

Percepciones y marcos categoriales de lo político

*Entrevista de Germán Gutiérrez*¹

GG.: Franz, quiero iniciar esta entrevista preguntando un poco sobre tu vida en relación con la política y también por la importancia de lo político en tu trabajo intelectual.

FH.: Nunca he sido un personaje político. No he participado en política; si a veces he sido militante de un partido, no lo he hecho con la perspectiva de hacer trabajo de partido. Nunca ha sido ésa mi perspectiva. Pero otra cosa es que creo que no se puede hacer trabajo intelectual sin meterse, y profundamente, en lo político. Uno está en lo político y si no lo asume, el trabajo intelectual sufre, es menos capaz de entender la realidad y tampoco puede comunicar posiciones de manera adecuada. La dimensión política es una dimensión de cualquier trabajo, por lo menos en ciencias sociales, filosofía o teología. En lo social no creo que haya trabajo intelectual fértil si no es a la vez político; es un trabajo político. La política no es sólo organizar partidos o ser parte de un comité ejecutivo. En ese sentido, amplio, mi trabajo es político.

GG.: Político mas no partidista.

¹ 8 de octubre de 2000.

FH.: Partidista en sentido estrecho nunca puede serlo. Un pensamiento no puede llegar a optar por un partido.

GG.: ¿En qué sentido comprenderías el concepto de intelectual orgánico?

FH.: Yo, como intelectual, me puedo vincular a un partido y apoyar sus posiciones porque las encuentro cercanas. Sin embargo no hay una relación deductiva. No puedo vincularme a cualquier grupo político, sino a determinados grupos políticos. No obstante la relación no es analítica. Es una opción que no puede reducirse a un argumento unívoco. La opción ahí es amplia. Eso no significa que al pensar lo político uno sea independiente en el sentido que derecha o izquierda dé lo mismo. De ninguna manera. Pero independiente sí en cuanto a opciones partidistas concretas, aunque uno esté en un partido político. Eso hace tan difícil que uno, en cuanto intelectual, asuma la ejecución de la política.

GG.: Siempre aparece ahí un conflicto.

FH.: Surge un conflicto ya que si no mantengo la posición crítica al partido con el cual trabajo, pierdo mi capacidad intelectual. Por este motivo, mi relación con partidos políticos siempre ha sido más bien marginal. A pesar de que estuve cerca de la democracia cristiana cuando era joven, y después cerca de la Unidad Popular, en Chile, donde milité en uno de sus partidos. Más tarde me sentí muy cercano al movimiento sandinista de Nicaragua y apoyé asimismo otros movimientos. Pero una identificación total nunca la he tenido, y no se puede; y eso por lo específico del trabajo intelectual.

GG.: Organicidad del intelectual, entonces, en un sentido más amplio.

FH.: Más amplio. No es asumir la posición del comité central. Pienso que aunque en muchos partidos —no solamente de la izquierda, también de la derecha— se aduce que el intelectual tiene que someterse a la disciplina del partido, no creo que se pueda. La intelectualidad tiene su propia lógica.

GG.: Y aun posicionado desde una perspectiva de clase o de opción por el pobre, aun así aparece ese ámbito de criticidad hacia la propia clase y los movimientos populares.

FH.: Sí, así tiene que ser. Por eso considero que no puede haber centros de investigación de partidos. Cercanos sí, sin embargo

tienen que tener autonomía, incluso cierta autonomía financiera. Si no la tienen, no pueden ser una voz de interlocución. Y creo que los partidos políticos, en el sentido de ejecución de la política, necesitan interlocución y una interlocución que tenga autonomía frente a ellos. Esto fue claro en la constitución del DEI. No hemos tenido nunca identificación con algún grupo político, pese a que, por ejemplo, trabajamos mucho con los sandinistas, aunque nunca en posición de identificación. Grupos afines no sandinistas tenían también siempre la casa abierta. Y esto, cuando la izquierda está dividida, es un problema; no obstante siempre hemos insistido en que no somos plataforma de ningún partido, sino que somos plataforma de una opción crítica frente a la sociedad, lo que no se identifica nunca con un programa de partido. Y normalmente los partidos lo han aceptado. No recuerdo ni un caso en que eso llevara a un conflicto. En el fondo, existe conciencia de que eso debe ser así.

GG.: Franz, y en cuanto a la criticidad del trabajo intelectual. En América Latina hay una generación muy crítica en la intelectualidad de los años sesenta y setenta, y luego se ve un quiebre de esa generación hasta el punto de que para muchos analistas esa función crítica del intelectual está hoy muy cuestionada y las opiniones divididas.

FH.: Primero. Una posición crítica es un modo de hablar que no trasmite muy bien lo que se quiere decir. Criticar no es algo necesariamente crítico. Hay críticas irrelevantes o hay críticas que se hacen nada más para criticar. La crítica es una postura objetiva, presentada frente a la sociedad y frente a grupos políticos y sus estrategias. Es una posición que la expresamos hoy por referencia objetiva a Bien Común. La crítica necesita una referencia racional que la propia crítica tiene que elaborar, no es algo que se dé como si tuviéramos valores eternos por aplicar. En el curso del análisis de lo que ocurre elaboras referencias que permiten la crítica, las cuales son racionalmente pensadas y que en la actualidad son planteadas como Bien Común o interés de todos. Quizá interés de todos lo expresaría mejor, aunque como eso se mezcla con las ideas liberales del interés general, se dice mejor Bien Común. En los años sesenta era el interés de todos, o inclusive interés del proletariado en el movimiento marxista. Sin embargo, interés del proletariado nunca se entendió como interés particular de los proletarios, sino como la representación de un interés común pensado desde la situación del proletariado como grupo marginado o explotado. Pero siempre con el interés de todos en la base. Y creo que posición crítica es en este sentido donde tiene significado, es pensar en y desde un interés de todos, frente al tratamiento de una sociedad constituida y comprendida a partir de intereses particulares. Interés de todos

es entonces una referencia objetiva de la crítica, y ahí el pensamiento crítico tiene su fuente de sentido.

GG.: Pero siempre ese interés de todos formulado como pretensión.

FH.: Sí, siempre está en discusión lo que es interés de todos, pese a que presupone una cosa que muchas veces el pensamiento liberal niega: que la persecución de intereses particulares no realiza el interés de todos. El pensamiento liberal es más bien: si eso ocurre en el mercado, el interés de todos está a salvo. Y eso es falso. En cuanto constato que es falso, aparece la posición crítica. Y ésta es una posición bien definida y bien racional, que es una negativa a la tesis liberal según la cual existe una conexión automática entre intereses particulares e interés general. Es una respuesta a Adam Smith: es falso lo que dicen los liberales.

