

ANEXO

ENTREVISTA A FRANZ J. HINKELAMMERT: CLAVES DE UN PENSAMIENTO CRÍTICO

PRESENTACIÓN: Esta entrevista fue realizada en el mes de enero del año 2000 por el doctor Henry Mora, director del Departamento de Economía de la Universidad Nacional (UNA) de la ciudad de Heredia, Costa Rica.

PREGUNTA UNO. Ubiquémonos inicialmente en 1970. En esa fecha trabajabas en Chile y eras un observador y un analista directo del gobierno de la Unidad Popular, y de la realidad chilena y latinoamericana de 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?

Esta 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 yo transformé, al sugerir la tesis de que para poder extraer excedente, 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 lo cual esta destrucción es de mucho mayor impacto (negativo obviamente) para el curso posterior de estos países, que el mismo excedente que se extrae. Es decir, el

EL VUELO DE ANTEO

efecto de esta dependencia, producto de la colonización, es una destrucción del potencial productivo que va mucho más allá de lo que es la extracción del excedente.

Claro 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 toda su 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 misma Inglaterra, pero la transformación que opera en la India a partir de la colonización conduce deliberadamente 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 misma extracción de excedente que efectivamente se dio. Creo que este 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 el mismo Baran no desarrolló lo suficiente, siendo finalmente abandonada por marxistas y neomarxistas.

A partir de ahí, el problema del socialismo lo analizo como el intento de construir una nueva sociedad que recupera 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 a partir de los espacios locales y regionales, y a partir desde luego, 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, especialmente en la vigencia de aquella concepción que propugna un desarrollo de base principalmente industrial, como el núcleo del desarrollo (re)productivo, es decir, el vínculo entre industrialización y desarrollo como medio de reactivación de la actividad productiva, repri-

mida 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.

H. M. ¿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?

Porque el capitalismo central no encontró necesario ni rentable, recrear en la periferia las condiciones que hicieran posible una producción industrial autóctona competitiva, sino 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, como sí lo lograron, en cambio, las colonias inglesas en América del Norte. Entonces aparece 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. Solo 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.

Pero entonces queda claro que no se trata solamente de 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 posteriormente, 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 luego vendría a profundizar (intensiva y extensivamente) este proceso.

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

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 que 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 entonces la competencia arrasó con la producción local.

H. M. ¿Cómo se expresa este mecanismo hoy en día?

Yo creo que se expresa de manera muy parecida. Porque la capacidad de desarrollo industrial está actualmente 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 vuelve a producirse 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 entonces el mismo problema, la producción está en función de la extracción de excedente (exportaciones), y no en función del desarrollo nacional y regional.

PREGUNTA DOS. 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".

Personalmente siempre he rehusado a llamarme "marxista", no me gusta la expresión pues refleja un doctrinarismo que rechazo plenamente. Además, en la discusión pública cotidiana tiene una connotación completa-

mente falsa, pues normalmente 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 orweliana. Decirle a alguien que es marxista es acusarlo de no ser científico, hasta no persona. Pero por otro lado, los que se llaman (o se llamaban) así mismos como marxistas, sobre todo en la tradición de los PC's pro-soviéticos o pro-chinos, marxismo significaba simplemente pertenecer a la ortodoxia marxista que estas estructuras de poder promovían. Pero el caso 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 o 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, porque la ortodoxia marxista piensa ahora en términos del poder, mientras que Marx piensa en términos de la resistencia y de alternativas frente al poder. Marx es un pensador crítico. El pensamiento de la ortodoxia marxista es un pensamiento no crítico, reconstruido a partir de un poder constituido de la sociedad socialista o aún 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 uno reflexiona 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 yo conozco de Marx, porque yo 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, yo me formé intelectualmente en un espíritu contrario de lo que era 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 mucho el curso de mi evolución intelectual. Por eso, cuando estuve en Chile me orienté mucho hacia la discusión marxista, pero 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 directamente y sin distorsiones de ningún tipo, siempre en función de un bien común, esto es, el pensamiento de sociedades perfectas. Es un pensamiento que corresponde profundamente a la modernidad y del cual Marx no logra escapar. Yo creo que en esto consiste la gran debilidad del pensamiento de Marx.

