

# Fetichismo, fe y razón

## *Conversación con Helio Gallardo*<sup>1</sup>

HG.: Pudiera no parecerlo, pero el estudio que has leído<sup>2</sup> sigue un método de análisis, el de los interlocutores, aunque no se lo aplique en todos sus alcances. Ahora bien, ¿de quién o de qué se sintió interlocutor Franz Hinkelammert cuando escribió *Las armas ideológicas de la muerte*? Sería bueno conocerlo, especialmente si se trata de un interlocutor significativo y ausente en el análisis.

FH.: Sí, existe un interlocutor negativo, como escribiste, que sólo se menciona en el análisis pero que no aparece explicitado en toda su dimensión. Se trata de la experiencia alemana del nazismo y, después de la Segunda Guerra, de sus secuelas en Alemania, una experiencia que viví hasta venirme a América Latina en 1963 y por la que he seguido interesado, preocupado debiera decir, hasta hoy. Pienso y siento que este fenómeno, el del nazismo y sus secuelas, es un interlocutor sumamente importante para mí porque percibo en él las raíces de la ideología del Mundo Libre. Creo que estas raíces están profundamente relacionadas con la ideología del nazismo. Pienso que en la ideología de los nazis se dio una especie de ideología privilegiada del mundo occidental, por su transparencia. Y está también el fenómeno de la reformulación del nazismo por el

---

<sup>1</sup> Mayo, 1992. Conversación respecto de H. Gallardo, "Crítica del Dios que asesina, una lectura inmanente de *Las armas ideológicas de la muerte*". San José, mimeo, 1992.

<sup>2</sup> *Ibid.*

pensamiento del Mundo Libre posterior a la Segunda Guerra Mundial. El pensamiento de este mundo recaracteriza al nazismo y así nadie puede percibir lo que éste era o fue. Son, por consiguiente, dos cosas: la transparencia con que la ideología nazi expresa a Occidente —es Occidente *in extremis*, como ha escrito Galtung—, y la re-caracterización del nazismo por un pensamiento que lo transfigura de modo que ya no puede ser reconocido. Occidente hace del nazismo una especie de cabeza de turco, en el sentido de una pura imaginación en relación con la que uno define su propia identidad, y ello permite que las raíces nazis que están en el pensamiento posterior, en el del mundo democrático y libre, ya no puedan ser reconocidas y queden como escondidas.

**HG.:** ¿Qué edad tenía Franz Hinkelammert durante la experiencia nazi?

**FH.:** Cuando terminó, tenía catorce años. Los suficientes para percibir cuál era la tendencia en la escuela, en la juventud hitleriana en la que uno tenía que participar, aunque también estaba el impacto de la guerra, la actitud de los vecinos... Todo eso te da un ambiente que uno con catorce años percibe creo que bastante bien...

**HG.:** Una sociedad enteramente movilizada, o sea que no se podía no sentir la guerra...

**FH.:** Era realmente una sociedad en guerra total, en movimiento total. Tal vez esto se refleja más en un niño que en gente de otra edad, que quizás puede distanciarse e "invernarse"; esto se decía mucho: "hay que invernar". Un niño sin embargo no puede invernar, no tiene defensas, las cosas le sobrevienen: la experiencia de la muerte, los ataques aéreos, uno tenía que ir a desenterrar los cadáveres, a auxiliar a los desmayados, había que ayudar en la reconstrucción de las casas... Todo esto es sumamente inquietante y hace que las impresiones sean muy profundas para uno.

**HG.:** ¿Franz Hinkelammert se sentía entonces alemán, pero no nazi?, ¿alemán contra la guerra? ¿Cómo veía a los enemigos?

**FH.:** Me sentía no nazi. Eso me venía más bien de la familia. Ésta era distante del nazismo. Mi familia es católico-conservadora, y los católico-conservadores no participaron mucho con el nazismo, por lo menos en la zona donde vivíamos.