GG.: Pero igual se puede aplicar a la posición según la cual el interés del proletariado representa el interés general.

FH.: Sí. Creo que no es muy feliz buscarlo a partir del interés del proletariado, menos hoy, cuando el proletariado es una minoría inclusive en los países industrializados. No puedes ubicar hoy el interés de todos a partir del interés del proletariado. No puedes. Ése es todo un problema del desarrollo. Aunque quizá dejarlo ahí: la posición crítica aparece en la actualidad como respuesta a la tesis liberal de acuerdo con la cual los intereses particulares tienen una conexión directa, incluso automática, con el interés de todos. Por tanto el interés de todos, que es interés de cada uno, se enfrenta a los resultados que tiene la simple representación de intereses particulares. La sociedad no se puede constituir con base en la persecución de intereses particulares. Y ésta es la posición crítica. En consecuencia, no se trata nada más de criticar, sino de darse cuenta que entre interés particular e interés de todos existe un hiato que tiene que ser mediado, que tiene que haber puentes, y que esos puentes hay que introducirlos. Entonces, dentro de un pensamiento crítico concebido así puede haber muchas corrientes. Inclusive, hasta cierto grado, aparecen en el propio pensamiento liberal, cuando muchos liberales —aunque seguro hoy una minoría de ellos— llegan a este resultado: no es cierto que la mano invisible realiza el bien de todos. Surge entonces la necesidad de guiar los intereses particulares de modo tal que se encuadren en el interés de todos. Y aquí aparece otro elemento de esta postura crítica: esta relación es conflictiva, no en el sentido que no tenga solución, sino en el sentido de que es un conflicto por solucionar y que no existen soluciones a priori.

GG.: Y esto constituye el espacio de lo político.

FH.: Y ése es el espacio político. Hoy la negación de lo político proviene casi siempre de esta magia de los intereses particulares que se identifican con el interés de todos. Y el desastre que se está produciendo se origina en esta identificación ciega de los intereses particulares con el interés general. Esos intereses, es obvio, no perciben subjetivamente, ni realizan intencionalmente, el interés general; pero tampoco lo aseguran de forma indirecta. Aquí existe una relación problemática y conflictiva. Una relación que tiene que percatarse de que la persecución de los intereses particulares, hasta cierto grado, es necesaria por el interés de todos —no es algo por eliminar—, si bien entre unos y otro se da una relación conflictiva por mediatizar, que subsiste en la base.

GG.: Y aquí no hay automatismo alguno.

FH.: Aquí no hay automatismos. La ideología del automatismo es una ideología fatal.

GG.: Pensando en los intereses particulares en términos no de individuos sino de grupos sociales, aparece de nuevo la misma problemática.

FH.: Es claro. Un pensamiento crítico no puede apoyar indiscriminadamente a grupos que se enfrentan también a otros intereses particulares o grupales. Por eso no puedes, como intelectual, identificarte con grupos. Eso es un problema. Tienes, por ejemplo, hasta cierto grado simpatía hacia una huelga. Pero también guardas una distancia crítica frente a ella, para ver si es parte de un interés de todos o simplemente un interés de grupo. Y cuando es esto último, tienes que sacar la misma conclusión. La persecución del interés de grupo no coincide necesariamente con un interés de todos.

GG.: Pero ahora el problema se complica por otro lado. ¿Es posible realmente en una sociedad tan conflictiva y polarizada, construir una política a partir de un interés de todos que la propia estructura social niega? Cuando uno dice hoy interés de todos o Bien Común, aparece una objeción que a primera vista parece legítima: que es utópico o ingenuo pensar en una sociedad como ésta, o en que, por ejemplo, los grupos de poder accedan a un horizonte de interés general o Bien Común. Entonces surge una tensión o conflicto entre lucha de clases e interés general o, mejor, interés de todos. ¿Cómo hablar de una perspectiva de interés de todos sin renunciar a esa dimensión de lucha de clases que no ha

desaparecido, y en un contexto en que se polarizan cada vez más las clases sociales?

FH.: Cuando insisto en este conflicto entre interés de todos e interés particular, afirmo que la lucha de clases se origina a partir de este conflicto. Pero también que ésta se puede desvirtuar transformándose en la defensa de intereses particulares de grupos. Siempre se parte de intereses particulares, sin embargo el que la defensa de intereses particulares sea de interés de todos, sigue siendo un criterio. Creo que aquí en Costa Rica, con el intento de privatización del Instituto Costarricense de Electricidad (ICE), se dio una rebelión. Ahí hubo un gran elemento de defensa del interés de todos. No era un movimiento de defensa de intereses particulares, aun cuando partió de intereses particulares —la gente quiere un abastecimiento eléctrico barato, eso es obvio—. Esta base de apoyo tiene que tenerla. Pero la sensación era que se trataba de un interés de todos. Eso fue lo magnífico de este movimiento, y considero que hay que insistir en esto.

Claro está, el interés de todos no es el interés que todos sienten que es el suyo. Es algo diferente. Es una idea regulativa. Por ejemplo, toma las tarifas del ICE. Los que gastan muy poca electricidad tienen una tarifa por kilovatios mucho más baja que los que gastan mucha. Tienes entonces una transferencia de costos que se refleja después en transferencia de ingresos. ¿Es eso del interés de todos? Hay, por un lado, un interés particular de los que gastan poco. Sin embargo, estoy convencido que es del interés de todos que eso sea así, aunque haya grupos que lo nieguen.

GG.: Un interés de todos que no es la sumatoria de todos los intereses particulares.

FH.: No, jamás. Pero esto es ahora un problema de discusión, de convencimiento, de hacer claro que una determinada seguridad de los que tienen poco, es del interés de los que tienen más. Por eso Bien Común. Y por eso la solidaridad que surgió en este conflicto del ICE es sobre la base de esta reflexión. Porque resulta llamativo que muchos de los que pagan más estaban con el movimiento, aunque lo hacían diciendo que es también su interés que el problema sea tratado así, como interés de todos. Y eso hay que recuperarlo. Los neoliberales dirán que los que pagan una tarifa por debajo de los costos, son privilegiados. No obstante ésa es su ceguera de pensar en intereses particulares y nunca ir más allá de ese horizonte. Entonces a los que pagan poco los transforman en privilegiados. Pero no lo son. Es del interés de todos que sea así. Inclusive del interés de los que pagan más. Si bien esto es ahora un interés mediatizado, no expresable en términos de interés particular.