Pasemos ahora a la otra parte de la pregunta. 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 liberación, todo esto se nos dice que ha muerto, pero en la realidad vive y perdura. Nada de lo que se anunció como muerto, se encuentra efectivamente muerto, pues de ser así, sencillamente 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 decir que Marx está muerto, precisamente comprueba lo contrario, pues si fuera así no se diría ni una cosa ni la otra, no se hablaría de él en absoluto.

H. M. 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?

No es equivocado, la transformación del poder hace falta, y hace falta más democracia, y más derechos humanos que no se violen, pero yo creo que esta transformación debe darse a partir de la resistencia y no de la toma del poder mismo. Hay que repensar toda esta tradición de opción por el poder y su relación con la transformación social. Claro que alguien tiene que transformar el poder, algún sujeto social, pero el que realice esta transformación del poder 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 claramente entre estos dos poderes, entre esta dualidad del poder, que desde la misma conquista europea de América ha imperado. Por un lado, el poder establecido, y 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 se creyó ciertamente estar en el poder, pero los que estaban en el poder transformaron todo el pensamiento marxista en un pensamiento en función del poder, y ya el movimiento que los había llevado al gobierno se desvaneció frente a esta transformación, y con eso el ejercicio del poder político en esa dirección.

H. M. ¿Entonces aún llegando al poder hay que continuar con la resistencia?

Claro, pero entonces el movimiento no debe dominarlo el gobierno, esto es algo que aparece con las zapatistas, en Chiapas. Yo 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. Y esto 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 sus pautas, con las cuales se originó.

H. M. ¿Tiene esto relación con la lucha por la hegemonía en Gramsci?

La lucha por la hegemonía en Gramsci no es la lucha por el poder, es la lucha del movimiento para lograr la hegemonía. Y yo creo que la búsqueda de esta hegemonía es legítima y necesaria, pero la hegemonía no debe conducir al movimiento hegemónico a que él mismo ejerza el poder, por que entonces se confunde en sus redes (la lógica en función del poder) y se disuelve.

PREGUNTA TRES. Profundicemos un poco el tema de la pregunta anterior. He escuchado varias veces la afirmación de que Marx estuvo 50% errado y 50% en lo correcto. Errado en su temprana conceptualización del socialismo, acertado en su diagnóstico del capitalismo. ¿Estas 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?

EL VUELO DE ANTEO

Bueno, eso de cincuenta y cincuenta es difícil de precisar, pero yo creo realmente que la problemática del pensamiento de Marx se origina en sus concepciones sobre el socialismo, mientras que su análisis del capitalismo mantiene una vigencia sorprendente. Hace dos años, a propósito de la conmemoración de los 150 años de la publicación del *Manifiesto Comunista*, fue realmente llamativo ver como 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 había encomendado la redacción de estas notas, de que este análisis temprano de Marx sobre el capitalismo es una brillante anticipación del capitalismo globalizado de hoy, apreciación que por cierto comparto plenamente.

Con respecto a la ley del valor, que yo lo ampliaría a toda la teoría del valor de Marx, es decir, su análisis sobre la mercancía, creo que esta teoría sigue siendo central y siguió interpretando adecuadamente al capitalismo de hoy, como interpretó al capitalismo de finales del siglo XIX. Claro está, hay que transformarla en lo que corresponda, evidentemente. Por supuesto que esta transformación es necesaria y obligada cuando una teoría se desarrolla en el curso de la historia. Pero aquí quiero hacer una anotación necesaria, pues la teoría del valor de Marx depende de una determinada conceptualización de la economía que es válida, pero 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, tú 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, hizo una transformación profunda del concepto de economía, el cual devino en administración de la escasez, o de los recursos escasos. No era 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, independientemente del hombre de que se trate, entonces, misas, servicios de hospedaje, fábricas, entretenimiento, etc., todos tienen la misma figura, y entonces la teoría del valor trabajo no cumple ningún papel y efectivamente 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 a través de la oferta y la demanda y sus conceptos relacionados (competencia, eficiencia, etc.).