**HG.:** ¿Qué rechazaban del nazismo los católico-conservadores?

FH.: Su enemistad con la Iglesia, primero, y después las mañanzas. Considero que fue un gran impacto para mi padre cuando comenzaron a desaparecer los judíos. Eso fue algo increíble. Uno lo percibía porque de repente los judíos aparecían con la estrella de David pegada en sus casas y un día ya no había ninguno. Notabas que existía algo dramático detrás, aunque no sabías qué. A mí me dio la impresión de algo, de un cataclismo. Pero desde luego, a los catorce años no tenía claro de qué fenómeno o ideología se trataba. No obstante, inmediatamente después de la guerra vinieron tres años de publicaciones enteramente libres sobre lo que había sido el nazismo. Transcurridos esos tres años se empezó a controlar, se inició un proceso de institucionalización de la opinión pública, sin embargo esos tres años hasta la constitución de la República Federal fueron de una publicación del todo libre. Creo que algo parecido ocurrió en los países socialistas después del comienzo de la reestructuración en 1985. Luego vino otra vez el control sobre la opinión pública, y ésta procedió entonces a expulsar la discusión directa de estas cosas. A mí me correspondió el período de libertad entre los quince y los dieciocho años, cuando uno empieza a leer, y allí se me formó un cuadro de lo que había sido el nazismo.

Por tanto, tuve una experiencia directa del nazismo y otra posterior. Ahora bien, la mía es una generación un poco especial ya que vivió la guerra sin participar en ella como soldados, y en su lugar nos correspondió despertar durante el período de la discusión abierta. Es una generación que nunca fue reclutada por el ejército, puesto que éste no tenía interés en ella, y fue asimismo una generación no dispuesta a entrar en el ejército con el nazismo ni después del nazismo. Y cuando se fundó de nuevo el ejército, se reclutó a los que tenían cinco, seis o siete años de edad menos que yo. En consecuencia, durante unos siete años los jóvenes alemanes no entramos en el reclutamiento del ejército. En Alemania se nos conoce como la generación de los "años blancos". Se disolvió el ejército y más tarde se fundó uno nuevo, siendo el plazo entre ellos de unos siete años.

HG.: Si nos acercamos a *Las armas ideológicas de la muerte*, ¿el nazismo puede ser traducido como ideología particular del fetiche capitalista? ¿Cómo expresa el nazismo al fetiche en la opinión de Franz Hinkelammert?

FH.: Lo que inmediatamente impresiona es el furioso anti-comunismo del nazismo, pero vinculado con ese anticomunismo su furioso antiutopismo, la negación de la utopía, del universalismo ético, de la igualdad de los seres humanos, y el anuncio de lo que para ellos era una raza superior. La raza superior implicaba todas esas negaciones. Y cuando más tarde aparece la ideología del

Mundo Libre, por supuesto ya no aparece en los términos de una raza superior, aunque sí se manifiesta también una corriente que siempre me ha llamado la atención y con la cual tuve al comienzo cierta identificación, y de la que luego me separé. Se trata de la corriente del antiutopismo radical, del antiutopismo extremo. Lo puedes resumir en la frase que gusta repetir Popper: "Quien quiere el cielo en la tierra produce el infierno en la tierra"<sup>3</sup>. Recién con el transcurso del tiempo se me aclaró que eso era la ideología nazi. Hoy estoy convencido por completo. En *Las armas ideológicas de la muerte* creo que he hecho por primera vez más extensamente esta reflexión. Y en esto tuvo influencia la vivencia y el recuerdo del golpe militar chileno. Ahí (1973) estuve en una situación también muy especial, escondido en mi casa y esperando que no me fueran a buscar, escuchando los discursos militares, los pronunciamientos...

HG.: ¿Eras ciudadano alemán?

FH.: Sí, yo era ciudadano alemán. Desde luego el peligro no era tan grande como para un chileno, sin embargo uno no sabía...

HG.: El ser extranjero no era en absoluto un salvoconducto en ese Chile.

FH.: El golpe militar me recordó el tiempo de la guerra en Alemania y me llevó a revivir mucho ese pasado. Así llegué al análisis de los interlocutores que mencionas en el estudio, porque éstos son mis interlocutores más directos, no obstante he dialogado con ellos a la luz de estas experiencias.

