Se trata entonces de una recuperación del desarrollo a partir de lo local y de lo regional.

HM.: ¿Por qué el capitalismo necesitó, en su momento, destruir esa base productiva autóctona, antes de consolidar ese proceso de extracción de excedente en que insistía Gunder Frank?

FH.: Porque el capitalismo central no encontró necesario, no encontró rentable, recrear en la periferia las condiciones que hicieran posible una producción industrial autóctona competitiva, y todo lo contrario, encontró en las aristocracias y burguesías criollas un decidido respaldo en este proceso de "desarrollo del subdesarrollo". Por esta razón se dedicó a aplastar y a destruir la producción preexistente, pero sin sustituirla por un proceso de desarrollo capitalista propio, tal como sí lo lograron las colonias inglesas en América del Norte. Aparece entonces un subdesarrollo en el sentido de destrucción de la propia producción existente y de incapacidad de sustituir lo destruido por un nuevo tipo de producción industrial ("destrucción destructiva", podríamos llamarle, y no "destrucción creadora"). Y como esta nueva producción industrial no ocurre, todo el esfuerzo de los centros se concentra en consolidar una estructura productiva especializada en la producción e importación de materias primas, y con ello en la extracción de excedentes de estos países, sin la más mínima preocupación por el desarrollo de las fuerzas productivas. Solamente en el siglo XX esta preocupación llegaría a tener eco en algunos sectores de las burguesías criollas, lo que conduciría a la época dorada de la industrialización.

Queda claro por tanto que no fue sólo un mecanismo de competencia el que imperó. En el caso de la India, es abiertamente mucho más que eso. Sobre todo es prohibición, es la destrucción, muchas veces forzada, de la industria tradicional que existía antes de la colonización. Porque la competitividad, como elemento central, se desarrolla más tarde, ya bien entrado el siglo XIX, convirtiéndose desde entonces en el principal instrumento de la dependencia, esto es, la imposición del libre comercio. La globalización

vendría luego a profundizar (intensiva y extensivamente) este proceso.

HM.: ¿En América Latina, tal vez el caso de Argentina es el que más se aproxima al de la India?

FH.: Paraguay, Chile, Brasil y también México, y en general los grandes países y regiones que hubiesen podido generar un mercado interno propio y una dinámica endógena de acumulación que fue truncada. Mientras en el norte, Estados Unidos sí pudo levantar un sistema de proteccionismo extremo que tuvo mucho éxito, en América Latina, en los grandes países que mencioné, esto fue impedido, y en consecuencia la competencia arrasó con la producción local.

HM.: ¿Cómo se expresa este mecanismo actualmente?

FH.: Considero que se expresa de manera muy parecida. Pues la capacidad de desarrollo industrial está en la actualidad muy limitada a las inversiones extranjeras, a las llamadas zonas de libre producción o zonas francas de exportación, es decir, una dinámica de la economía que se vuelve a producir a partir de las exportaciones, y que otra vez presenta los mismos grandes rasgos de la clásica extracción de excedente, reprimiendo las actividades locales y regionales, y con una gran incapacidad de los países para reaccionar frente a eso. Tenemos por ende el mismo problema, la producción está en función de la extracción de excedente (exportaciones), y no en función del desarrollo nacional y regional.

HM.: En general, y desde tus primeros escritos, me parece que tu relación con la obra de Marx es la de un interlocutor que reconoce el alcance humano, científico y político de los análisis marxistas sobre la lógica mercantil y la estructura y dinámica de las sociedades capitalistas, pero que al mismo tiempo no duda en rechazar algunas de sus propuestas centrales, en especial sobre la utopía socialista. ¿Se puede ser marxista hoy en día? Te recuerdo que en una ocasión el mismo Marx advirtió a su yerno Lasalle, que él no se consideraba a sí mismo como un "marxista".

FH.: Personalmente siempre me he rehusado a llamarme "marxista"; la expresión no me gusta puesto que refleja un doctrinarismo que rechazo plenamente. Además, en la discusión pública cotidiana tiene una connotación por completo falsa, ya que por lo normal la gente que denuncia a alguien como marxista, no tiene idea alguna de las ideas de Marx, nunca se ha preocupado por estudiarlo a conciencia. Se trata entonces de una expresión que

proviene del sistema imperante de dominación, una expresión orwelliana. Decirle a alguien que es marxista es acusarlo de no ser científico, hasta no-persona. Aunque por otro lado, en el caso de los que se llaman (o se llamaban) así mismos marxistas, sobre todo en la tradición de los partidos comunistas pro soviéticos o pro chinos, marxismo no significaba más que pertenecer a la ortodoxia marxista que estas estructuras de poder promovían. Y la cuestión es que la ortodoxia marxista tiene en común con todas las ortodoxias, el hecho de que en el fondo no refleja el pensamiento de su fundador. Esto también ha ocurrido con la ortodoxia cristiana y con la liberal, que no reflejan el pensamiento que está en su origen, sino que lo transforman en función del poder que representan. Hay una transformación evidente del pensamiento de Marx por la ortodoxia marxista, pues esta ortodoxia piensa en términos del poder, mientras Marx piensa en términos de la resistencia y de alternativas frente al poder. Marx es un pensador crítico. El pensamiento de la ortodoxia marxista, en cambio, es un pensamiento no crítico, reconstruido con base en un poder constituido de la sociedad socialista o aun antes (y después) de esta sociedad, un poder constituido por los partidos socialistas, obreros, comunistas, marxistas, con lo cual se transforma todo el pensamiento de Marx, que es un pensamiento a partir de la resistencia, en un pensamiento a partir del poder constituido.

Ahora bien, cuando reflexiono sobre el análisis de Marx acerca de la dinámica de la sociedad capitalista, siempre me ha impresionado mucho el fuerte carácter humano, científico y político de estos análisis marxianos; y pienso que mucho de lo que se critica de ellos es sencillamente falso, al menos a partir de lo que conozco de Marx, puesto que provengo de una formación universitaria básicamente neoclásica, que luego complementé con estudios sobre Europa Oriental y la antigua URSS en un Instituto de la Universidad Libre de Berlín. No obstante, me formé en lo intelectual en un espíritu contrario a la tendencia en este instituto, me formé en un pensamiento más bien positivo con relación al análisis de Marx del capitalismo, y eso ha marcado de manera significativa el curso de mi evolución intelectual. Por eso, cuando estuve en Chile me oriente mucho hacia la discusión marxista, sin embargo siempre sostuve que hay un problema crucial en la concepción de Marx en torno a la solución socialista al capitalismo que él a grandes rasgos ofrece. Se trata, en efecto, de una gran debilidad, pero que no debe ser vista como una simple debilidad del pensamiento de Marx, pues se trata en el fondo de un límite de la misma modernidad, en cuanto que visión de toda una época histórica, límite que aparece tanto en Marx, como en los análisis neoclásicos. Se trata de la idea central de que puede construirse una sociedad de absoluta transparencia, de absoluta humanización, en la cual el poder se ejerza de

modo directa y sin distorsiones de ningún tipo, siempre en función de un bien común, esto es, el pensamiento de sociedades perfectas. Éste es un pensamiento que corresponde en profundidad a la modernidad, y del cual Marx no logra escapar. Pienso que en esto consiste la gran debilidad de su pensamiento.

Pasemos ahora a la otra parte de la pregunta. El que se declare muerto a Marx, es parte de un fenómeno muy curioso. Muerte de Marx, muerte de las ideologías, muerte de las utopías, muerte de Dios, muerte de la metafísica, muerte de la dialéctica, muerte de la teología de la liberación, todo esto se nos dice que ha muerto, no obstante, en la realidad vive y perdura. Nada de lo que se ha anunciado como muerto se encuentra efectivamente muerto, pues de ser así, ya no se hablaría más del asunto, ya no se lo tomaría en cuenta para nada. Por eso, que se diga y se insista en que Marx está muerto, precisamente comprueba lo contrario, porque si fuera así no se diría ni una cosa ni la otra, no se hablaría de él en absoluto.

HM.: Volviendo a la antinomia entre resistencia y opción por el poder que mencionabas al inicio de tu respuesta. ¿Es equivocado optar por el poder, no necesariamente desde una perspectiva marxista de toma del poder, sino incluso desde una que no considere al capitalismo como el fin de la historia?

FH.: No es equivocado, la transformación del poder hace falta, y hace falta más democracia, y más derechos humanos que no se violen, sin embargo considero que esta transformación debe darse desde la resistencia y no desde la toma del poder mismo. Hay que repensar toda esta tradición de la opción por el poder y su relación con la transformación social. Por supuesto, alguien tiene que transformar el poder, algún sujeto social, si bien el que realice esta transformación tiene que hacerlo bajo la constante presión de un movimiento que no esté en el gobierno; el movimiento de masas no debe disolverse en el gobierno, aunque haya gobiernos afines a un movimiento de resistencia. De lo contrario, el movimiento de resistencia se disuelve y entra en una simple lógica del poder.

Entonces, hay que distinguir con claridad entre estos dos poderes, entre esta dualidad del poder que ha imperado desde la misma conquista europea de América. Por un lado, el poder establecido; por otro lado, un poder de resistencia que no aspira al gobierno, pero sí a una presión constante hacia el gobierno para propiciar las transformaciones necesarias. Pienso que la gran falla del movimiento socialista fue que ciertamente se creyó estar en el poder, no obstante los que estaban en el poder transformaron todo el pensamiento marxista en un pensamiento en función del poder, y de esta forma el movimiento que los había llevado al gobierno, y

con eso al ejercicio del poder político, se desvaneció frente a esta transformación.

HM.: ¿Entonces, aun llegando al poder hay que continuar con la resistencia?