GG.: Y de la misma manera, el Bien Común no pasa tampoco por la convicción de todos de que ése sea el Bien Común.

FH.: Eso significa que siempre hay un espacio gris en la determinación, sin embargo esto no niega que necesitas eso como una referencia racional de la discusión. De ahí la diferencia de los grupos políticos. El grupo político no puede reivindicar saber qué es el interés común, el Bien Común. Surge aquí un conflicto que hay que llevar al campo de la discusión de lo ideológico, de lo cultural, y al final, lo que se puede decir es lo que convence a la gente, eso es claro, aunque necesita una referencia racional. Y eso es a mi entender el interés de todos, que aparece mucho como Bien Común, el cual creo que no es expresable, para la comprensión actual, como interés de clase. Aun cuando considero que, en buena parte, el interés de clase de la tradición marxista expresaba esto. Decía que el interés de clase del proletariado era del interés de todos, y por lo tanto que era inclusive del interés del capitalista que hubiera sociedad socialista. No como interés particular, pero sí como parte del interés de todos. Ésa fue una fuerte convicción del movimiento obrero del siglo XIX, que luchaba no sólo para sí mismo, sino también por el interés de la clase opresora.

GG.: Aunque ahí, al interior de dicho movimiento, aparecieran ideas como la de dictadura de clase.

FH.: Sí, es como darle vuelta a la tortilla. Que la tortilla se vuelva, y los pobres coman pan y los ricos... Ésa es una canción que nunca me gustó. Pero aunque hubiera eso, no creo que fuera el hilo conductor. No se trataba de que la tortilla se volviera, sino de que fuera común; por lo menos en el humanismo del interés de clase que actualmente no se puede expresar con estas palabras.

GG.: Que este ideario del Bien Común como idea regulativa de lo político sea pensado en términos de la práctica, nos conduce al tema de la democracia.

FH.: Sí. Se ha dicho que en América Latina nadie puede dormir. Unos porque tienen hambre, y los otros porque sienten miedo de los que tienen hambre. Es decir, las dos partes están completamente insatisfechas y la situación no se puede solucionar siguiendo los intereses particulares. ¿Cómo solucionarla? Pues que los unos no tengan hambre para que los otros puedan dormir. Ahí tienes un concepto de Bien Común. Creo que una política sensata necesita esto como su base. Pero ello es incompatible con lo que hoy se tiene como política. La política, aun la democrática, es pura imposición de burocracias privadas y públicas sobre la gente.

Y se hace todo lo posible para que la gente pierda la confianza en la política, de manera que ni se atreva siquiera a pensar otra política posible. Así la política niega su propia función, y de esta forma todo desemboca en el conflicto. Un conflicto que en la actualidad no es grande ni polarizado, pero que está generalizado en todas partes. En efecto, es un conflicto que atañe a las migraciones, el crimen, la violencia irracional y sobre todo a la destrucción que vivimos de las relaciones sociales.

GG.: En qué sentido un conflicto no tan polarizado.

FH.: En que efectivamente no se polariza. Es un conflicto múltiple, fragmentado.

GG.: Pero en cada una de sus facetas bastante polarizado.

FH.: Claro que sí. Cada caso es sumamente polarizado, no obstante se trata de una polarización fragmentada que es tratada en términos criminales, pero sobre todo fragmentada. Y esta fragmentación hace que sea poco eficaz. No logra penetrar la propia política y crea una situación en la que las mayorías son la minoría. O mejor, en que la mayoría son las minorías. La mayoría está en conflicto, aunque cada uno en un conflicto fragmentado, y por tanto el sistema trata todo el tiempo con minorías. No trata nunca con la mayoría, por más que esa mayoría está en conflicto. Porque la mayoría del mundo se compone ahora de minorías (del campo, de la ciudad, de la naturaleza, de los migrantes, religiosos, etc.). Y estas minorías son la mayoría de la población. Por consiguiente, en cuanto la política se orienta por pura imposición, trata a las mayorías en términos de minorías y entonces la apariencia resultante es que quienes molestan son minorías radicales.

GG.: Cualquiera diría que en este punto el diagnóstico post-moderno es acertado.

FH.: Bueno, cuando hace descripción muchas veces es acertado. A menudo también las teorías conservadoras elaboran descripciones que en cuanto tales son muy acertadas, sólo que no enfrentan los problemas que describen, sino que se someten y se ponen adentro y no enfrentan.

GG.: Y eso asimismo les impide ver que no todas las minorías son igualmente minoritarias.

FH.: Claro, que hay una minoría que se convierte en mayoría justo por tratar a las mayorías en términos de minorías. Y eso queda fuera de su análisis.

GG.: Minoría que en buena medida define las reglas de lo político.

FH.: Claro.

GG.: Franz, a lo largo de tu trabajo se nota una dimensión crítica que va más allá de una crítica al capitalismo, una crítica que se extiende a la modernidad occidental y todavía más allá, a la sociedad occidental. A nivel de lo político, ¿qué matrices de lo político encuentras en la sociedad occidental? ¿Consideras relevante alguna diferencia entre las matrices de lo político en la sociedad occidental y en la modernidad occidental?

FH.: Para mí lo básico ha sido darme cuenta que las ideologías dominantes en la antigua Unión Soviética no eran como se decía, ideologías orientales, sino que eran absolutamente modernas. La ideología soviética es modernísima, corresponde a la modernidad y es pensada desde la modernidad. Mientras Marx presenta elementos críticos frente a la modernidad, la ideología soviética es un total sometimiento a ésta. La soviética era, en este sentido, una sociedad moderna. Esto significa que hoy no se puede hacer una crítica simplemente anticapitalista. La crítica anticapitalista que se hacía en la Unión Soviética era muy buena. Y la crítica a la Unión Soviética que se hacía en Occidente, también era muy buena. Ambas sin embargo tenían un límite absoluto: siempre culparon al otro y nunca se vieron a sí mismas. Este es el problema fatal del anticomunismo. Muchas veces quizá posea argumentos muy ciertos, pero nunca se los aplica a sí mismo y por ende no se percata que está inmerso en el mismo problema.