Si tú haces economía política tienes que discutir el concepto de lo económico y entonces lo económico es la reproducción de la vida humana. Y en este caso, la teoría del valor trabajo es lo que necesitas. Y esto también muestra 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 Ricardo (con sus respectivas limitaciones). Y Polanyi insiste mucho en este 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 a lo que hoy tiene Chicago. Y 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 día sobre la continuidad de Marx, significa pensar, volver a pensar y seguir pensando la economía como el ámbito de la reproducción de la vida humana, y es este un concepto efectivamente distinto del concepto de administración de la escasez.

H. M. Ahora bien, en una conferencia que impartiste en 1980, en la maestría en economía del desarrollo de la UNAH, en 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?

Como ya he mencionado, la teoría del valor trabajo ve lo económico desde una perspectiva diferente de 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 aparentemente 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.

PREGUNTA CUATRO. 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?

En primer lugar, déjame decirte que yo 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, aquí no está en el centro el ser humano. Antropocéntrico significa que en el centro de la concepción teórica-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 yo 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. Entonces 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 creo que Marx no es un iluminista antropocéntrico, pero 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 hay vida humana. Y este es un punto de vista a partir del ser humano sobre la naturaleza, 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, es decir, 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 lo tanto está convencido de que la solución a esta contradicción no está 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. Yo creo que ahí hay un elemento que efectivamente 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. Yo creo que ahí hay una debilidad. Pero Marx es uno de los primeros que pone 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 (nave espacial tierra, la llamó Boulding). No resuelve el problema, pero ciertamente lo plantea, y ya esto es de por sí valioso.

PREGUNTA CINCO. Dejemos a Marx por ahora. La referencia crítica a Hayek, Nietzsche, Popper y Weber es también constante en tus trabajos teóricos, pero 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?

Quisiera comenzar aclarando el sentido que yo le doy al pensamiento crítico, y a la crítica misma como instrumento del desarrollo científico (en una tradición muy kantiana). Y es que creo 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 todo el pasado del pensamiento humano como desechable, estando todo por hacer. No habrían pensamientos criticables que mantengan validez, sobre todo en el campo de las ciencias sociales, y muy especialmente es esta su visión sobre Marx, una obra desechable, inservible. No creo que en esto consista el verdadero poder de la crítica. 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, pero ahí tienes a estas figuras que mencionaste: Hayek, Nietzsche y Weber. En cierto y diverso grado, a estos tres pensadores trato de recuperarlos, y 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 la propia teoría de Hayek, sobre todo su crítica a la sociedad transparente. Me refiero al concepto de conocimiento perfecto de la teoría económica, que nos conduce a una crítica a Hayek, porque él, después de realizar esta crítica, ofrece una solución que depende totalmente de las posiciones que él mismo ha criticado. La solución de Hayek, en cuanto a su interpretación del capitalismo no es sostenible, sino es bajo el supuesto del conocimiento perfecto que él critica, pero de todas maneras hay elementos valiosos que rescatar, y yo lo intento.

Max Weber, especialmente, es de suma importancia por haber elaborado el concepto de la razón instrumental, como nadie lo ha elaborado, esto es, la razón medio-fin, la racionalidad medio-fin. Hay en Weber una elaboración muy superior a la de sus predecesores sobre este punto, aunque desde luego no parte de cero, pues ya antes de él ha habido conciencia sobre esto. Pero él ofrece una elaboración tal, que si tú quieres, es necesaria para hacer una crítica al capitalismo y al socialismo a partir de este

desarrollo weberiano de la razón instrumental. Por ello, Weber establece un hito en la ciencia social, incluso con respecto a Marx, pues 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 Max 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, pues sostiene que esta crítica a la razón medio-fin solo 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. Así, 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 porque todos los argumentos que podrían ser usados para criticarla son declarados argumentos 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. Esta es la posición de Weber, pero resulta claro que no todo juicio basado en la racionalidad material es un juicio de valor, tal como él piensa.