FH.: Sí, en vista de que el movimiento no debe ser dominado por el gobierno. Esto es algo que aparece con las zapatistas, en Chiapas, y creo que hay que trabajar mucho en ello; de lo contrario, el pensamiento de resistencia se suma al pensamiento del poder y pierde todo su sentido revolucionario. Es lo que pasó con el pensamiento de Marx, que fue transformado en su contrario. Hay, como una inversión del pensamiento, que ocurre en cuanto se pretende acceder al poder; emerge una lógica del poder que transforma todas las pautas con las cuales ese pensamiento se originó.

HM.: ¿Tiene esto relación con la lucha por la hegemonía en Gramsci?

FH.: La lucha por la hegemonía en Gramsci no es la lucha por el poder, es la lucha del movimiento para lograr hegemonía. Y estimo que la búsqueda de hegemonía es legítima y necesaria, sin embargo la hegemonía no debe conducir al movimiento hegemónico a que él mismo ejerza el poder, porque entonces se enreda en sus redes (la lógica en función del poder) y se disuelve.

HM.: Profundicemos un poco el tema de la pregunta anterior. He escuchado varias veces la afirmación de que Marx estuvo cincuenta por ciento errado y cincuenta por ciento en lo correcto. Errado en su temprana conceptualización del socialismo, acertado en su diagnóstico del capitalismo. ¿Estás de acuerdo con este juicio? De no ser así, ¿cuál dirías que fue el principal error de Marx en su análisis del capitalismo y en su consecuente propuesta sobre el socialismo?

FH.: Bueno, eso de cincuenta y cincuenta es difícil de precisar, pero creo que en verdad la problemática del pensamiento de Marx se origina en sus concepciones acerca del socialismo, mientras que su análisis del capitalismo mantiene una vigencia sorprendente. Hace dos años, a propósito de la conmemoración de los ciento cincuenta años de la publicación del *Manifiesto comunista*, fue llamativo ver cómo los diarios nacionales (*La Nación* por ejemplo) e internacionales le dedicaron un espacio importante al pensamiento de Marx, con el notable hallazgo por parte de los periodistas a quienes se les encomendó la redacción de estas notas, que este análisis temprano de Marx del capitalismo es una brillante anti-

cipación del capitalismo globalizado de hoy, apreciación que por cierto comparto plenamente.

Con respecto a la ley del valor, y yo lo ampliaría a toda la teoría del valor de Marx, esto es, su análisis sobre la mercancía, pienso que esta teoría sigue siendo central y sigue interpretando de modo adecuado al capitalismo actual, así como interpretó al capitalismo de finales del siglo XIX. Claro está, hay que transformarla en lo que corresponda. Esta transformación es necesaria y obligada cuando una teoría se desarrolla junto y con en el curso de la historia. No obstante aquí quiero hacer una anotación necesaria, pues la teoría del valor de Marx depende de una determinada conceptualización de la economía que es válida, aunque no absoluta. Cuando se concibe a la economía como ámbito de la reproducción de la vida humana, la teoría del valor trabajo es la teoría adecuada para este enfoque, y no es separable del mismo, no puedes hacer lo uno sin lo otro. Por eso, cuando la teoría económica burguesa chocó con el pensamiento de Marx y con toda la economía política anterior, realizó una transformación profunda del concepto de economía, el cual devino en administración de la escasez, o de los recursos escasos. No fue ya más el ámbito en el cual se asegura la reproducción de la vida humana, la preservación de la vida humana. Este elemento central desaparece del pensamiento neoclásico, y ahora el problema central es el de la administración de la escasez. Por ejemplo, Max Weber lo describe de la siguiente manera: cuando un cura cobra por oficiar una misa, hace economía, y con ello la misa se transforma en un bien económico, en cuanto es un bien escaso y en cuanto recibe un precio que está vinculado con la demanda y la oferta en un mercado.

Pero si tomamos el concepto de economía como el espacio de reproducción de la vida humana, lo económico es la producción y reproducción de los elementos que el ser humano necesita para vivir, con lo cual aparece como punto de partida, si pretendo plantear teóricamente el problema, la teoría del valor trabajo como necesidad. Cuando cambio el concepto y transformo la economía en administración de la escasez, lo que además significa orientar ahora toda la visión de lo económico por la oferta y la demanda, el mercado y la ganancia, con independencia del ser humano de que se trate, entonces, misas, servicios de hospedaje, fábricas, entretenimiento, etc., todos tienen la misma figura, y por consiguiente la teoría del valor trabajo no cumple ningún papel y en efecto sale sobrando. Esto también contribuye a explicar por qué, cuando la teoría económica se transforma en neoclásica, deja de lado la teoría del valor trabajo y se acuerpa en la teoría subjetiva del valor, primero el valor utilidad (cardinal y ordinal), y después en la simplicidad empirista de la derivación de los precios por medio de

la oferta y la demanda y sus conceptos relacionados (competencia, eficiencia, etc.).

Si haces economía política tienes que discutir el concepto de lo económico, y entonces lo económico es la reproducción de la vida humana. En este caso, la teoría del valor trabajo es lo que necesitas. Y esto muestra asimismo por qué la teoría económica burguesa clásica se mantuvo anclada a esta concepción de la economía como reproducción de la vida humana, lo que se evidencia en la teoría del salario de Adam Smith y de David Ricardo (con sus respectivas limitaciones). Polanyi insiste mucho en el cambio que ocurre, según él, en los años treinta del siglo pasado, cuando el pensamiento económico deja de lado esta concepción de la economía como ámbito de la reproducción de la vida humana y pasa, en la segunda mitad del siglo XIX, a la concepción de la economía como administración de la escasez. En la teoría económica eso expresa el manchesterianismo, y Manchester tiene en el siglo XIX un significado parecido al que hoy tiene Chicago. Cuando Polanyi se refiere al concepto de la economía como ámbito de la reproducción de la vida humana, la llama "economía sustantiva". Y esto es aplicable al concepto de lo económico que subyace todavía en la economía política clásica, aunque seguramente de forma fetichizada, tal como lo aclaró Marx.

Pensar hoy en la continuidad de Marx, significa pensar, volver a pensar y seguir pensando la economía como el ámbito de la reproducción de la vida humana, el cual es un concepto efectivamente distinto del concepto de administración de la escasez.

HM.: Ahora bien, en una conferencia que impartiste en 1980, en la maestría en economía del desarrollo de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, decías que el tema de la escasez y la asignación de recursos es un tema pertinente, independientemente de que la economía política no lo haya desarrollado. ¿Sería posible absorberlo desde la lógica de la teoría del valor trabajo?

FH.: Como ya he mencionado, la teoría del valor trabajo ve lo económico desde una perspectiva diferente a como lo ve una teoría de administración de la escasez, y suele ocurrir en todo desarrollo del pensamiento teórico que dos puntos de vista diferentes y en apariencia excluyentes tienen que coexistir para poder explicar la realidad. No puedes explicar la realidad con un solo punto de vista, por lo que puedes tener puntos de vista efectivamente contrarios y necesitar de los dos para entender la realidad. La realidad no es simple, es parte de la complejidad. Es parte de la dialéctica del pensamiento científico. La administración de la escasez es hija de la razón instrumental medio-fin, la teoría del valor trabajo es hija de la razón reproductiva en función de la vida humana. Ambas son

necesarias y legítimas, y yo no incluiría a ninguna en la otra. Lo que se requiere es más bien un pensamiento de síntesis.

HM.: Sigamos debatiendo sobre Marx, para tratar un asunto de gran actualidad y trascendencia para la continuidad de la vida en el planeta. Muchos ecologistas consideran a Marx un iluminista antropocéntrico, casado con la ideología del progreso y la exaltación materialista del desarrollo de las fuerzas productivas. ¿Consideras que hay en Marx elementos valiosos para el desarrollo del pensamiento ecologista moderno?

FH.: En primer lugar, déjame decirte que tengo un gran problema con el concepto de lo antropocéntrico, tal como lo manejan algunos pensadores sociales y ecologistas. Nuestra sociedad no es antropocéntrica, eso es un absurdo, en ella no está en el centro el ser humano. Antropocéntrico significa que en el centro de la concepción teórico-filosófica está el ser humano, pero nuestra sociedad es mercado-céntrica y capital-céntrica, no es antropocéntrica. Esta confusión proviene de una discusión puramente filosófica y vacía de contenido. Además me pregunto, ¿cómo puede ser que si pongo al ser humano en el centro de una visión sobre el mundo, entonces destruya la base de vida del ser humano? De nuevo es un absurdo. Por tanto, el ser humano no está en el centro, otra cosa está en el centro.

Volviendo a la pregunta, decir que un pensador es un iluminista antropocéntrico, es decir que está casado con una concepción del individuo como individuo propietario, no del ser humano viviente. Si ponemos al ser humano viviente en el centro, esta confusión desaparece, razón por la cual considero que Marx no es un iluminista antropocéntrico, aunque sí es muy antropocéntrico. Él pone en el centro de su reflexión sobre lo económico y lo social la reproducción de la vida humana, y esto significa que enseguida considera, en este mismo centro, la necesidad de respetar la naturaleza, porque sin naturaleza no existe vida humana. Y éste es un punto de vista, a partir del ser humano, sobre la naturaleza; a la naturaleza hay que respetarla para que el ser humano pueda estar en el centro. La visión de que el ser humano puesto en el centro destruye la naturaleza, o sea destruye su propia base de vida, es una visión sumamente curiosa. No se puede poner al ser humano en el centro a la vez que éste destruye su propia casa. Es una figura ideológica de la que Marx no es responsable.