Analiqué el libro de Kolakowski, *El hombre sin alternativas*. En cuanto a la ideología soviética, me pareció muy acertado. Kolakowski, sin embargo, no tomó en cuenta que Occidente tiene una sociedad sin alternativas del mismo tipo, la cual argumenta con argumentos casi iguales. Cuando viajé a Inglaterra, jamás volví a escribir sobre el problema del hombre sin alternativas. ¿Qué pasó? Eso es reducir el análisis a simple ideología. Un análisis muy bueno, pero incapaz de ser transformado en el sentido de detectar un problema de la sociedad occidental. Del análisis se seguía también un problema de la sociedad occidental y no sólo del stalinismo. Aquí el anticomunismo desemboca realmente en una maldición. Hace posible una extrema modernidad al proyectar toda la crítica hacia el comunismo, negando la crítica frente a su propia sociedad. Ya no discute a sí mismo. Siempre se dijo que la sociedad soviética era una sociedad de clases, no obstante la sociedad occidental no se concebía como clasista.

Al revés, pasó algo muy parecido. El pensamiento soviético tenía también estas ideas absurdas y afirmaba lo mismo al contrario: que había clases y lucha de clases en la sociedad burguesa, pero que en la sociedad socialista no había clases. Así, cuando Dillas escribió su libro *La nueva clase*, dirigido al régimen de Tito, fue condenado. Sin embargo, quien en el occidente burgués escribiera un libro del tipo de *La nueva clase* también era marginado, pues desde el punto de vista predominante siempre la otra era una sociedad de clases pero no la propia. Y esto era ridículo, ya que ambas eran sociedades de clases con diferentes especificaciones.

Pasé entonces al análisis de la sociedad moderna en sus diferentes formas, y en 1970 formulé la crítica del Occidente en el libro *Ideologías del desarrollo*, donde afirmo que ya no se puede hablar del modo de producción capitalista o socialista, sino del modo de producción moderno que aparece en estos modos de producción específicos. Esto no obstante era inaguantable, puesto que siempre se quiere un esquema en blanco y negro. Gulag había en la Unión Soviética. En cambio, no se analizó el trabajo forzado en Occidente, en la sociedad burguesa. Trescientos años de trabajos forzados en Estados Unidos, no fue analizado como un problema de la modernidad. Se lo proyectó en los otros, y en consecuencia temas como los trabajos forzados, la sociedad de clases, los hombres sin alternativas, todos estos elementos no aparecían cuando se analizaba nuestra llamada sociedad libre. ¿Cómo hacer sólo crítica del capitalismo, o crítica sólo del socialismo? Hay que hacer crítica de la sociedad occidental.

GG.: ¿Qué otros elementos señalarías como propios de esta concepción moderna de lo político? Porque llama la atención la naturalidad con que autores como Weber y Locke, tan importantes para la modernidad, definen lo político como dirección de una asociación (el Estado), definida por el monopolio legítimo de la violencia física; o como el derecho de establecer la pena capital y emplear la fuerza para aplicarla. Aquí hay un concepto de lo político como gestión legítima de la violencia. Lo ven como algo obvio. ¿Es esta concepción de lo político algo propio de la modernidad, es algo propio de toda política occidental, o es algo propio de toda política?

FH.: Creo que es una consecuencia de esta identificación del interés particular con el interés general. Cuando eso ocurre, la política tiene que imponer los mecanismos del interés particular y en el fondo termina siendo técnica. En la visión liberal no hay pensamiento político, pues lo político es técnico, es imponer las reglas del mercado. Ésa es la única posición legítima, y de ahí se deriva que el monopolio de la violencia sea propio de la política y

del Estado. Éste legitima el monopolio de la violencia porque persigue el interés general, y el interés general reside en las leyes del mercado. Pienso que los soviéticos tenían su propia versión de esto. Pero si es así, entonces ya no puedes definir lo político, en vista de que lo político ya no tiene conflicto. Todo conflicto es algo ilegítimo. Y si no hay un conflicto legítimo frente a la sociedad, no puede haber resistencias legítimas y, en consecuencia, la violencia es monopolio de una parte y no hay política. La posición es homogénea.

GG.: O definen un espacio legítimo y un espacio ilegítimo de los conflictos.

FH.: Sí, aunque el espacio legítimo entonces es el espacio de los intereses particulares. Hay conflictos legítimos en tanto que son conflictos de intereses particulares. Pero no por interés de todos. Luego, si se acepta un conflicto sindical, tiene que estar circunscrito a la empresa y no debe tener perspectivas políticas. La huelga política es pecado mortal. Con esto se reduce el ámbito de los conflictos políticos, y después no hay estos conflictos. Toma el caso de Costa Rica, donde a menudo hay huelgas. A pesar de que existe el derecho de huelga, no recuerdo una sola huelga que haya sido declarada legal. Todas ellas son declaradas ilegales. Por alguna razón. Aun cuando en la Constitución se reconozca ese derecho. Estos conflictos aparecen en vinculación con un interés de todos, sin embargo se reprime esta vinculación porque aceptarla transformaría la huelga en huelga política. En tanto se considera que el interés de todos ya está logrado en el orden institucional, se considera que los problemas políticos se solucionan por la vía del parlamento. De esta forma, el espacio para conflictos por intereses particulares se estrecha muchísimo y, finalmente, no queda ninguno, excepto el conflicto de competencia de las empresas por el mercado.

GG.: O incluso algunos conflictos sociales y políticos, pero circunscritos a un marco de sistema.

FH.: Sí, siempre con esa condición. Pero que haya un Bien Común, un interés de todos como razón de un conflicto, eso no se acepta. Por esta magia de la identificación de intereses particulares con interés general.

GG.: Y también por la identificación de ese orden institucional con el interés general. Entonces, siempre tienen que ser conflictos en el marco de la ley. Ahora bien, ¿es posible una sociedad o un sistema social y político que se posicione de manera distinta frente a ese conflicto que ya no es interior sino que cuestione el propio

sistema? Sería ése, en última instancia, el punto donde se mide la apertura de un sistema al interés general y su capacidad reflexiva.

FH.: Sí, y esa exigencia es realmente una exigencia autodestructiva. El sistema tiene que ser reflexivo, porque el conflicto no es para abolir el sistema sino para hacerlo penetrar y aceptar que los conflictos legítimos rebasan la ley. No se puede tratar los conflictos legítimos con el término de cumplimiento de la ley. La ley no tiene este significado de perfección. Considero que la sociedad tiene que aceptar eso, aunque no lo va a aceptar con facilidad. La ley no es el marco de legitimidad del comportamiento, y no puede serlo. En nuestra magia del Estado de derecho no cabe eso. En la realidad tendría que haber.