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

Efectivamente, y creo que ello es posible solo a partir del ámbito de la reproducción de la vida humana, pues solo 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 no criticable. Pero es importante resaltar aquí las propias contradicciones de Max Weber, pues al mismo tiempo que declara lo anterior, usa constantemente argumentos de racionalidad material en sus análisis, lo que desde luego significa que no puedes hacer una ciencia empírica (como la economía), puramente formal. Entonces, hay una contradicción profunda en el mismo centro del pensamiento de Max Weber y en este punto es válida la crítica a Marx, porque

EL VUELO DE ANTEO

qué sentido tiene sostener a ultranza una razón instrumental, si ello no garantiza la continuidad de la vida humana. Entonces el problema es cómo se interrelacionan razón instrumental y reproducción de la vida humana, racionalidad medio-fin y racionalidad reproductiva.

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

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. Pero de hecho, esta visión monolítica de la sociedad aparece en todo el pensamiento de la modernidad, como ya lo apunté anteriormente.

H. M. 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?

Creo que en esto Weber tiene toda la razón, no tengo la menor duda de ello, pero lo interesante es ver cómo argumenta Max Weber esta imposibilidad. Lo hace precisamente a partir de argumentos de racionalidad material, porque él sostiene que sin relaciones mercantiles la humanidad simplemente no podría sobrevivir. Por tanto, en el fondo su pensamiento es uno en el que interactúan la racionalidad formal y la racionalidad material, aspecto que hay que desarrollar.

PREGUNTA SEIS. En tu libro *Crítica de 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?

Los problemas claves son la exclusión de la población de los mecanismos básicos de supervivencia 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 yo no contrapongo, y esto debo enfatizarlo, todos estos problemas concretos del momento a la utopía, sino solamente a la utopía de sociedades perfectas, lo que es algo 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. Pero la primera gran utopía de sociedad perfecta que aparece es la de Adam Smith, la utopía de la mano invisible, y es Polanyi quien la reconoce como la gran utopía que está 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, porque no parte de ellos, de hecho los desprecia en favor de la gran utopía, que hoy es la utopía del mercado total. Se trata de la creencia de 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 corre desde el siglo XVIII, y que hoy se mantiene, al menos discursivamente.

Estas utopías de sociedad perfecta vuelven a aparecer 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 por medio de la maximización de las tasas de crecimiento. Pero es curioso, en el caso de la utopía que subyace en el socialismo, que en su raíz era una utopía anarquista, un mundo sin instituciones, y por tanto, sin instituciones que sean perfectas, para luego transformarse en una utopía de sociedad perfecta, esto es, de la planificación perfecta.

Ahora bien, cuando hoy se trata de volver a introducir los problemas concretos, y con ello de 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, pero una utopía que no es 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 también aparece en la tradición cristiana. Utopías de este tipo son utopías de convivencia humana más allá de la lógica de las instituciones. Yo creo que esta es la clase de utopía que hoy puede prevalecer, 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. Y 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 como imposible.

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

PREGUNTA SIETE. 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”?

La teoría neoclásica es una teoría que se basa exclusivamente 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, pero no puede reflexionar sobre la eficiencia reproductiva o la racionalidad reproductiva en la cual, necesariamente, esta acción está inscrita. Entonces, no puede distinguir entre ramas del árbol en la cual estoy sentado y ramas del árbol en la cual no estoy sentado. Este criterio de la racionalidad reproductiva debe estar pre-

sente 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 solo trata en términos de externalidades, esto es, como 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, pero que son fundamentales para el ser humano y su sobrevivencia. Y esto no significa que no halla 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. Sin embargo, 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 esta problemática de cómo evitar que cuando se corten ramas de un árbol, se evite cortar la rama sobre la cual estoy sentado.

H. M. Y 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?

El desafío teórico es 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.

PREGUNTA OCHO. 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?