Y es que en todo este problema, Marx es muy explícito. Él le reprocha a la sociedad capitalista que al producir la riqueza en función de la valorización del valor, destruye las fuentes de toda la riqueza, esto es, la tierra y el trabajador; con eso le reprocha al capitalismo precisamente no ser antropocéntrico, no poner al ser

humano en el centro. No obstante, sigue presentándose el problema de que Marx es un pensador de la modernidad. Por consiguiente, está convencido de que la solución a esta contradicción no se encuentra en pugna con lo que llamaste "exaltación materialista del desarrollo de las fuerzas productivas", sino que para él se trata de un problema de reorganizar la coordinación de estas fuerzas productivas, para que se desarrollen en correspondencia con las necesidades del ser humano y de la naturaleza. Es el pensamiento del desarrollo de las fuerzas productivas en armonía con el desarrollo del ser humano y de la naturaleza. Creo que aquí hay un elemento que en efecto él no ve, y es que el propio desarrollo de las fuerzas productivas, cuando es puesto en términos de la maximización de las tasas de crecimiento, está en conflicto con la propia sobrevivencia del ser humano y de la naturaleza, tanto en una sociedad capitalista como en una de tipo socialista. Pienso que aquí hay una debilidad. Sin embargo, Marx es uno de los primeros que coloca en el centro, o en uno de los centros de su pensamiento, la necesidad de armonizar el desarrollo de las fuerzas productivas y la existencia del ser humano en esta nuestra única tierra (la nave espacial Tierra, la llamó Boulding). No resuelve el problema, pero ciertamente lo plantea, y ya esto es de por sí valioso

HM.: Dejemos a Marx por ahora. La referencia crítica a Hayek, Nietzsche, Popper y Weber es también constante en tus trabajos teóricos, si bien en el caso de Weber aprecio un esfuerzo más notorio por recuperar parte importante de su pensamiento. ¿Cuál es, a tu juicio, la actualidad de Max Weber para el análisis social contemporáneo?

FH.: Quisiera comenzar aclarando el sentido que doy al pensamiento crítico y a la crítica misma como instrumento del desarrollo científico (en una tradición muy kantiana). Y es que estimo que en este tema Popper ha tenido una influencia fatal, al asumir el sentido de la crítica declarando lo criticado como algo desechable. Una visión de la totalidad del pasado del pensamiento humano como desechable, estando todo por hacerse. No habrían pensamientos criticables que mantengan validez, sobre todo en el campo de las ciencias sociales, y muy especialmente en su visión de Marx, una obra desechable, inservible. No creo que en esto consista el verdadero poder de la crítica. La crítica es recuperación de lo criticado, es determinar el marco de validez del pensamiento criticado. Un pensamiento que no tiene ninguna validez tampoco tiene importancia, no aparece. Y ahí tienes a estas figuras que mencionaste: Hayek, Nietzsche y Weber. En cierto y diverso grado, trato de recuperar a estos tres pensadores y de establecer el marco de validez de sus pensamientos. En el caso de Hayek, él mismo

tiene muchos elementos sin los cuales es muy difícil interpelar y criticar su propia teoría, en particular su crítica a la sociedad transparente. Me refiero al concepto de conocimiento perfecto de la teoría económica, el cual nos conduce a una crítica a Hayek, porque él, después de realizar esta crítica, ofrece una solución que depende totalmente de las posiciones que ha criticado. La solución de Hayek, en cuanto a su interpretación del capitalismo, sólo es sostenible bajo el supuesto del conocimiento perfecto que él critica. De todas maneras, hay elementos valiosos que rescatar en su pensamiento, y lo intento.

Max Weber, especialmente, es de suma importancia por haber elaborado el concepto de la razón instrumental como nadie lo había hecho, esto es, la razón medio-fin, la racionalidad medio-fin. Hay en él una elaboración muy superior a la de sus predecesores sobre este punto, aunque desde luego no parte de cero, pues ya antes de él había conciencia acerca de esto. Weber, no obstante, ofrece una elaboración tal, que su desarrollo de la razón instrumental es necesario para hacer una crítica al capitalismo y al socialismo. Por ello, Weber establece un hito en la ciencia social, incluso con respecto a Marx, ya que aunque en Marx está presente esta problemática de la racionalidad medio-fin, sobre todo en sus análisis del proceso de trabajo, es claro que la elaboración de Weber va mucho más lejos, convirtiéndose para mí en una figura clave.

Pero esta visión de la razón instrumental debe a su vez ser criticada, y aquí Max Weber es presa de sus limitaciones, porque sostiene que esta crítica a la razón medio-fin sólo puede basarse en juicios de racionalidad material, o juicios de valores que la ciencia no puede y no debe efectuar. Y como la ciencia no puede efectuar estos juicios de valor, ningún argumento científico permitiría hacer la crítica de Weber, razón por la cual su pensamiento se presenta a sí mismo como no criticable, como un pensamiento absoluto. De esta forma pretende alcanzar la verdad absoluta declarando no científicas todas las críticas posibles, de donde deriva el pensamiento de verdad absoluta que nos domina hasta hoy, conformismo intelectual que nos lleva a un paroxismo: se ha alcanzado una verdad absoluta en vista de que todos los argumentos que podrían ser usados para criticarla son declarados no científicos, juicios de valor que incluso se tratan como juicios de elección, de preferencias, de gustos. Criticar la razón medio-fin se convierte entonces en un asunto de juicios de valor frente a los cuales la ciencia no puede tomar posición, con lo que se elimina toda crítica posible. Ésta es la posición de Weber, sin embargo es claro que no todo juicio basado en la racionalidad material es un juicio de valor, tal como él piensa.

HM.: ¿Es necesario, entonces, reconstruir la teoría económica incorporando explícitamente el problema de los juicios de valor y de la ética?

FH.: En efecto, y considero que ello sólo es posible desde el ámbito de la reproducción de la vida humana, puesto que únicamente si introduces la reproducción de la vida humana como último criterio de racionalidad, tienes una referencia válida para la crítica de la razón instrumental medio-fin, a partir de la cual es posible romper el círculo vicioso de declararla incriticable. No obstante es importante resaltar aquí las propias contradicciones de Max Weber, ya que al mismo tiempo que declara lo anterior, usa de forma constante argumentos de racionalidad material en sus análisis, lo que desde luego significa que no puedes hacer una ciencia empírica (como la economía) puramente formal. Existe, por consiguiente, una contradicción profunda en el propio centro del pensamiento de Weber, y en este punto es válida la crítica a Marx, pues ¿qué sentido tiene sostener a ultranza una razón instrumental, si ello no garantiza la continuidad de la vida humana? El problema, por ende, es cómo se interrelacionan razón instrumental y reproducción de la vida humana, racionalidad medio-fin y racionalidad reproductiva.

HM.: ¿Es Marx un autor que trata expresamente de lograr ese vínculo dialéctico constante entre lo formal y lo material?

FH.: En sus análisis del capitalismo claramente es así, pero en sus proyecciones teóricas sobre el socialismo él cree poder disolver la diferencia, y la transparencia absoluta se convierte en un mecanismo muy parecido a la mano invisible de Adam Smith, que garantiza, ahora por la vía institucional, la total armonía entre los seres humanos. Sin embargo, de hecho, esta visión monolítica de la sociedad se manifiesta en todo el pensamiento de la modernidad, como apunté antes.

HM.: Weber niega la posibilidad de abolir las relaciones mercantiles, ¿es posible conciliar este punto de vista con el pensamiento de izquierdas que ha aspirado, al menos hasta hace pocos años, a realizar este tipo de abolición?

FH.: Pienso que en esto Weber tiene toda la razón, no tengo la menor duda de ello, no obstante lo interesante es ver cómo él argumenta esta imposibilidad. Lo hace precisamente sobre la base de argumentos de racionalidad material, porque sostiene que sin relaciones mercantiles la humanidad simplemente no podría sobrevivir. Por tanto, en el fondo en su pensamiento interactúan la

racionalidad formal y la racionalidad material, aspecto que hay que desarrollar.

HM.: En *Crítica a la razón utópica* expones la tesis del "realismo en política como arte de lo posible".

...el problema político —escribes en la introducción— no consiste en la realización de tales sociedades perfectas, sino tan solo en la solución de los muchos problemas concretos del momento. ...la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos.

¿Cuáles son los más importantes de estos "muchos problemas concretos del momento" para Centroamérica y para América Latina en la actual fase histórica, y cuál es el pensamiento utópico en que debe inscribirse la solución de tales problemas?

FH.: Los problemas claves son la exclusión de la población de los mecanismos básicos de sobrevivencia digna (o incluso de la sobrevivencia sin más) y la destrucción de la naturaleza, con el consiguiente deterioro de todas las relaciones sociales que está ocurriendo. Pero no contrapongo, y esto debo enfatizarlo, todos estos problemas concretos del momento a la utopía, sino sólo a la utopía de sociedades perfectas, lo que es muy diferente. Una utopía no es necesariamente una utopía de sociedad perfecta. Ésta empieza en la modernidad, es prácticamente parte constitutiva de la modernidad, pensamientos como los de Tomas Moro por ejemplo. Aunque la primera gran utopía de sociedad perfecta que aparece es la de Adam Smith, la utopía de la mano invisible. Polanyi la reconoce como la gran utopía que se halla detrás de las grandes transformaciones del mundo desde los siglos XVIII y XIX, y que en buena parte todavía prevalece hoy. La utopía de sociedad perfecta imposibilita la solución de los problemas concretos, puesto que no parte de ellos; de hecho los desprecia en favor de la gran utopía, que en la actualidad es la utopía del mercado total. Se trata de la creencia en que la gran utopía, por su propia dinámica, resolverá a la postre todos los problemas concretos que puedan aparecer. Por eso también hablo de un capitalismo utópico. Hay un gran movimiento hacia el capitalismo utópico que transcurre desde el siglo XVIII, y que hoy se mantiene, al menos discursivamente.

Estas utopías de sociedad perfecta reaparecen en el sistema socialista, que al transformarse en una estructura de poder crea una utopía con muchas analogías a esta utopía burguesa capitalista de la mano invisible, la utopía de la transición al comunismo

mediante la maximización de las tasas de crecimiento. En el caso de la utopía que subyace en el socialismo, no obstante, es curioso que en su raíz era una utopía anarquista, un mundo sin instituciones, y en consecuencia, sin instituciones que fueran perfectas, para luego transformarse en una utopía de sociedad perfecta, esto es, la planificación perfecta.