GG.: Por más que el Estado tenga consagrado el derecho de rebelión.

FH.: Sí, sin embargo cuando hay una rebelión concreta siempre es ilegal. Y necesariamente es ilegal. Las rebeliones son ilegales. No pueden ser legales. Si tengo el derecho de rebelión, tengo que aceptar que la ilegalidad puede ser legítima. Y eso si tomas a Max Weber, quien dice que la modernidad es legitimidad por legalidad. Ahí se acabó el Bien Común, se acabó el interés de todos, se acabó la legitimidad del conflicto.

GG.: De este conflicto específico que pone en riesgo el propio orden del sistema.

FH.: Claro. Hay conflictos dentro de la legalidad. Eso es lo que se llama competencia. La competencia es una esfera de conflicto, si bien en el marco de la legalidad.

GG.: Franz, del mundo actual que vivimos, ¿te atreverías a pensar escenarios de lo político para un futuro próximo?

FH.: De una cosa estoy convencido. No sé si en la próxima década, pero sí en las próximas décadas, va a surgir una nueva imaginación del Bien Común. Se hace absolutamente necesario. Surgirá en vista de que creo que la humanidad al fin se define por los caminos reales. Este sistema no va a poder seguir. Tendrá una crisis de legitimidad muy profunda. La crisis de la legitimidad de la legalidad. Y eso vendrá. A pesar de que hablo mucho del peligro del suicidio colectivo de la humanidad, no pienso que la humanidad lo acepte. Y al no aceptarlo tiene que ocurrir esta crisis de legitimidad, que es la crisis de legitimidad de la sociedad occidental.

GG.: Lo que significa transformaciones en lo político. Porque en otros lugares has hablado de la necesidad de una conversión en el poder.

FH.: Sí, eso es la conversión del poder. El cual tiene que aceptar que la legalidad no constituye la legitimidad. Que el mercado no es el marco de la legitimidad de la acción humana. Lo que es lo mismo en otras palabras.

GG.: ¿Conversión del poder en el sentido de un cambio en el concepto y praxis de lo político o conversión de los que detentan el poder?

FH.: No, no de convertir a los que detentan el poder. Claro que implica que también los que detenten el poder piensen de manera diferente. En el sentido de aceptar de parte del poder el conflicto con su dimensión extralegal, así como las medidas sociales fuera de la legalidad del mercado. Por ejemplo, la discusión sobre las privatizaciones, la política económica, la política ambiental, que conducen a aceptar que el mercado tiene que ser intervenido por muchos lados para que pueda cumplir sus funciones. El mercado deja de cumplir sus funciones cuando no es intervenido. Destruye. Y vivimos esas destrucciones. Y la aceptación es para mí la conversión del poder. No es que ya no haya conflicto. Es aceptar que el conflicto tiene una raíz de legitimidad. Cada conflicto no es necesariamente legítimo. Eso ya lo hemos discutido. Considero que un conflicto hay que verlo siempre desde la perspectiva de todos, del Bien Común. Pero que existe una raíz de legitimidad del conflicto y que éste no puede ser tratado en términos de legalidad, para mí es evidente. No puede ser. Hay que aceptar que el conflicto es legítimo en cuanto posibilidad. Reconocer la posibilidad de la legitimidad de los conflictos, y no negarla a priori.

GG.: Esa necesidad de intevenir el mercado de muchas maneras nos conduce a dos grandes temas, por lo menos. Al tema del Estado y al de la sociedad civil. En relación con el Estado, vivimos un tiempo en que se habla por todo lado de su anacronismo...

FH.: El globalismo no ha hecho nada para disolver ningún Estado. Lo que ha hecho es transformar el Estado tendencialmente en un apéndice del orden globalizado, de la estrategia de globalización. No obstante, jamás busca su abolición. Lo que buscan los globalizadores es transformar el Estado en un Estado sometido a sus estructuras, nunca cuestionarlo. Ellos necesitan el Estado por todos lados. Además, la estrategia de globalización se basa en una política de los Estados. Y sin Estados represivos sumamente fuertes

no podría funcionar la estrategia de globalización. Ésta es una estrategia impuesta. Es una estrategia de poder, y necesita poder político para imponerse. Los globalizadores no piensan siquiera cuestionar el Estado. Eso es ideología. Son esos sueños de la razón que producen monstruos. No es nunca cierto. Por eso tienes proyectos como el AMI, donde el Estado es un simple órgano del poder de las transnacionales. Pero como órgano de poder es absolutamente imprescindible. Pueden en vez de un Estado pequeño hacer una integración. Sin embargo el Estado es la última instancia de su poder. Es obvio que el monopolio de la violencia, de las armas, es su última instancia del poder. Y el monopolio de las armas no lo pueden tomar las multinacionales. Necesitan una instancia que ejerza ese monopolio. Disolver el Estado de bienestar, eso sí. Pero jamás el Estado. Aunque la ideología de la disolución del Estado les resulta muy útil. Hacen pensar a la gente que el Estado ha dejado de ser. En consecuencia, que ya no reclamen al Estado. Pero multinacionales sin Estado no pueden ni existir. Eso es mito, puro mito. Y este espacio que se le dio al capital multinacional, sobre todo en los años ochenta, lo generó por la fuerza el Estado de EE. UU. que lo impuso en América Latina. Todo se impuso: Estados al servicio de una estrategia de acumulación de capital.

De modo que jamás van a debilitar el Estado en tanto es el portador de las armas. Nunca. Pues la propia estrategia se iría abajo. No obstante siempre hay ideologías que dicen lo contrario de lo que sucede. Fíjate que los grandes movimientos en los cuales el Estado toma el poder absoluto son antiestatistas. El stalinismo era antiestatista, el fascismo era antiestatista y la globalización es antiestatista. Crean los Estados más feroces, los Estados más absolutos. La ideología antiestatista es un mito que sirve para promover Estados ciegos, inoperantes, aunque sí muy operantes para los que necesitan el Estado para basar su estrategia de poder. Y la ideología antiestatista de la globalización es de gran utilidad a las empresas multinacionales para lograr Estados en su línea. Sin embargo, lo del antiestatismo jamás es en serio. El antiestatismo es una ideología de Estados absolutos.

GG.: Pero, al mismo tiempo, hay un socavamiento de los Estados nacionales desde abajo.