HG.: Uno de esos interlocutores fue Popper. Tuviste una aproximación a una generación o a grupos influenciados por Popper y después te separaste.

FH.: En el período entre los años 1950 y 1955 ó 1957, la influencia de Popper era dominante. Leí sus obras, principalmente *La sociedad abierta y sus enemigos*, sin embargo no me percaté de la relación entre sus ideas y el nazismo, de modo que por algún tiempo me sentí interpretado por esa línea de pensamiento.

---

<sup>3</sup> Karl Raimond Popper, nacido en Viena, en 1902. Autor, entre otros trabajos, de *La lógica de la investigación científica* y *La sociedad abierta y sus enemigos*. La expresión a que hace referencia Hinkelammert, parece ser del poeta romántico alemán Friedrich Hölderlin (1770-1843).

**HG.:** El concepto que no veías entonces era el del antiutopismo...

**FH.:** Bueno, siempre para mí fue algo difícil explicar por qué los nazis hablaban del milenio. Y resultaba realmente difícil, puesto que ellos no tenían una idea religiosa del milenio. Entiendo que existe un milenarismo secularizado; Stalin<sup>4</sup> se puede entender en esta línea. No obstante es imposible argumentar eso para el nazismo. Fue durante el golpe militar chileno que, de súbito, me pareció más comprensible que el milenio es una sociedad donde ya nadie se atreve a soñar con el milenio, donde ya no se puede pensar en el milenio. Es un antiutopismo puro. La antiutopía hecha utopía, y me parece que ésa es en efecto la explicación. Expuse esta concepción en un capítulo de *Las armas ideológicas de la muerte*. El milenio como expresión culminante de la antiutopía. Pero significó sobre todo una reflexión acerca de mi propio pasado, y quizás por ello mi discusión con Popper es más extensa de lo que correspondería. El interlocutor primario es el nazismo, aunque después el interlocutor es esta corriente del Mundo Libre, esta corriente antiutopista en el Mundo Libre. Ése es exactamente mi interlocutor negativo: la ideología antiutópica en el Mundo Libre.

**HG.:** La crítica del Dios que asesina es la crítica de la antiutopía. La crítica radical de la ausencia de radicalidad (humanidad) de las ideologías antiutópicas.

**FH.:** Es exactamente lo contrario de la crítica nietzscheana<sup>5</sup> de la religión. Esta crítica encuentra su continuidad en el nazismo y prosigue en el Mundo Libre. Se trata de una acusación contra el Dios universalista, es decir contra el Dios que Nietzsche percibe está detrás de las utopías. Para Nietzsche, Marx es un hombre cristiano, a pesar de su ateísmo. Marx, para Nietzsche, sería un ateo-cristiano, y esto porque Marx cree en una solución universalista de la historia humana. Ahora bien, lo que experimenté fue precisamente lo contrario: el Dios que asesina es la negación de la utopía.

**HG.:** Tenemos el eje o el tronco de la reflexión y varias vertientes que constituyen los interlocutores negativos y un Hinkelammert que se abre a la esperanza... ¿Cuáles son tus interlocutores positivos, constructivos?

**FH.:** Para mí hay una raíz cristiana fuerte en este sentido, y fíjate que tiene mucho que ver con este conservadurismo católico al

---

<sup>4</sup> Máximo dirigente comunista de la URSS entre 1925 y 1953.

<sup>5</sup> Derivada de Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo alemán quien, en su obra, declara la muerte histórica del cristianismo.