Ahora bien, cuando hoy se trata de reintroducir los problemas concretos, y con ello enfrentarse a la maquinaria del utopismo abstracto, como subyace en buena parte al propio proceso de la estrategia de globalización, vuelve a aparecer una utopía, si bien una utopía que no es ya de sociedad perfecta, sino una utopía de convivencia, de no exclusión, una utopía que todos los movimientos populares hasta cierto punto han compartido a través de la historia, una utopía de la nueva tierra, tal como aparece en la tradición cristiana. Utopías de este tipo son utopías de convivencia humana, más allá de la lógica de las instituciones. Considero que ésta es la clase de utopía que puede prevalecer en la actualidad, reorientándose hacia la solución de los problemas concretos y sin esperar que alguna dinámica institucional, sea nacional o mundial, tienda a resolverlos de manera automática. Es aquí cuando aparece un determinado concepto de realismo en política, como arte de lo posible. Hacer posible aquello que la sociedad, orientada por estos automatismos institucionales, declara imposible.

Si hoy quieres hacer una política a partir del ser humano, tienes que tornar posibles estas soluciones concretas frente a un sistema que las declara imposible, y que efectivamente las trata de impedir y hacerlas imposibles. Creo que el realismo en la política es volver posible lo imposible, lo más que se pueda, lo más que nos podamos acercar.

HM.: Tratemos de redondear algunos de los temas que hemos estado tratando. La democracia posible y los derechos humanos en América Latina es el eje que articula tu libro de 1987, *Democracia y totalitarismo*. En el plano económico, y tal como ya lo has apuntado, el problema de la reproducción de las condiciones materiales que hacen posible la vida humana aparece como el problema fundamental, al cual, la teoría económica neoclásica le ha dado la espalda. ¿Cuáles serían los elementos centrales por desarrollar dentro de un enfoque de "eficiencia reproductiva" o "racionalidad reproductiva"?

FH.: La teoría neoclásica es una teoría que se basa de manera exclusiva en el análisis de la acción como una relación medio-fin, y el problema de toda acción medio-fin es que en sí misma es ciega ante los problemas de la eficiencia reproductiva, y puede llegar al absurdo de teorizar la forma más eficiente de cortar la rama del

árbol sobre la cual se está sentado. Se centra en la operación medio-fin de una acción, sin embargo no puede reflexionar acerca de la eficiencia reproductiva o la racionalidad reproductiva en la que, necesariamente, esta acción se encuentra inscrita. Entonces, no puede distinguir entre la rama del árbol en la cual estoy sentado y ramas del árbol en las que no lo estoy. Este criterio de la racionalidad reproductiva debe estar presente en toda teoría de la asignación de recursos, incluso para dar respuesta a los problemas que surgen de la lógica misma de la racionalidad instrumental, pero que el pensamiento neoclásico sólo trata en términos de externalidades, o sea, de los efectos no intencionales de una acción guiada por la lógica medio-fin. En la teoría de Marx, se trata de los efectos que el productor produce a sus espaldas, efectos que la relación instrumental no revela, no puede revelar, pese a que son fundamentales para el ser humano y su sobrevivencia. Esto no significa que no haya un problema económico que enfrentar en términos de asignación racional de los recursos (la palabra óptima no me gusta), una asignación racional de los recursos en términos de la lógica medio-fin. No obstante, al eliminar de la razón medio-fin aquellos aspectos que tienen como consecuencia la destrucción de la racionalidad reproductiva, la teoría neoclásica desemboca en formalismos y se ve imposibilitada de teorizar esa problemática de cómo evitar que cuando se corten ramas de un árbol, no se corte la rama sobre la cual me hallo sentado.

HM.: Para desarrollar este enfoque de la racionalidad reproductiva, ¿qué papel cumpliría la incorporación explícita de un sistema de división social del trabajo dentro de una economía de mercado o dentro de una economía no de mercado?

FH.: El desafío teórico consiste en desarrollar este criterio de la racionalidad reproductiva, que tendría que ser desarrollado como teoría de la división social del trabajo. Es lo mismo, la división social del trabajo es el desarrollo racional del criterio de existencia y racionalidad reproductiva.

HM.: Quisiera ahora tratar un tema que estoy seguro interesa a muchos de nuestros lectores. ¿Cómo entender la constante reflexión teológica que suele acompañar a tus análisis económicos y sociológicos? ¿Acaso es la teología —contrario a lo que creía Gramsci— una fuente más del lenguaje científico sobre la realidad?

FH.: Si me lo permites, quisiera darle un giro a la pregunta y plantearla de esta manera: ¿cómo llegué a asignarle tanta importancia a las reflexiones teológicas que suelen acompañar a los análisis de los economistas cuando hacen teoría económica? Para

comenzar, regresemos al concepto de la mano invisible en Adam Smith, que es el guión filosófico de su tiempo, y que proviene de Isaac Newton. Sí, Newton, el descubridor de las leyes de la gravedad universal, sorprendido ante su genial hallazgo, no tuvo problema en considerar la gravitación como una mano invisible de Dios que guiaba el curso de los planetas (Dios no juega a los dados, se diría siglos después). Pero hay más que esto. El Dios medieval, el Dios metafísico medieval, tiene dos características centrales: Él es omnisciente y es omnipotente. Tomemos ahora la teoría económica, y de modo muy especial la teoría neoclásica, aunque estos rasgos aparecen asimismo en Smith. Un rasgo central del modelo del equilibrio general es que éste también descansa en conceptos de omnisciencia y omnipotencia. La omnisciencia aparece como el supuesto de conocimiento perfecto, fundamental para poder desarrollar la teoría de la competencia perfecta, y que reaparece en las teorías socialistas de la planificación perfecta. Tenemos por ende que la omnisciencia aparece centralmente vinculada con el pensamiento teórico económico. Por otro lado, la omnipotencia se manifiesta en el concepto de progreso, de progreso infinito, y todas estas teorías operan con un concepto de progreso infinito que es sinónimo de progreso hacia la humanización total y absoluta. El progreso infinito es visto como un progreso hacia la omnipotencia del ser humano (y de paso hacia la inmortalidad), en consecuencia, la omnipotencia está en la facultad de poder desarrollar este progreso infinito.

Para mí, es sorprendente cómo la imagen del Dios metafísico de la Edad Media vuelve a aparecer como imagen del *homo faber* en la teoría económica, y con todos sus rasgos centrales. Por tanto, me parece que hay un problema teológico incrustado en la teoría económica, que no se puede ignorar, aunque se reduzca a un asunto puramente metodológico. Entonces, una crítica teológica al Dios metafísico de la Edad Media, también conduce a una crítica teológica de estos esquematismos de la teoría económica moderna. Está presente por todos lados y aunque hay algunos intentos de disolverlos, como en la teoría económica del riesgo, la crítica del supuesto de conocimiento perfecto nunca ha llegado muy lejos. Ni siquiera en Hayek, quien termina aceptando que el mercado opera *como si* tuviera tal conocimiento perfecto, con lo que de nuevo aparece la imagen del Dios metafísico directamente en el centro de la teoría económica, lo cual me ha llevado a vincular la crítica de la economía política y de la teoría económica con lo teológico, crítica que considero imprescindible. Todos los conceptos teológicos, conceptos claves de la tradición teológica, aparecen como conceptos claves de la teoría económica moderna hasta hoy. Y aquí también surge un problema para la teología. Cuando la teología tiene un Dios metafísico omnisciente y omnipotente es perfectamente compatible, pero cuando aparecen teologías que no tienen ese Dios

metafísico, ya no son compatibles con la teoría económica, y no se trata simplemente de un problema de ética, es un problema de comprender el núcleo de este pensamiento teológico, y ahí uno se da cuenta que la discusión sobre la utopía implica teología; teología y utopía se hallan muy vinculadas. Y cuando la utopía es una utopía de sociedad perfecta, te aparece necesariamente, teológicamente, un Dios metafísico, un Dios omnisciente, y te aparece un ser humano, en modelo, que es omnisciente y omnipotente, a imagen y semejanza de su Dios metafísico.

Fs decir, y para resumir, la teoría económica hace teología, y lo que hago es simplemente hacer explícito este hecho, no lo introduzco, aunque para mí es importantísimo percatarse de ello. No es, por consiguiente, introducir la teología en la teoría económica, sino revelar, explicitar el hecho de que la propia teoría económica contiene teología.

HM.: ¿Esta impregnación por un Dios metafísico de la teoría económica aparece, también, en otras disciplinas de las ciencias sociales?

FH.: Sí, pero no tan explícitamente. Por ejemplo, hay un autor en la jurisprudencia, Carl Schmitt, quien insiste en los vínculos entre la jurisprudencia y la omnipotencia, la jurisprudencia y la constitución del hecho público, el Estado autoridad y la omnipotencia, quizás de forma un tanto implícita, si bien fácil de sacar a la luz. En uno de sus libros, *Teología política*, hace un análisis del poder desde el derecho y a partir de la teología, llegando a posiciones cercanas al movimiento facha de su época (en especial del caso español). Sin embargo igualmente se manifiesta en la física, por ejemplo el demonio de Laplace.

HM.: ¿En tu crítica del pensamiento conservador, en *Crítica a la razón utópica*, no mencionas algo parecido?

FH.: Creo que la problemática aparece constantemente en la ciencia social contemporánea.

HM.: ¿Pero por qué crees que en la economía este punto aparezca de forma tan contundente?

FH.: Pienso que ello se debe al hecho de que la economía contiene una reflexión sobre el lugar que ocupan en la existencia los medios de vida, todos los medios para vivir, y éstos son centrales para cualquier imagen de Dios. Todos los dioses son dioses de la vida, desde el dios Sol de los egipcios hasta el dios hebreo, pasando desde luego por la diosa de la fertilidad que

encontramos en muchas sociedades agrarias. En consecuencia, el puente está ahí. Lo que es curioso, realmente curioso, es que esta imagen de un Dios metafísico se incruste de modo tan profundo en una ciencia que se presenta a sí misma como ciencia empírica, que recibe premios Nobel por su pretendida rigurosidad, pero que sin embargo tiene un núcleo teológico tan claro y que no lo desarrolla, que no lo considera, que no se da cuenta de ello.