FH.: En cuanto el Estado ya no tiene funciones frente a su población, aparecen entonces los separatismos, los localismos, etc. Es la otra cara de lo mismo.

GG.: Para la agenda de los movimientos populares, es hoy fundamental una propuesta alternativa de Estado.

FH.: Sí, pienso que los movimientos populares no pueden tomar el poder. Un movimiento popular que toma el poder deja de ser popular. No obstante sí necesita un poder afín. Por consiguiente sigue siendo importante para el movimiento popular luchar por una formación de Estado afín a sus metas, aunque sin identificación. Y ése va a ser el problema en el futuro. Aun cuando promueva un Estado afín, que no se identifique con él.

GG.: ¿Por qué ese rechazo tan radical a que un movimiento popular se tome el poder?

FH.: Si el movimiento popular no se mantiene autónomo frente al poder, creo que el poder no tiene criterio. Es lo que pasó con las sociedades socialistas en muchas partes. El poder no tiene más criterio. Surgen entonces otros mitos, de estrategias de acumulación a las cuales todo se tiene que someter, etc. Estimo que un criterio de la realidad, en cuanto realidad viva, es la reacción de la gente. ¿Cómo alguien que está en una Casa Blanca sabe qué pasa con la gente? A partir de la resistencia y no a partir de encuestas de opinión. Para eso tiene que percibir por dónde va la cosa. Y si no existe esa autonomía, no se percibe ya más la realidad. Eso fue lo fatal del socialismo soviético. No percibió más la realidad porque había logrado reprimir las resistencias. En consecuencia, no pudo continuar.

GG.: Viene surgiendo en América Latina un proceso político que levanta un ideario de sociedad civil, incorpora ideales de ciudadanía, etc. ¿Crees que en términos de lo que has definido como central, que es la intervención del mercado, es suficiente con el Estado, o es necesario pensar en una política ya no sólo en la polaridad de Estado-mercado sino en un esquema tipo: Estado-mercado-sociedad civil?

FH.: Entiendo la sociedad civil en el sentido de movimiento popular y no en el sentido de lo no-estatal. Este sentido de sociedad civil del siglo XIX, en el cual todo lo no estatal es civil, llevaría a pensar entonces que todo el movimiento de la estrategia de globalización son levantamientos de la sociedad civil en contra del Estado. Las burocracias privadas toman el poder y se llaman sociedad civil. No tiene sentido. Por eso la sociedad civil a partir del movimiento popular. Y una sociedad civil capaz de moverse e incidir, necesita un Estado afín. Que no significa que el Estado ahora se puede desentender de los problemas para que la sociedad civil los asuma. Ella no puede asumir gran cosa. La sociedad civil puede hacer cosas puntuales que pueden ser proyectos piloto, pero que si no son asumidos por el Estado, se quedan ahí no más. Y

sociedades que tienen realmente una sociedad civil vigorosa, tienen Estados vigorosos. No es que cuanto más sociedad civil menos Estado, de modo que el Estado se coloca al servicio de la globalización y la sociedad civil hace lo otro. Eso es absurdo. El concepto de sociedad civil ayuda mucho a hacer estas interpretaciones. Sin embargo, para que la sociedad civil sea efectiva necesita un Estado vigoroso, no en el sentido de represivo sino de respuestas, de asumir proyectos impulsados desde la sociedad civil. Y el Estado tiene que asumirlos. Luego, necesitamos también un Estado que intervenga el mercado para tener sociedad civil. Una sociedad civil vigorosa exige un Estado vigoroso. Porque es una relación de exigencia y respuesta, y no un Estado que se desentiende de lo que hace la sociedad civil. Y la sociedad civil, ¿con qué opera? Por eso la expresión sociedad civil es un poco infeliz, no obstante se impone y hay que trabajar con ella.

GG.: En América Latina, en los últimos quince a veinte años, ha surgido un pensamiento de sociedad civil pero no identificada con el mercado, ni relacionada solo en polaridad con el Estado, sino como una instancia de vida humana enfrentada a los poderes del Estado y del mercado.

FH.: Sí, y es que en cuanto el Estado se desentiende de sus funciones amplias y se retira a ser un Estado al servicio de una estrategia de acumulación de capital, la sociedad civil no puede hacer otra cosa, y es legítimo que lo haga. Aunque su aspiración tiene que ser otra. Un Estado que retome sus funciones de desarrollo económico, de desarrollo social, de la educación. Se necesita presionar. El Estado tiene que retomar eso, y da lo mismo que sea un Estado nacional o supranacional o regional. Sin embargo se requiere una referencia que actúe y no se reduzca, como Estado, a servir a una estrategia de acumulación de capital. Y tenemos que diferenciar lo que se entiende por globalización de parte de los poderes. Eso es una estrategia de acumulación de capital, no es Internet o correo electrónico. Es un pillaje del mundo, algo muy diferente. Las multinacionales no respetan el carácter global del mundo, ni mucho menos. Destruyen globalmente al mundo.

GG.: Cuando dices que el término es un término un poco infeliz, te refieres a la tradición del concepto. ¿No pasa algo parecido con conceptos como ciudadanía y democracia?

FH.: Sí, también hay que ampliar el concepto de ciudadanía. El ciudadano no puede ser únicamente alguien que emite poderes para dictar leyes. Ése es el ciudadano tradicional. El ciudadano es la última instancia para formular las leyes y lo hace por intermedio

de los representantes. No. Que el ciudadano sea un representante del Bien Común. En tal caso la ciudadanía se amplía y adquiere otras características. Parte de la ciudadanía, entonces, es ser foco de resistencia, de manera que aparece en ella otra dimensión. Por lo tanto, también la ciudadanía hay que pensarla en términos diferentes.

GG.: Pero un concepto de ciudadanía relacionado con el Bien Común, sitúa a la ciudadanía más allá de un sistema político.

FH.: Sí, del sistema en cuanto sistema político. No obstante, hay que tomar en cuenta que la dimensión política integra siempre, también, una dimensión institucional y por ende de sistema.

GG.: Igual con el concepto de democracia, una democracia entendida como sistema político institucional, o un concepto de democracia que va mucho más allá...

FH.: Representación del interés de todos. Retomando la rebelión del ICE. Los que la hicieron eran ciudadanos. Si lo tomas así, sin embargo, rompes el concepto de ciudadanía del siglo XVIII. Puesto que ahí el ciudadano vota pero no protesta, ya que él dio la ley. O sea, la resistencia es aplastada en nombre de la ley. Por consiguiente, los que ejercen la resistencia no lo hacen en cuanto ciudadanos. Éste es el mito de que la ley, cuando es democrática, nos hace libres.