Si me lo permites, quisiera darle un giro a la pregunta, y plantearla de esta manera, ¿cómo llegué a asignarle tanta importancia a estas 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

EL VUELO DE ANTEO

que proviene de 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 muy especialmente la teoría neoclásica, aunque estos rasgos aparecen también 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 vuelve a aparecer en las teorías socialistas de la planificación perfecta. Aquí tenemos entonces que la omnisciencia aparece centralmente vinculada con el pensamiento teórico económico. Por otro lado, la omnipotencia aparece 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), por lo tanto, 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 están 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.

Es decir, y para resumir, la teoría económica hace teología, y yo lo que hago es simplemente hacer explícito este hecho, no lo introduzco, pero para mí es importantísimo darse cuenta de ello. No es, por tanto, introducir teología en la teoría económica, sino revelar, explicitar el hecho de que la propia teoría económica contiene teología.

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

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 un tanto implícitamente, pero 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 fascista de su época (especialmente del caso español). Pero igualmente aparece en la física, por ejemplo, el demonio de Laplace.

H. M. ¿En tu crítica del pensamiento conservador, en Crítica de la Razón Utópica, no mencionas algo parecido?

Yo creo que la problemática aparece constantemente en la ciencia social contemporánea.

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

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 los medios para vivir 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 aparece en muchas sociedades agrarias. Entonces, el puente está ahí. Lo que es curioso, realmente curioso, es que esta imagen de un Dios metafísico se incruste tan profundamente en una ciencia que se presenta así 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.

PREGUNTA NUEVE. “Capitalismo total y resistencia” parece ser el eje que articula la colección de escritos que aparecieron en 1995 bajo tu libro *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”.

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). Yo creo que este 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 en el interior de estas instituciones y no 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 socieda-

des concretas, pero 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 a partir de lo local y de 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, pero 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 este no los soluciona entonces no hay solución, y no deben ser solucionados. Entonces, debemos reenfocar el problema a partir de lo local y de 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, pero puede ser legítimo que estas 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 sobre las personas. Y es lógico que así suceda, pues no vivimos en una sociedad de ángeles. Pero surge un problema con el concepto de eliminación de las distorsiones, cuando el mismo 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 hace imposible cualquier defensa de los derechos humanos. El problema no es flexibilizar la fuerza de trabajo en función del mercado, sino flexibilizar el mercado en función de la vida humana y de la naturaleza externa.

H. M. 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.

En efecto, desde la izquierda se hizo costumbre ver el reformismo como contrario y antagónico a la revolución, a la revolución total, especialmente. 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 Estado mismo. Si quieres, entonces podemos decir que mi posición se acerca al reformismo, pero 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 estos 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, pues en ocasiones hace falta 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 se ha necesitado de una revolución política para poder hacer 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 poder introducir reformas importantes, por ejemplo en el campo de las relaciones entre sociedad y 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, podemos agregar 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.

PREGUNTA DIEZ. 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?

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 yo 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. Concretamente, se trata de un emperador que quiere hacer un mapa de su país que sea exacto, pero tal mapa exacto exige que toda la población del Imperio se dedique a trabajar en este mapa y toda la sociedad se destruye en el fallido intento de hacer este mapa exacto, que nunca se va a poder lograr. Es entonces el problema de la mala infinitud, si quieres, de la realización de sociedades perfectas, 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, yo 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 es predeterminado, no es fatalista, pero 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 profundamente dominado 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. Es decir, qué papel juega, hasta qué grado puede explicar lo que pasa en las sociedades, lo cual es algo muy diferente de pretender simplemente eliminar el pensamiento determinista, y tú ves eso en Prigogine. El pensamiento determinista se suele asociar con la física clásica, que luego es relativizado por la física estadística, pero luego surge la física del caos con su pretensión de sustituir la física clásica por la física del caos, pero nada de eso ha

ocurrido, y nada de eso 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. Pero 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 simplemente individuo, del sujeto que se descubre en relación con otros y que defiende su vida, pues su vida no es posible si estas abstracciones siguen dominando 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, pero 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.