HM.: "Capitalismo total y resistencia" parece ser el eje que articula la colección de escritos que aparecieron en 1995 bajo el título *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Sostienes allí que el capitalismo salvaje es una máquina autodestructora del ser humano y de la naturaleza. ¿Qué proyecto o proyectos de sociedad son posibles (pensables y realizables) como alternativa a este capitalismo del mercado total? Lo anterior, con especial referencia al grupo de países que seguimos denominando "Tercer Mundo".

FH.: Lo primero que habría que destacar, con respecto a la tradición de pensar en alternativas, es que cualquier alternativa (pensable y realizable) debe darse al interior de las grandes instituciones que se han conformado en la historia de la Humanidad, en especial, el mercado y el Estado, aunque digamos, en remembranza de la tradición anarquista, Estado, mercado y matrimonio (las tres instituciones que los anarquistas quieren que desaparezcan). Considero que éste es un punto de partida que no debería implicar mayor discusión. Desde luego, siempre habrá espacio para la discusión, pero partir, en la búsqueda de alternativas, de la abolición del dinero, del Estado, y del matrimonio, significa pretender abolir la condición humana misma. Más bien pienso que las alternativas tienen que fraguarse dentro de estas instituciones y no se puede pretender, como proyecto político, un más allá de estas instituciones, un más allá trascendental. Si enfocas utópicamente un más allá de estas instituciones, entonces hazlo en términos religiosos (el tema religioso es por cierto necesario), pero no en términos de proyecto político. Abandonemos todos estos abolicionismos de las instituciones o de los pensamientos, tan presentes en las utopías de sociedades perfectas. Partamos de los problemas concretos de las sociedades concretas, aunque sin pretender arribar a sociedades perfectas en las que pretendidamente reinará la libertad total, la humanización total, el mercado total o la planificación total.

Establecido lo anterior, ¿cuál es la alternativa al capitalismo del mercado total? Pues una sociedad de mercados sin mercado total. Y sin mercado total significa que los mercados sean replanteados desde lo local y lo regional, a partir de los problemas concretos que aparecen, a la vez que el mercado mundial no debe verse como la condicionante en última instancia de los planos local,

regional y nacional. Y podemos conectar este punto con el problema de las distorsiones del mercado. Los teóricos del capitalismo total han levantado la imagen ficticia de la eliminación de todas las distorsiones del mercado por medio del mercado total, cuando lo cierto es que la única manera de eliminar todas las denominadas distorsiones del mercado es eliminando todo contenido concreto del mercado mismo, convirtiéndolo en una ficción imaginaria, con lo cual el mercado pierde de hecho la posibilidad de solucionar problema concreto alguno, porque los problemas concretos se disuelven ahora en la lógica del sistema, y si éste no los soluciona entonces no hay solución, y no deben ser solucionados. Por consiguiente, debemos reenfocar el problema desde lo local y lo regional.

La defensa del ser humano en su necesidad de reproducir la vida, puede en efecto producir efectos no intencionales que la teoría económica neoclásica llama distorsiones, no obstante puede ser legítimo que éstas se produzcan, siendo necesario diferenciar cuáles distorsiones son necesarias para que el ser humano pueda vivir y cuáles no. La actividad humana puede producir distorsiones sobre el mercado, la acción pública puede tener el mismo efecto, al igual que el mercado puede provocar distorsiones sobre el Estado y las personas. Y es lógico que así suceda, puesto que no vivimos en una sociedad de ángeles. Pero surge un problema con el concepto de eliminación de las distorsiones, cuando éste es totalizado, pues esta eliminación a partir de la noción de mercados perfectos puede conducir a la destrucción del ser humano y de la naturaleza, y es un concepto que torna imposible cualquier defensa de los derechos humanos. El problema no consiste en flexibilizar la fuerza de trabajo en función del mercado, sino en flexibilizar el mercado en función de la vida humana y de la naturaleza externa.

HM.: Volviendo a la primera parte de tu respuesta, me viene a la mente aquella famosa dicotomía entre reforma y revolución que se planteaba en el movimiento obrero de las primeras décadas del siglo XX. ¿Es una especie de reformismo al interior de las instituciones lo que propugnas? Particularmente pienso, como en una ocasión apuntó Carlos Pereyra, que el riesgo del reformismo aparece sólo cuando las reformas propugnadas no se articulan en una estrategia global de transformación de la sociedad.

FH.: En efecto, desde la izquierda se volvió costumbre ver el reformismo como contrario y antagónico a la revolución, sobre todo a la revolución total. Y esto porque la solución de los problemas concretos se la concebía en términos de un proyecto, una utopía que iba más allá de las relaciones mercantiles, más allá del propio Estado. Si quieres, entonces, podemos decir que mi posición se

acerca al reformismo, si bien debo hacer dos acotaciones que me parecen de suma importancia. Primero, y como ya apunté antes, con reforma o con revolución la opción por el poder suele castrar la visión histórica de los movimientos populares, sean éstos reformistas o revolucionarios, cuando se enredan en la lógica del poder por el poder. En segundo lugar, debo reconocer que el problema de la revolución sigue estando pendiente, ya que en ocasiones se requiere de una revolución para poder sacar adelante las reformas necesarias. Es decir, una revolución puede ser la condición necesaria para poder hacer las reformas que una sociedad necesita, pero no se trata de la revolución total, de la revolución que pretende reconstruir desde sus cimientos toda la sociedad, todo el Estado, todas las relaciones humanas. Se trata más bien de la revolución que posibilita las transformaciones, las reformas necesarias para garantizar la vida, la convivencia de todos sin exclusiones ni sacrificios humanos. Entonces, como ves, el problema de la revolución no desaparece. ¿Cuántas veces no se ha necesitado de una revolución política para realizar una reforma agraria, o para impulsar un proceso de industrialización, o para instaurar un régimen democrático representativo? Por tanto, no podemos descartar la necesidad de las revoluciones para introducir reformas importantes, por ejemplo en el campo de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, aunque no se trate de una revolución total, más allá de las relaciones mercantiles, más allá del Estado. Así, la dimensión cambia pero el problema sigue pendiente, sobre todo en el Tercer Mundo.

Además, agreguemos que en la primera mitad del siglo XX se discutía esta problemática identificando al reformismo como algo que nunca aspira a lograr transformaciones radicales, lo cual no es correcto, y yo también suscribo la frase de Pereyra que mencionaste.

HM.: Uno de tus últimos libros, *El mapa del emperador* (DEI, 1996), lleva un subtítulo muy sugestivo: *Determinismo, caos, sujeto*. ¿Cuál es tu posición sobre esta nueva antinomia de la "ciencia posmoderna" (determinismo/caos), y cuál es la importancia de recuperar una teoría de la autoconstitución y autodeterminación del sujeto como eje de una concepción de lo alternativo? A propósito, ¿podrías explicarnos por qué elegiste dicho título para ese libro?, ¿qué simbolismo se expresa en él?

FH.: El título hace alusión a un cuento de Borges, que se llama así, "El mapa del emperador", y que cita Lyotard en un libro que comento extensamente en esa obra. Es un cuento muy curioso, porque nos habla de la infinitud, de la mala infinitud que se da en el caso del intento de realizar una perfección que se quiere plasmar en términos empíricos. En concreto, se trata de un emperador que

quiere tener un mapa exacto de su país, pero tal mapa exacto exige que toda la población del imperio se dedique a trabajar en él y toda la sociedad se destruye en el fallido intento de hacer este mapa exacto, el cual nunca se va a poder lograr. Es entonces el problema de la mala infinitud, si quieres, de la realización de sociedades perfectas, el que destruye la sociedad real al pretender la sociedad perfecta; de ahí viene el título.

En cuanto a la antinomia determinismo/caos de la así llamada ciencia posmoderna, que desemboca en el reino del caos, veo un problema similar al pretender eliminar el pensamiento determinista; esto es un absurdo, una mala infinitud, sencillamente no se puede. El curso de la historia y de la naturaleza no es lineal, no está predeterminado, no es fatalista, sin embargo tampoco está gobernado por el capricho. De lo que se trata es de plantear una nueva relación con los resultados de los pensamientos deterministas. Ciertamente, el pensamiento científico y toda la ciencia económica, hasta hoy, está dominado en profundidad por el pensamiento determinista, pero ello en sí mismo no es una crítica válida. La crítica debe plantearse en relación con los resultados de este pensamiento determinista y la realidad. O sea, qué papel cumple, hasta qué grado puede explicar lo que pasa en las sociedades, lo cual es algo muy diferente de sólo pretender eliminar el pensamiento determinista, y ves eso en Prigogine. El pensamiento determinista se suele asociar con la física clásica, que luego es relativizada por la física estadística, y después surge la física del caos con su pretensión de sustituir la física clásica, si bien nada de eso ha ocurrido, y nada va a ocurrir. Sin embargo, los resultados de una física pensada en términos deterministas tendrían que ser abordados de una forma muy diferente. En esto sí estoy de acuerdo.

En la medida en que el pensamiento determinista se transforma en un pensamiento de sociedades perfectas, de mundos perfectos que están fuera del espacio y del tiempo, llega a posturas insostenibles en las que incluso el tiempo es reversible, como en los modelos de la estática comparativa de la teoría económica neoclásica, que a su vez son una imitación de la física. No obstante no creo en la abolición de todo determinismo, sino en la reinención del sujeto, del sujeto en una nueva dimensión, del sujeto que se resiste a esta imposición dogmática del pensamiento, del sujeto que no es un simple individuo, del sujeto que se descubre en relación con otros y que defiende su vida, puesto que su vida no es posible si estas abstracciones siguen dominándolo todo, la sociedad, la técnica, el trabajo, la familia, etc. Es decir, la relación pertinente no es determinismo/caos, sino determinismo/sujeto, así se podría resumir en una breve frase, si uno quiere. Pero este sujeto no es un observador contemplativo, sino un sujeto viviente, corporalmente viviente, que es aplastado por los resultados de una ciencia pensada

en términos deterministas y que elimina de su plataforma teórica toda la problemática concreta del sujeto viviente.