GG.: Entonces ahí hay un conflicto en lo político, en el sentido de que las categorías básicas con las que se mueve la política poseen una herencia que origina conflictos y tienen que ser reformuladas constantemente. Frente a ese conflicto de las categorías y el imaginario heredado de lo político, aparece un rechazo a priori de las categorías o puede haber un intento de reformularlas. Con el concepto de democracia, por ejemplo, muchas de las izquierdas de América Latina rechazaron casi a priori una formulación democrática en tanto entendieron la democracia como herencia burguesa. Lo mismo ocurrió con ciudadanía y sociedad civil. Y quizá eso explica algunas de sus limitaciones para enfrentar dimensiones de lo político donde se hacía necesaria una presencia.

FH.: Sí, ahí fueron en parte la contrapartida del liberalismo. Y fíjate, Mannheim lo critica una vez. Él dice: ni en la visión liberal, ni en la visión de la ortodoxia marxista se puede pensar lo político. Porque es técnica. La política, en última instancia, se reduce a la aplicación de una técnica. En el liberalismo, a la aplicación de reglas del mercado, lo cual es un problema técnico. Y en consecuencia el poder para imponer estas reglas. Lo mismo ocurrió en

la ortodoxia marxista: hay que construir una sociedad socialista. Esta sociedad, otra vez, fue formulada por la propiedad: la propiedad pública. Es decir, era lo contrario: en vez de propiedad privada, propiedad pública. Luego, de nuevo la política es técnica. Como no tienen algo que esté en conflicto con estos automatismos o inercias institucionales, no perciben la política. Por consiguiente, estos mitos de que termina la política son reflejo de la incapacidad de entender lo político.

GG.: En otros términos, para la formulación de alternativas políticas populares, uno de los campos de trabajo por desarrollar es la reformulación misma de los conceptos de la política y lo político.

FH.: Sí, ciudadanía, democracia, conflicto, bien común como interés de todos, y eso como algo que se encuentra en una relación conflictiva con la inercia institucional legal del sistema.

GG.: Dentro de este contexto acontece algo con las izquierdas en América Latina. Después de las derrotas sufridas, hay una especie de reconversión en los años noventa, en la que intelectuales y sectores de izquierda se integran al sistema, precisamente en su momento neoliberal.

FH.: Fíjate que para determinada izquierda es muy fácil asumir la ideología neoliberal. Porque existe una izquierda que es sencillamente moderna, por lo tanto tiene los mismos conceptos con otras palabras. Sólo tiene que cambiar de palabras para hacerse neoliberal. Donde, por ejemplo, decía propiedad pública ahora dice propiedad privada y ya, funciona. Pueden decir lo mismo que decían antes. Cambian palabras, y listo. Pero, ésta es una parte de la izquierda. Está la otra parte que no hace eso, que no ha permanecido en la ceguera del simple pensamiento institucional y que necesita reflexionar completamente su relación con la política. Creo que los zapatistas han sido importantísimos, que en efecto empezaron a desarrollar esta otra dimensión de lo político, y por eso me parecen de una importancia simbólica enorme. Al comienzo, los propios zapatistas pensaban en términos de jerarquía, no obstante se dieron cuenta de eso y cambiaron por completo. Estimo que en la experiencia zapatista aparece esta dimensión de lo político, lo cual pienso que tenemos que trabajar mucho. El repensar lo político podrá hacerse a partir de esta experiencia, que considero central.

GG.: En la política latinoamericana, especialmente en las décadas de los sesenta y los setenta, fue central la problemática de la violencia revolucionaria (en Centroamérica también en los años ochenta). Hoy, como parte de este imaginario de la nueva sociedad

de los finales, otro de los finales que se declara es el de las alternativas armadas a partir de los movimientos populares, y eso en el contexto de un sistema mundial violento como pocos. En movimientos cristianos, aparecen igualmente críticas a la teología de la liberación por su condescendencia con movimientos armados. Cómo ubicas esa problemática y cómo entenderla en la actualidad, pues aunque no está en el orden del día a nivel continental, sigue siendo algo que de modo constante ronda discusiones de grupos de base y movimientos críticos. De hecho, el movimiento zapatista es un movimiento armado que surge después de declarado el fin de la lucha armada de carácter popular.

FH.: Cuando se declara el monopolio de la violencia, se declara que la violencia es legítima. No entiendo por qué quienes declaran que la violencia es legítima, rechazan la violencia. Recuerdo una vez que Bush recibió a Mandela. Bush, uno de los presidentes violentos del siglo XX, le exigió a Mandela renunciar a la violencia. ¿Por qué no renunció él primero a la violencia y entonces sí, pedirle a Mandela seguir su ejemplo? Por supuesto, eso ni se le ocurrió. La violencia legítima es declarada por toda nuestra sociedad, pero el problema es la monopolización de la violencia. La violencia es monopolio de unos, y no creo que exista un derecho, digamos natural, al monopolio de la violencia.

Ahora bien, las relaciones humanas están atravesadas por la violencia. Otra cosa es hablar si hoy es posible una resistencia violenta. Pienso que no, sin embargo no es un principio. No acepto ni el pacifismo, ni la no violencia, ni la violencia como principios absolutos. Puede ser la decisión de un movimiento, completamente legítima, si bien como principio es inaceptable en un mundo en el cual la violencia es considerada legítima de parte de todos los poderes. Tenemos que pensar el problema con base en la idea de que las relaciones humanas están atravesadas por la violencia, aunque en ningún caso ella es legítima. Siempre es una catástrofe. Siempre es algo que habría que evitar lo más posible. Y si se acepta que en determinadas situaciones es inevitable, no por eso puedo declararla legítima. La violencia del Estado no es legítima, es inevitable. No obstante, es muy distinto decir que la violencia es inevitable a decir que es legítima. La violencia nunca es legítima, pero en determinados casos es inevitable. Esto vale también para la resistencia. La violencia de la resistencia tampoco es legítima, sin embargo puede ser inevitable.