H. M. 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 de 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 solo de fuerzas puramente económicas, sino tomando en cuenta fuerzas políticas, sociales, culturales (la lucha de clases por ejemplo). Pero me parece que la mayoría de las categorías en Marx también están desarrolladas en este sentido, no diría de probabilismo, pero sí de antideterminismo.

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, a partir de la economía reproductiva, de la racionalidad reproductiva, con lo cual logra, efectivamente, ver la economía capitalista no en términos deterministas. Pero insisto 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, pero Marx 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 desde luego también el empirismo, procediendo a interpretar la realidad a partir de 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 hace redundantes o carentes de alcance científico las teorías deterministas que aparecen, en parte paralelamente a Marx y en parte posterior a Marx. 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, pero esto no transforma al determinismo en algo inservible, como pretenden algunos teóricos del caos.

PREGUNTA ONCE. 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?

Cuando el capitalismo salvaje se piensa a sí mismo, lo hace en términos del capitalismo simple, no se autointerpreta en términos de capitalis-

mo salvaje, sino en términos cínicos, incluso nítidamente, y aunque no sustituye completamente 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 el Brasil, que se presenta él mismo en todos sus discursos como un utopista completo. Vemos aquí un utopismo capitalista nítido, pero vaciado completamente 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 mismo 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 hace cada vez más cínico y ahí la argumentación cínica es la traducción directa del capitalismo salvaje. Su formulación teórica se ha hecho completamente tautológica, incluso más que en la teoría neoclásica, pues esta no llega a los extremos de este nuevo utopismo del mercado total.

H. M. 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?

Sí, eso que dices es cierto, pero este cinismo del que hablas aparece 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*, y eso limita su cinismo y conduce al pensamiento del capitalismo utópico, pues para lograr 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 incluso tratar de corregir estas fallas del mercado. Incluso, creo 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 ésta referencia al interés general en favor de la victoria del más apto. Si se realiza un interés general o no, eso ya no importa, solo 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, pero al interior del sistema este utopismo del interés general desaparece. Da lo mismo si la sociedad funciona sólo para un veinticinco por ciento de la población, lo que interesa es que funcione. Pienso que este cinismo se está haciendo dominante, y hay muchos autores que lo respaldan, entre ellos está Cioran, un escritor y conferenciante muy apreciado por los ejecutivos, que pienso 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 solo puede medirse cuando se gana, y cuando gano yo otros pierden, y no puede ser de otra manera.

H. M. 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?

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 completamente eliminada y en nuestro lenguaje cotidiano, el de los medios de comunicación, cuando hoy 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 completamente inadvertido.

H. M. 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.

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

H. M. 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?

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 haya que realizar para vencer en esta guerra económica. Pero 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. Pero al igual que en una guerra nuclear no habría ganadores ni vencedores, en la nueva guerra económica aunque inicialmente el tercer mundo sea quien ponga los muertos, a la postre la crisis y el colapso podrían alcanzar a todo el sistema. Y si uno se basa en una ciencia que se ha prohibido a sí misma hacer juicios de valor, no hay entonces crítica posible. La realidad es así, y no puede ser de otro modo, entonces el curso histórico debe proseguir a toda costa, aunque 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 precisamente, en nombre del realismo, se elimina toda ética posible. Este realismo que se presenta como antiutópico, esconde en realidad el utopismo cínico del mercado total, de la competencia total.

H. M. ¿Entonces, qué crítica cabe en este caso?

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 una realidad virtual que sustituye a la perfección de lo real de la realidad concreta que aparecía en el discurso del capitalismo utópico. El precio de esta inmunización es que 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 a través del recurso de 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.

Sin embargo, una tautología no se puede refutar por medios teóricos. Solamente se puede desvelar el hecho de que se trata de una tautología. El argumento de este desvelamiento 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 alza el grito de la vida, de la defensa de la vida.

PREGUNTA DOCE. 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?