HM.: Entonces, podría decirse que lo no exactamente determinado, por oposición al determinismo, es un método fructífero dentro del pensamiento social, y un ejemplo muy claro de ello es Marx, quien muchas veces se niega a razonar a partir de determinismos del tipo que son corrientes en la economía neoclásica, presentando más bien lo que podemos llamar rangos de variación dentro de los cuales, incluso las categorías o el resultado del movimiento de las categorías, deben moverse. La teoría de la determinación del salario es un claro ejemplo, pues no establece, ni siquiera en el nivel esencial, "el" precio de la fuerza de trabajo. Hay una teoría sobre lo que es el salario y sobre los factores que determinan el salario, y a partir de eso se establece un rango de variación en el cual el salario puede variar, dependiendo no sólo de fuerzas puramente económicas, sino tomando en cuenta fuerzas políticas, sociales, culturales (la lucha de clases por ejemplo). Me parece que la mayoría de las categorías en Marx también están desarrolladas en este sentido, no diría probabilismo, pero sí antedeterminismo.

FH.: Sí, estoy completamente de acuerdo. La teoría del capitalismo de Marx no es una teoría determinista, es una teoría que se basa en rangos, en marcos de variabilidad, y eso es posible gracias a su punto de partida, desde la economía reproductiva, desde la racionalidad reproductiva, con lo cual consigue, en efecto, ver la economía capitalista no en términos deterministas. No obstante insisto en que aunque esto es necesario y legítimo, ello no elimina el determinismo. En Marx aparece, por ejemplo, en su proyección imaginaria de la sociedad socialista, y él puede evitar los conceptos deterministas, al evitar razonar en términos de optimización. Pero recuerda que cuando se refiere a la racionalidad de los precios, niega firmemente el relativismo, y por supuesto también el empirismo, procediendo a interpretar la realidad con base en abstracciones, abstracciones válidas, como el valor y la magnitud de valor. Y siguiendo con tu ejemplo, el salario se vincula de manera determinada al concepto de valor de la fuerza de trabajo, haciendo abstracción del hecho de que en la realidad el salario puede no corresponder con el valor de la fuerza de trabajo. Repito, se trata de abstracciones válidas imprescindibles para el pensamiento científico, abstracciones que encontramos en todas las ciencias establecidas. Por eso, creo que la forma en la cual Marx aborda teóricamente el capitalismo es correcta, pero ello no torna redundantes o carentes de alcance científico las teorías deterministas que aparecen, en parte paralelamente a Marx y en parte posteriormente a él. Lo

que sí es necesario sustituir son los enfoques que convierten al determinismo en patrón absoluto de la razón científica, lo que conduce a la paralización de la ciencia mediante la introducción de criterios de optimalidad e infalibilidad. En resumen, el punto de vista de Marx es un punto de vista a partir del sujeto, un punto de vista ciertamente necesario, sin embargo esto no transforma al determinismo en algo inservible, como pretenden algunos teóricos del caos.

HM.: Ya que hablamos del sujeto, me gustaría que te refieras a algunos pasajes de tu libro, *El grito del sujeto* (DEI, 1998). Haces allí una distinción entre capitalismo utópico, por un lado, y capitalismo cínico o nihilista, por otro. ¿Es esta distinción un signo de nuestro tiempo? ¿Trasciende el capitalismo cínico o nihilista al capitalismo salvaje, o cuál es la relación entre ambos conceptos?

FH.: Cuando el capitalismo salvaje se piensa a sí mismo, lo hace en términos del capitalismo simple, no se autointerpreta en términos de capitalismo salvaje, sino en términos cínicos, incluso nítidamente, y aunque no sustituye por completo el pensamiento capitalista utópico vinculado al *Welfare State*, sí lo vacía, y en alto grado. Tomemos el caso de un presidente latinoamericano, como Fernando Henrique Cardoso en Brasil, quien en todos sus discursos se autopresenta como un utopista completo. Vemos aquí un utopismo capitalista nítido, pero vaciado totalmente de los elementos de la teoría económica neoclásica, que todavía existen, en la cual a la mano invisible del mercado hay que ayudarle con una mano visible para que funcione, la mano visible del Estado. Y en general, sigue habiendo una defensa verbal de este capitalismo utópico, en las discusiones públicas, en las campañas electorales, incluso en el seno del Fondo Monetario Internacional; pero simultáneamente aparece una argumentación cínica que me parece es la que domina en el ámbito del capitalismo de las empresas, en el mundo de los ejecutivos y de sus representantes ideológicos. El mundo de los ejecutivos se vuelve cada vez más cínico, y ahí la argumentación cínica es la traducción directa del capitalismo salvaje. Su formulación teórica se ha hecho por completo tautológica, incluso más que en la teoría neoclásica, en vista de que ésta no llega a los extremos de este nuevo utopismo del mercado total.

HM.: En cierto sentido, podríamos decir que toda la teoría económica, desde los tiempos de Smith y Ricardo, ha estado cargada de cinismo, en la medida en que intenta por todos los medios renunciar a la ética, hasta que finalmente lo logra formalmente en las formulaciones de Weber y de Pareto, y en este último se desarrolla una teoría del óptimo económico que es independiente

de los aspectos de equidad, de justicia y de ética, presentándose como un discurso de la eficiencia en sí misma. ¿Cómo lograr que la economía sea una ciencia o una disciplina éticamente abierta, condición que me parece fundamental para la prosecución de su desarrollo científico?

FH.: Sí, lo que dices es cierto, no obstante el cinismo del que hablas se manifiesta dentro de una limitación en la cual toda esta tradición se sigue inscribiendo, que es la creencia de que el automatismo del mercado asegura y debe asegurar el *interés general*. Esto limita su cinismo y conduce al pensamiento del capitalismo utópico, pues para conseguir el interés general se terminan aceptando las llamadas fallas del mercado (externalidades, competencia imperfecta, información imperfecta, bienes públicos, etc.), y la consecuente acción del Estado para complementar o hasta tratar de corregir estas fallas del mercado. Creo incluso que un cinismo de este tipo acompaña a toda la modernidad, pero la referencia al interés general imponía una limitación a este cinismo, limitación que desaparece en el capitalismo cínico de hoy, al desaparecer esta referencia al interés general en favor de la victoria del más apto. Si se realiza un interés general o no, eso ya no importa, sólo importa que se avance, y el avance se desentiende ahora de cualquier referencia al interés general. Quizás se mantiene el utopismo en los exponentes políticos del sistema, sin embargo, dentro del sistema este utopismo del interés general desaparece. Da lo mismo si la sociedad funciona apenas para un veinticinco por ciento de la población, lo que interesa es que funcione. Pienso que este cinismo se está tornando dominante, y hay muchos autores que lo respaldan, entre ellos Cioran, un escritor y conferencista muy apreciado por los ejecutivos, que considero es un pensador de este tipo, como muchos otros que se han rendido ante la moda del caos. El gran ejecutivo que se siente como piloto del caos, en su lucha por la sobrevivencia del más apto, del más fuerte, del más competitivo. Los demás individuos no importan. La sociedad es de ganadores y perdedores, y el éxito solamente puede medirse cuando se gana, y cuando gano yo otros pierden, y no puede ser de otra manera.

HM.: En el libro haces referencia a dos autores, también muy cotizados a nivel mundial, como son Michael Porter y Albin Toffler. ¿Entran ellos dos dentro de este pensamiento cínico?

FH.: Yo los incluiría en este mismo enfoque. El concepto de las ventajas comparativas, tal como Ricardo lo desarrolló, está completamente inscrito en su ideología del interés general (que desde luego él tendía a identificar con el interés de los capitalistas industriales), pero la teoría de las ventajas competitivas es una teoría de

piloto del caos. Aquí la referencia al interés general ha sido eliminada en su totalidad, y en nuestro lenguaje cotidiano, el de los medios de comunicación, cuando se habla de ventajas comparativas ya no tiene nada que ver con las ideas de Ricardo. El concepto original de Ricardo, normalmente el economista no lo conoce, y si por pura casualidad lo descubre, su concepto de interés general pasa del todo inadvertido.

HM.: En la teoría de las ventajas comparativas, sobre todo en su formulación ricardiana, hay una defensa de que todos los países salen ganando del comercio internacional, por lo menos a nivel de utopía.

FH.: Sí, ésa es la utopía del interés general, la cual se mantiene en buena parte de la teoría neoclásica. En la teoría de las ventajas competitivas, esta utopía no aparece, ahora hay ganadores y perdedores y la carrera consiste en que yo sea el ganador. ¿Cómo puedo ser un ganador? Ésa es ahora la pregunta central.

HM.: Me surge de repente la siguiente duda: ¿desde el punto de vista científico, no podría ser más prometedor el realismo cínico que está en esas teorías, cuando después de todo ello es un reflejo del cinismo de la misma realidad del sistema? ¿Dónde está entonces el problema?