Actualmente, la violencia del sistema es absoluta. La destrucción que se hizo de Irak y Serbia, demuestra que la violencia del sistema es extrema. Lo que está haciendo en Colombia o hizo en Guatemala es una destrucción tremenda, y todo en nombre de violencias legítimas. Lo que realizó Fujimori es inaudito. Entonces, la conclu-

sión que habría que sacar es que la violencia de la resistencia hoy sólo lleva a una política de tierra arrasada de parte del sistema. Hay que evitarla lo más posible y no pensar que hay el momento que es inevitable, y después la destrucción de todo un país. El sistema destruye países, envenena bosques, tierras y ciudades enteras, en nombre de la violencia legítima. Y cuando es así, uno tiene que darse cuenta que aunque se puede justificar un movimiento violento en términos de situaciones inaguantables, mejor no. El sistema es tan feroz, que frente a él es mejor no recurrir a ese camino. El sistema es tan feroz en su violencia absoluta, que es mejor no hacerlo. Es parecido a lo de la deuda externa. El pago de esta deuda es totalmente ilegítimo, no obstante este sistema tiene un poder tal, que destruye a quien se niegue a pagarla, de manera que es mejor pagar. Hay que percatarse que el sistema es violento como nunca antes y que ninguna violencia es legítima, aun cuando sea inevitable. Considero que de la violencia hay que hablar en términos de inevitabilidad y no de legitimidad. La violencia del sistema no es legítima. La del Estado, tampoco. Pero tenemos que vivir con ella.

GG.: ¿Qué otras experiencias te parece dan luces sobre nuevos modos de pensar lo político?

FH.: En general, la oposición que aparece ahora en contra de la globalización. En Praga, Seattle, Washington. Ella tiene mucho de una característica nueva de lo político. Y ves que la política institucional no sabe cómo comportarse frente a esta oposición. Por un lado la condena, si bien por otro lado se da cuenta que ahí aparece una legitimidad ante la cual no puede reaccionar con pura violencia. Ésta es una nueva manera de lo político que aparece. Igualmente con los movimientos ecologistas, con sus reflexiones. Sin embargo creo que esas reflexiones no están terminadas y hay que seguirlas, darles continuidad. Es algo que se halla en estado de gestación y no algo que estemos inventando. Aunque con algo que se está gestando no puedes saber con certeza lo que es. No obstante puedes anticipar, reflexionar a ver si puedes desarrollar conceptos que sirvan y cosas así.

Dentro de las izquierdas existen asimismo montones de experiencias de este tipo. En los países socialistas, muchas veces derrotadas. Pero no solamente derrotadas. En las décadas de los cincuenta, los sesenta, los setenta, hubo experiencias interesantes, como en la Hungría de los años cincuenta. Sin embargo la burocracia socialista tenía mucha tendencia a reprimir. No percibió, no tuvo la lucidez para darse cuenta que ahí había nuevas legitimidades por aparecer, y considero que por esta razón después no pudo funcionar. Por su parte, en las izquierdas de los países burgueses hay experiencias renovadoras por todo lado. En el conflicto, por ejemplo,

entre partidos obreros y organizaciones obreras, hay una gran experiencia. Ahí la figura clave es Rosa Luxemburgo. Ella es una pensadora del nuevo tipo de política. Su crítica a la revolución rusa fue una crítica formidable y que constituyó realmente otra manera de pensar. Esto lo tienes en Gramsci y en movimientos como el movimiento comunista italiano.

GG.: En otra dimensión de lo político, movimientos como el feminista abren nuevas dimensiones de praxis y reflexión.

FH.: En cierto sentido es una clave. No obstante tiene el problema de no poder movilizar a las mujeres, ya que ellas están en las mismas divisiones de la sociedad entera. Un movimiento de mujeres tiene sus obstáculos. Hay mujeres de clase alta, hay emancipación de la mujer a la Miami, a la *Buenhogar* o estas bonitas revistas, etc., y hay una emancipación popular. El movimiento feminista tiene muchos problemas con esto. Porque eres mujer, y lo eres. Cuando eres obrero puedes pensar que eres de la clase media, pero cuando eres mujer no puedes pensar que eres hombre.

GG.: En esa recuperación de la dimensión política de lo cotidiano, a pesar de estas diferencias, ha habido otro modo de entender lo político. Y también con los trabajos de Foucault...

FH.: Creo que el movimiento de mujeres tiene una dimensión que en los otros movimientos es mucho más débil. Es el llevar todo lo que es político al hogar, a lo cotidiano. En consecuencia incide muy directamente en las relaciones cotidianas. En otros movimientos siempre hay mucha más posibilidad de abstracción, de exceptualizar lo cotidiano y sustituirlo por la política. El movimiento de las mujeres no puede hacerlo. Tiene que llevar lo político a lo cotidiano. Pienso que eso explica la enorme importancia que tiene. Y en realidad ha reformulado las relaciones humanas de una forma quizá mayor que los otros movimientos. En éstos lo cotidiano siempre se enajena en nombre de lo político. La mujer no puede hacerlo. Y eso hace la discusión feminista tan fascinante. En este sentido puedes decir que el movimiento feminista es fundamental, en vista de que remueve toda la relación social y no se puede restringir a lo político. En cierto sentido es básico. Puede ser considerado incluso como la raíz de todo. Tendría mucho sentido considerarlo así. Porque ahí se remueven las relaciones sociales en todos los rincones. Y la ilusión de poder sustituir lo cotidiano por lo político, no puede aparecer.

GG.: Quizá también es un llamado a que ya no puede seguirse separando tan tajantemente lo político de la dimensión de la cultura y lo cotidiano.

FH.: El movimiento feminista llama la atención acerca de que lo cotidiano es parte de cualquier cambio. No puede ser sustituido. Y una política como la estamos discutiendo es una política desde lo cotidiano. Aunque no es política de lo cotidiano. Pero en el movimiento feminista eso es más expreso.

GG.: A partir de los movimientos indígenas aparece también ese llamado de que no puede haber desvinculación de la cultura y la política. Quizá en el fondo hay una crítica a la matriz occidental machista e instrumentalista de la política, en tanto abstraída de la totalidad de la vida social, enfocada solamente en el ámbito institucional y separada de las demás esferas de la vida social, y entregada a la razón estratégico/instrumental.

FH.: Sí, y ahí sí tienes el movimiento feminista e igualmente éste de las culturas. Son básicos, ya que rompen este concepto compartimentado de la política. Los otros movimientos también son eso, sin embargo es más fácil que puedan traicionar su esencia.

GG.: Foucault también trabajó en esa línea.

FH.: Sí, él ha contribuido mucho para que se perciba esta nueva problemática y visión de la política.