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, arrojársela a la basura; sino que más bien, crítica significa 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 encuentro cosas muy positivas, lo cual habla a favor de la misma. 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 tautologizando la teoría, solo 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 a favor de la misma, pues no se trata de un sistema tautologizado. Desde luego, tales limitaciones nos deben llevar a buscar su transformación y su desarrollo. La crítica que desautoriza absolutamente es más que peligrosa, es una herencia fatal de Popper.

H. M. 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 concretamente esa tesis de no supeditación que, obviamente no va implicar autarquía?

Claro que la autarquía no es viable, pero yo 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.

H. M. 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?

Un estudio que me ha sorprendido ha sido realizado recientemente por un amigo mío en Alemania, quien hizo el análisis de los veinticinco años antes del golpe en Chile y los veinticinco años después del golpe, y comparó las tasas de crecimiento para ambos períodos. Encontró que estas son prácticamente iguales. Los veinticinco años antes del golpe fueron de fuerte protección y de fuerte intervención, mientras que después hubo desprotección y la intervención del Estado tendió claramente 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. Entonces, esta argumentación de la exposición a la competencia, aunque tiene cierta validez, no es tan convincente o necesaria como parece, eso 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 en las tasas de crecimiento, del mismo modo que un mayor crecimiento tampoco implica un alivio de la pobreza o en la desigualdad socioeconómica, eso depende de otros factores concurrentes.

H. M. ¿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?

Correcto, se trata tan solo de un nivel de mediación que no implica ningún automatismo, y el subdesarrollo es una prueba de ello

PREGUNTA TRECE. 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 en día 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?

He vuelto al tema de la deuda, en parte circunstancialmente, 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, en cuanto aspiraba a una reducción efectiva de la deuda externa en el 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 anteriormente muy endeudados el problema se ha apaciguado, creo que sigue siendo un elemento clave como palanca de la dependencia, motivo que también me inspiró a volver sobre el tema.

Hoy 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

EL VUELO DE ANTEO

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, el problema de la deuda hoy se lo aborda casi exclusivamente en términos de relaciones bilaterales, con lo que la palanca y la amenaza es muy clara. 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 a 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. El concepto de derechos humanos, hoy se ha reducido, nuevamente, al derecho a la propiedad y a la libre realización de contratos.

Entonces, los grandes soportes de los derechos humanos, sorpresivamente son orientados por las mismas multinacionales, que están eliminando, por otro lado, los derechos humanos en cuanto derechos de los seres humanos. Y aquí detrás de las modas, aparece 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 empezó a hablar de las empresas privadas como burocracias privadas, y creo que hoy esto se hace cada vez más visible, con lo que surge un problema, no tanto de burocracia pública, sino especialmente de burocracia privada. Sin embargo, las burocracias privadas pueden actuar fuera del ámbito de los derechos humanos, pues para ellas estos no existen sino como derechos de propiedad. Por tanto, el problema de la burocracia, del que tanto habló Weber, no es hoy en día limitar y controlar a la burocracia pública, pues 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 hoy 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, solo tiene interés en sus propios intereses. Para las ciencias sociales también hay aquí un desafío, pues ya no es válida la simple confrontación entre burocracia e intereses privados de antaño, cuando la misma iniciativa privada se ha burocratizado. Y es que el número de burócratas de la empresa privada es ya mayor que los mismos burócratas de los Estados.

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

Creo más bien que se encuentra vinculado con el colapso de los países socialistas, pues a partir de ese momento el Estado de Bienestar comenzó a verse como un costo innecesario para los intereses del gran capital, lo mismo que las burocracias públicas de estos Estados.

PREGUNTA CATORCE. Varios colegas y amigos de la UNA 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?

Déjame en primer lugar agradecer este interés que muestran los académicos de la Escuela de Economía de la UNA por mi trabajo. Tengo allí varios amigos a quienes les envío un fraternal saludo. Creo que quisiera seguir trabajando en este problema de los derechos humanos y de la democracia, y a partir de ahí, cómo lograr articular un movimiento de resistencia que no aspire a ser gobierno, que no se disuelva como resistencia aun-

EL VUELO DE ANTEO

que apoye a determinados gobiernos o actos de gobierno, incluso logrando acuerdos y alianzas con determinados gobiernos. Creo que este es el problema central de la democracia vista hacia el futuro.