FH.: El problema con este tipo de realismo es que en el fondo no es realista, aunque crea serlo, y no es realista porque al idolatrar la lógica del vencedor a través de la competencia, se despreocupa de los sacrificios humanos que tenga que realizar para vencer en esta guerra económica. Y el problema es que en este nuevo tipo de guerra económica, la artillería pesada de los precios baratos, los bajos salarios y la destrucción de la economía campesina y artesanal, ha sido sustituida por las bombas atómicas de la exclusión, de la población redundante, de la pauperización del Tercer Mundo, de la destrucción de la naturaleza. Y al igual que en una guerra nuclear no habría ganadores ni vencedores, en la nueva guerra económica, aun cuando inicialmente el Tercer Mundo sea quien ponga los muertos, a la postre la crisis y el colapso podrían alcanzar a todo el sistema. Pero si te basas en una ciencia que se ha prohibido a sí misma hacer juicios de valor, en tal caso no existe crítica posible. La realidad es así, y no puede ser de otro modo, en consecuencia el curso histórico debe proseguir a toda costa, no importa que ello conduzca al suicidio colectivo de la humanidad. Y si la vida se destruye, ¿por qué no?; y si se trata de un viaje del Titanic, ¿y qué? Como ves, se elimina en efecto toda referencia al interés general, a la utopía capitalista, se elimina cualquier finalidad,

y justo en nombre del realismo, se elimina toda ética posible. Este realismo que se presenta como anti utópico, esconde en realidad el utopismo cínico del mercado total, de la competencia total.

HM.: ¿Entonces, qué crítica cabe en este caso?

FH.: Como ya he sugerido, llegados a este límite debemos pasar de la crítica de la ideología a la elaboración positiva, al desarrollo de un concepto de reproducción de la vida humana que tendría que basarse en una teoría de la división social del trabajo. El capitalismo cínico pretende inmunizarse frente a toda crítica, y lo hace recurriendo al recurso de expiar la realidad real. Aparece así una realidad virtual que sustituye a la perfección de lo real de la realidad concreta que se presentaba en el discurso del capitalismo utópico. El precio de esta inmunización es que se desemboca en una tautología de enormes proporciones. Cualquier referencia a la contradicción real entre el sistema y la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, se puede eliminar mediante el recurso a nuevas tautologizaciones. El sistema no tiene que responder nunca, y por eso tampoco responde. En vez de dar una respuesta, se tautologiza cada vez más.

Y una tautología no se puede refutar por medios teóricos. Solamente se puede develar el hecho de que se trata de una tautología. El argumento de este develamiento de la tautología no puede ser sino la referencia a la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. La crítica no puede demostrar sino el proceso de destrucción de esta realidad por la tautologización del sistema, a la vez que levanta el grito de la vida, de la defensa de la vida.

HM.: En varios de tus últimos trabajos se aprecia un esfuerzo por recuperar el legado y la pertinencia de la "teoría de la dependencia". ¿Cuál es el sentido de esta recuperación a sabiendas de las limitaciones que dicho enfoque representó para el análisis crítico de la realidad latinoamericana, no obstante sus importantes contribuciones?

FH.: Comparto esta referencia crítica que haces a la teoría de la dependencia, pero insisto de nuevo en que crítica no significa aquí evaluar una teoría y desecharla, arrojlarla a la basura. Crítica significa más bien evaluar, transformar y desarrollar, y al respecto pienso que al confrontar la teoría de la dependencia con la realidad latinoamericana, si bien se descubren importantes limitaciones, también se encuentran cosas muy positivas, lo cual habla a favor de ella. La teoría neoclásica del mercado es tautológica, y a partir de la crítica de Marx al capitalismo, podemos tener más claridad sobre

sus contenidos utópicos y tautológicos. La teoría de la dependencia es una teoría empírica, y toda teoría empírica tiene sus limitaciones, más aún con el paso de los años y los consecuentes cambios históricos. Una teoría no puede pretender ser omnisciente, eso es un absurdo. La única forma de lograr esta omnisciencia es tautologizándola, sólo así puede presentarse válida para todos los tiempos y lugares, aunque no tenga ningún potencial explicativo. Desde esta perspectiva, encontrar limitaciones en la teoría de la dependencia es algo que más bien habla en su favor, ya que no se trata de un sistema tautologizado. Por supuesto, tales limitaciones nos deben llevar a buscar su transformación y desarrollo. La crítica que desautoriza absolutamente es más que peligrosa, es una herencia fatal de Popper.

HM.: Quisiera vincular este comentario con algo que mencionaste en alguna de las respuestas anteriores, cuando hablabas del desarrollo de los mercados locales y regionales frente a la no-supeditación al mercado mundial, y me refiero a la tesis de Samir Amin sobre la desvinculación del mercado mundial, no como autarquía, pero en todo caso como desvinculación o no-supeditación. ¿Cómo entender de modo concreto esa tesis de no-supeditación que, obviamente, no va a implicar autarquía?

FH.: Claro está que la autarquía no es viable, sin embargo creo que en cierto sentido se trata en efecto de una desvinculación. No entregarse ciegamente a la dinámica del mercado mundial requiere cierta desvinculación, para no ser arrastrado por el huracán de la globalización.

HM.: No obstante, si aceptamos vivir y reproducirnos en una economía donde priman los mercados y las empresas, el aguijón de la competencia es importante para tratar de imponerle a las empresas, pequeñas, medianas o grandes, cierta lógica no rentista, que no es sino la lógica general del capital de la que habla Marx. Entonces, ¿qué significa en la práctica desvincularse, cuando hay que reconocer como necesaria cierta confrontación con la competencia a nivel mundial?

FH.: Un estudio que me ha sorprendido ha sido realizado recientemente por un amigo mío en Alemania, quien analizó los veinticinco años anteriores y los veinticinco años posteriores al golpe en Chile, y comparó las tasas de crecimiento para ambos períodos. Encontró que éstas son prácticamente iguales. Los veinticinco años antes del golpe fueron de fuerte protección e intervención, mientras que después ha habido desprotección y la intervención del Estado ha tendido con claridad a favorecer la

inserción de Chile en el mercado globalizado. Las tasas de crecimiento no cambiaron, pero sí lo hizo la distribución del ingreso y el tipo de intervención del Estado. Por consiguiente, esta argumentación de la exposición a la competencia, a pesar de que tiene cierta validez, no es tan convincente o necesaria como parece, es algo que depende de cada país, de su estructura productiva, de su clase empresarial y de su desarrollo estatal. Y es que aunque una política de competencia siempre es parte de una política nacional dentro del sistema mercantil, tampoco hay que exagerar. El punto central es que el aumento de la competencia no trae consigo necesariamente un aumento de las tasas de crecimiento, del mismo modo que un mayor crecimiento tampoco implica un alivio de la pobreza o de la desigualdad socioeconómica, eso depende de otros factores concurrentes.

HM.: ¿En última instancia prima el tipo de vínculo que exista entre la competencia, como mediadora de la cristalización de las tendencias de la acumulación de capital, y las fuerzas productivas mismas?

FH.: Correcto, se trata únicamente de un nivel de mediación que no implica ningún automatismo, y el subdesarrollo es una prueba de ello

HM.: En *El huracán de la globalización* (DEI, 1999) has vuelto a plantear dos temas íntimamente relacionados con el curso actual de la economía capitalista mundial: el problema de la deuda externa y la lucha por los derechos humanos. ¿Por qué este énfasis cuando pocos hablan hoy de la deuda externa en América Latina y cuando todos los gobiernos pretenden actuar en nombre de los derechos humanos fundamentales? ¿Cuál es a tu juicio el "nudo gordiano" de la globalización? ¿Pueden los países del Tercer Mundo aspirar a una política de desarrollo en estas circunstancias?

FH.: He vuelto al tema de la deuda, en parte de manera circunstancial, para apoyar con algunos artículos campañas de denuncia y de reflexión en que se me pidió participar, por ejemplo una en 1999. Una campaña que ciertamente nada logró, pues aspiraba a una reducción efectiva de la deuda externa del Tercer Mundo, más allá de concesiones cosméticas por parte del Fondo Monetario Internacional hacia los países del Cuarto Mundo (los llamados países pobres altamente endeudados). Pero aunque en algunos países antes muy endeudados el problema se ha apaciguado, estimo que sigue siendo un elemento clave como palanca de la dependencia, motivo que también me inspiró a volver sobre el tema.

En la actualidad la deuda externa es parcialmente solucionada o contenida en aquellos países que aceptan determinadas políticas de apertura y de integración al mercado mundial. Por eso digo que sigue siendo una palanca de la dependencia inserta en la estrategia de la globalización. Si un país no entra en el juego de la apertura, si no desmantela sus políticas desarrollistas, si no elimina las llamadas distorsiones para el libre mercado, entonces es amenazado y chantajeado con el fantasma de la deuda, que no es otra cosa que los famosos "vistos buenos" por parte del Fondo Monetario para acceder a préstamos de la banca internacional. Además, al problema de la deuda se lo aborda hoy de forma casi exclusiva en términos de relaciones bilaterales, con lo que la palanca y la amenaza son muy claras. El Tercer Mundo, que en conjunto, como bloque, podría resistir, bilateralmente (país a país) no puede ofrecer ninguna resistencia.

Ahora bien, aquí en el fondo hay un problema de derechos humanos, y es que la estrategia de globalización conlleva una estrategia de eliminación de los derechos humanos, en cuanto que todo ser humano tiene el derecho de alimentarse, de refugiarse y convivir en un hogar, derecho a la educación, derecho a la salud. Todos estos derechos están hoy amenazados por la estrategia de la globalización, por no hablar de los cientos de miles que ya no los tienen. En la actualidad, el concepto de derechos humanos se ha reducido, nuevamente, al derecho a la propiedad y a la libre realización de contratos.