H. M. ¿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?

Creo que vale para todos, pero 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 misma burguesía acudido durante más de dos siglos. No ha necesitado estar en el poder para establecer el rumbo de la sociedad. El empresario común no aspira al poder, pero si influye, si ejerce presión, si levanta sus banderas de lucha, si se organiza y defiende sus intereses a capa y espada. El empresario quiere poder detrás del trono. Y yo creo que eso vale también para los movimientos de resistencia, que deben aprender a delegar el poder, actuando detrás del trono, pero sin ocupar el trono. En Alemania, los verdes se han desorientado políticamente, y en parte por transformarse de un movimiento de presión y de resistencia a un movimiento que cogobierna. Con ello perdieron su capacidad de ejercer poder detrás del trono, y pienso que el movimiento de resistencia tiene que ser coincidente con esta idea del poder detrás del trono, que no lo ejerce directamente, pero que influye, que direcciona, que presiona, pero que no se compromete a gobernar.

H. M. ¿Eso presupone la posibilidad de una clase política profesional, que sea la que administre, incluso, el poder, y no solamente los problemas cotidianos del Estado y de la sociedad? Estado bonapartista le llamaban antes.

En efecto, pero debe darse efectivamente esta diferenciación entre estar en el gobierno y estar en el movimiento de resistencia. El que es 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 política y de lo que es el poder.

H. M. 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?

Es una norma, aunque sospecho que en realidad es algo para el futuro, no sé sí para la eternidad, eso no lo sé, pero no algo válido sólo a corto plazo. La atracción por el gobierno es sumamente grande y hay toda una propaganda para catalogar de irresponsables a los movimientos que no aspiran al poder, que no se comprometen con el acto de gobernar, pero 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 se disminuye, incluso se paraliza. Pero se trata de una línea en la cual quiero trabajar. Derechos humanos, democracia, gobierno, poder.

PREGUNTA QUINCE. 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?

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

H. M. Te tomo la palabra, sería realmente muy fructífero realizar posteriormente algunos talleres o debates sobre temas de tanta importancia.

Regresando a la pregunta, creo que la parte de mi trabajo a la que más me gustaría regresar, pero francamente no encuentro el tiempo suficiente para ello, es la crítica de la economía política de Marx, y precisamente, introducir en ella, con más fuerza, el concepto de la reproducción, de la eficiencia reproductiva y de la división social del trabajo. A partir de estos elementos se podría dar una dimensión diferente y más rica a la obra de Marx, porque creo que a Marx hay que valorarlo como un clásico y, por ello, no se trata de un autor al que se deba seguir o no se deba seguir. Recuerdo en este momento una discusión en la que participé, donde de

repente dijo María Concepción Tavares, que a Marx no hay que releerlo como la Biblia, y yo le repliqué inmediatamente que la Biblia tampoco hay que leerla como la Biblia, se trata de un clásico y un clásico tú lo reelaboras. Pienso que esta redimensionalización de Marx tendría que hacerse a partir 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. Yo creo que aquí hay un trabajo importante por realizar y a lo mejor algo se puede hacer.

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

Definitivamente sí. Aunque desde luego, hay que reformular la propia teoría del trabajo valor, o del valor trabajo, lo que ya expresé anteriormente, pues creo 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 mi 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 independientemente de esa relación entre ambos. Desde luego, es también un aspecto central de la dialéctica.

H. M. 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 que estabas hablando?

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 mismo Marx en ocasiones se aparta de ella. Esto es, la dualidad trabajo abstracto/trabajo concreto, valor y valor de uso. En especial, la parte de este carácter dual del trabajo (y de todos los fenómenos de la economía capitalista) que menos se ha desarrollado es la relativa al valor de uso.

H. M. 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 si se aprecia muy bien este método a partir del carácter dual del trabajo.

Sí, eso es cierto. Y pocas veces no 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 pero 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 lograr recuperar esta visión dual que impregna todos los fenómenos de la economía capitalista.