Así pues, los grandes soportes de los derechos humanos, son sorpresivamente orientados por las mismas multinacionales que están eliminando esos derechos en cuanto derechos de los seres humanos. Y aquí, detrás de las modas, surge algo que está impregnando nuestra realidad, me refiero a la marginación de los poderes públicos y de la burocracia pública y el resurgir de la burocracia privada. Burocracia privada como empresa burocratizada, grandes empresas burocratizadas. Max Weber habló de las empresas privadas como burocracias privadas, y creo que esto se torna hoy cada vez más visible, con lo que emerge un problema, no tanto de burocracia pública, sino en especial de burocracia privada. Y las burocracias privadas pueden actuar fuera del ámbito de los derechos humanos, en vista de que para ellas éstos no existen sino como derechos de propiedad. Por tanto, el problema de la burocracia, del que tanto habló Weber, no consiste hoy en limitar y controlar a la burocracia pública, puesto que la instauración de mecanismos democráticos de control y de fiscalización es posible, pueden funcionar y están funcionando en menor o mayor grado. El verdadero problema de la burocracia es el de cómo enfrentar una burocracia privada que ha acaparado gran parte del poder de la sociedad, y que intenta convertir a la burocracia pública en

su apéndice. Por ello, el éxito de cualquier política de derechos humanos requiere de un control social de esta burocracia privada que reduce los derechos humanos a derechos de propiedad

El escándalo reciente sobre sobornos en el pasado gobierno de la democracia cristiana alemana, es un ejemplo muy claro de lo que estoy diciendo. Es la toma del poder por parte de burocracias privadas que intentan transformar el Estado en función de sus propios intereses, no ya en un lejano y corrupto país del Tercer Mundo, sino en el centro mismo de Europa, que se considera tan civilizada

El problema es de una envergadura extraordinaria y no lo podemos menospreciar. La burocracia privada utiliza el Estado y el mercado para acumular más poder y más riqueza. No tiene interés en los derechos humanos, solamente tiene interés en sus propios intereses. Para las ciencias sociales se plantea aquí un desafío, pues ya no es válida la simple confrontación entre burocracia e intereses privados de antaño, cuando la propia iniciativa privada se ha burocratizado. Y es que el número de burócratas de la empresa privada es ya mayor que el de los burócratas de los Estados.

HM.: ¿Tiene este fenómeno sus raíces en la corporativización del capitalismo ligado al Estado de Bienestar?

FH.: Pienso que más bien se encuentra vinculado con el colapso de los países socialistas, ya que a partir de ese momento el Estado de Bienestar comenzó a verse como un costo innecesario para los intereses del gran capital, al igual que las burocracias públicas de estos Estados.

HM.: Varios colegas y amigos de la Universidad Nacional a quienes les comenté sobre esta entrevista, me solicitaron no dejar por fuera la siguiente pregunta: ¿Cuál es el centro de tus preocupaciones teóricas en este momento? ¿Qué nuevos aportes podemos esperar de tu trabajo intelectual en los próximos años?

FH.: Déjame en primer lugar agradecer este interés que muestran los académicos de la Escuela de Economía de la Universidad Nacional por mi trabajo. Tengo allí varios amigos a quienes les envió un fraternal saludo. Quisiera seguir trabajando en este problema de los derechos humanos y de la democracia, y desde ahí, cómo lograr articular un movimiento de resistencia que no aspire a ser gobierno, que no se disuelva como resistencia, aunque apoye a determinados gobiernos o actos de gobierno, incluso consiguiendo acuerdos y alianzas con determinados go-

biernos. Creo que éste es el problema central de la democracia vista hacia el futuro.

HM.: ¿Este punto de no aspirar al poder, de no aspirar al gobierno, lo generalizarías también al plano de las organizaciones intermedias, el poder de una rectoría en una universidad, el poder de una organización de consumidores o el poder de una asociación comunal?

FH.: Considero que vale para todos, si bien el punto central sigue siendo el gobierno mismo y sus instituciones. El movimiento de resistencia debe conformar un tipo diferente de poder, el poder de ejercer presión, y no el poder de ejercer el gobierno. Muchos pensarán enseguida que esta posición es renunciar a asumir responsabilidades, pero en el fondo se trata de un tipo de poder al que la propia burguesía ha acudido durante más de dos siglos. Ella no ha necesitado estar en el poder para establecer el rumbo de la sociedad. El empresario común no aspira al poder, no obstante sí influye, sí ejerce presión, sí levanta sus banderas de lucha, sí se organiza y defiende sus intereses a capa y espada. El empresario quiere el poder detrás del trono. Y creo que lo mismo vale también para los movimientos de resistencia, los cuales deben aprender a delegar el poder, actuando detrás del trono, mas sin ocupar el trono. En Alemania, los verdes se han desorientado políticamente, en parte por transformarse de un movimiento de presión y resistencia en un movimiento que co-gobierna. Con ello han perdido su capacidad de ejercer el poder detrás del trono. Pienso que el movimiento de resistencia tiene que ser coincidente con esta idea del poder detrás del trono, que no se ejerce directamente, pero que influye, que direcciona, que presiona, aunque no se compromete a gobernar.

HM.: ¿Eso presupone la posibilidad de una clase política profesional que sea la que administre, incluso el poder, y no únicamente los problemas cotidianos del Estado y de la sociedad? Estado Bonapartista le llamaban antes.

FH.: En efecto, sin embargo debe darse de manera efectiva esta diferenciación entre estar en el gobierno y estar en el movimiento de resistencia. El dirigente de un movimiento de resistencia no es el ministro ideal, y no debe serlo. Tiene que desarrollarse una conciencia diferente de lo que es la política y de lo que es el poder.

HM.: Hay un punto que no me queda claro, ¿este evitar la tentación por el poder, es una estrategia adecuada a la situación histórica que atravesamos o es una norma?

FH.: Es una norma, aunque sospecho que en realidad es algo para el futuro, no se sí para la eternidad, eso no lo sé, pero no algo válido sólo en el corto plazo. La atracción por el gobierno es sumamente grande, y existe toda una propaganda que cataloga de irresponsables a los movimientos que no aspiran al poder, que no se comprometen con el acto de gobernar. No obstante, el punto es que históricamente queda muy claro que en cuanto los movimientos revolucionarios o de resistencia llegan al poder y se disuelven en la nueva institucionalidad, su potencial creativo disminuye, hasta se paraliza. Pero se trata de una línea en la cual quiero trabajar. Derechos humanos, democracia, gobierno, poder.

HM.: Para finalizar, y agradeciéndote en sumo grado la cortesía de dedicarnos todas estas horas de atención, quisiera que hagas una mirada retrospectiva sobre estos treinta años de trabajo teórico y político de Franz Hinkelammert, que en alguna medida hemos repasado brevemente, y que en especial, nos respondas a lo siguiente: ¿Qué parte de tu obra pasada te gustaría reelaborar, pero quizás no encuentras el tiempo suficiente para ello?

FH.: El agradecimiento es mutuo, y me pongo a tus órdenes para seguir discutiendo sobre estos temas, por ejemplo en el seno de la Universidad Nacional.

HM.: Te tomo la palabra, sería en realidad muy fructífero realizar posteriormente algunos talleres o debates acerca de temas de tanta importancia.

FH.: Volviendo a la pregunta, pienso que la parte de mi trabajo a la que más me gustaría regresar, aunque francamente no encuentro el tiempo suficiente para ello, es la crítica de Marx de la economía política, e introducir en ella con más fuerza, el concepto de la reproducción, de la eficiencia reproductiva y de la división social del trabajo. Con base en estos elementos se podría dar una dimensión diferente y más rica a la obra de Marx, porque creo que hay que valorarlo como un clásico que es, y por ello no se trata de un autor al que se deba seguir o no. Recuerdo en este momento una discusión en la que participé, donde de repente María Concepción Tavares dijo que a Marx no hay que releerlo igual que a la Biblia, y de inmediato le repliqué que la Biblia tampoco hay que leerla como la Biblia, puesto que se trata de un clásico, y a un clásico lo reelaboras. Opino que esta redimensionalización de Marx tendría que hacerse partiendo de la elaboración de esta eficiencia o racionalidad reproductiva, basada en la división social del trabajo y en su relación con la racionalidad instrumental del tipo medio-fin, y darle otro desenlace, un desenlace dual, no monolítico. Creo que

aquí hay un trabajo importante por realizar, y a lo mejor algo se puede hacer.

HM.: ¿Sigues pensando que, para hacer esa reelaboración, se necesita seguir manteniendo o rescatando la teoría del valor trabajo o la teoría del trabajo valor?

FH.: Definitivamente sí. Aunque, desde luego, hay que reformular la propia teoría del trabajo valor, o del valor trabajo, lo que ya expresé antes, pues estimo que cuando se parte de un enfoque reproductivo se desemboca necesariamente en una teoría del valor trabajo, de la división del trabajo y del excedente. Todo es para mí dual y, después, el problema de la mediación es un problema político. Es como el Yin y el Yang de los chinos; ni el Yang ni el Yin existen con independencia de esa relación entre ambos. Por supuesto, es igualmente un aspecto central de la dialéctica.

HM.: Marx decía que uno de sus dos principales aportes a la ciencia económica, era el descubrimiento del carácter dual del trabajo. ¿Precisamente se relaciona eso con el dualismo de que estabas hablando?

FH.: En efecto, la reelaboración que propongo se puede hacer a partir de la teoría marxiana del doble carácter del trabajo, la cual lastimosamente no ha sido continuada, y el propio Marx en ocasiones se aparta de ella. Esto es, la dualidad trabajo abstracto trabajo concreto, valor y valor de uso. La parte de este carácter dual del trabajo (y de todos los fenómenos de la economía capitalista) que menos se ha desarrollado, es especialmente la relativa al valor de uso.

HM.: Estoy muy de acuerdo con este comentario, pero recordemos que Marx no editó los tomos dos y tres de *El capital*, mientras que en el tomo uno sí se aprecia muy bien este método a partir del carácter dual del trabajo.

FH.: Sí, eso es cierto. Y pocas veces nos ponemos a pensar en ello. Pues si todos los fenómenos de la economía capitalista están marcados por esta dualidad, entonces tenemos por delante una tarea monumental, aunque muy prometedora, en la que me gustaría trabajar si encontrase el tiempo para ello. Me atrevo a resumirlo en estos términos: el aspecto más valioso de la metodología económica de Marx fue abandonado muy tempranamente por la misma ortodoxia marxista, de ahí que no resulte extraño la pobre creatividad intelectual de esta ortodoxia. Es tarea del pensamiento crítico recuperar esta visión dual que impregna todos los fenómenos de la economía capitalista.