que me referí antes. Este conservadurismo católico es un fenómeno extraño. Desde luego no tiene mucho que ver con el neoconservadurismo actual, es más bien lo contrario. El conservadurismo católico es dogmático, es opio en cuanto conservadurismo, sin embargo es a la vez un conservadurismo muy esperanzador, un conservadurismo que espera poder hacer del mundo algo mejor, un mundo mejor a pesar de todo. Bernanos <sup>6</sup>, por ejemplo, es un típico conservador de esta línea, y mi padre era un gran admirador suyo, pero también Reinhold Schneider <sup>7</sup>, en la Alemania del tiempo nazi. En América Latina la palabra "conservador" no dice mucho, o tal vez dice demasiado, no obstante existe al menos un caso famoso de este tipo, y estoy pensando en el arzobispo salvadoreño Romero <sup>8</sup>. Él provenía de un contexto conservador católico, como el hogar de mi padre donde nací y crecí, y en estos espacios existe mucha vinculación con la esperanza en un futuro humano. Claro está, asimismo con mucha crítica ante las interpretaciones marxistas que se orientan contra el conservadurismo católico. Pero, fíjate, para mí ha significado mucho, en la relación con el pensamiento marxista, Berdiaeff <sup>9</sup>, otro conservador de esta línea, esta vez de tradición ortodoxa. Es muy difícil evaluar esta corriente conservadora en la situación actual, aunque pienso que no es una corriente tan negativa...

HG.: Políticamente, ¿cómo se expresa ese conservadurismo?

FH.: En Alemania, el conservador católico era siempre miembro del Partido Católico, un partido que se llamaba *Zentrum*, que ya no existe, y que aquí podríamos llamar de reformismo burgués. Sólo que de un reformismo burgués realmente positivo, de compromiso, no meramente calculador o reactivo, en el sentido de propiciar reformas para evitar la subversión o el cambio. Se trataba de un reformismo comprometido con una causa de dignidad humana. Un reformismo para crecer y desarrollarse.

HG.: ¿En América Latina sería algo así como de centro-izquierda?

---

<sup>6</sup> George Bernanos (1888-1948), novelista y ensayista francés.

<sup>7</sup> R. Schneider (1903-1958), ensayista y filósofo alemán.

<sup>8</sup> Óscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, asesinado por la ultraderecha en 1980.

<sup>9</sup> Nicolai Berdiaeff (1874-1948), filósofo ruso emigrado a Francia después de la revolución bolchevique. Su cristianismo pone énfasis en la dignidad de la persona humana. Intentó conciliar el socialismo de Marx y el anarquismo de Stirner, y ejerció gran influencia sobre las corrientes de pensamiento existencialista.

FH.: Creo que la Democracia Cristiana chilena de los años sesenta tenía muchos elementos de esto, del reformismo en serio, una convicción acerca de la dignidad humana, a pesar de que su acción se restringiera a la sociedad burguesa y no fuera más allá de ella, no buscara pasar más allá. Lo que siento es que este pensamiento posee una profundidad efectiva y no es únicamente algo por descartar.

HG.: ¿Y el diálogo de Franz Hinkelammert con los filósofos alemanes, existió o no existió, o es posterior, o es inventado?

FH.: En este período creo que se trató más bien de teólogos alemanes, de un diálogo con ciertos teólogos alemanes. Helmut Gollwitzer era un teólogo con quien estudié ocho años, aunque yo no cursaba teología; estudiaba economía, no obstante seguía todas las clases y seminarios de Gollwitzer, que era un teólogo muy importante para mí y se expresaba en términos semejantes a los aspectos positivos que he mencionado del conservadurismo católico. Él permaneció varios años como prisionero de guerra en la Unión Soviética, y cuando retornó publicó un libro con sus recuerdos que nos impactó mucho. Lo leí enseguida. Se llama: *Y nos mandas adonde no queremos ir*. En este libro él interpretó la relación entre la República Federal Alemana y la URSS como una relación por humanizar, por buscar y procurar encuentros, no como una relación puramente conflictiva. Fue un teólogo que hizo mucho por la vinculación de la Iglesia protestante alemana con los movimientos estudiantiles de los años sesenta y es en él, y en todo lo que estudié con él entre 1955 y 1963, que se encuentra mi articulación más constructiva. Considero que Gollwitzer es asimismo la figura más importante para el puente que vi se podía establecer entre las ciencias sociales, en especial el pensamiento de Marx, y la reflexión teológica. Esto ya estaba en mi ambiente familiar, si bien con él fue encontrando una dimensión más reflexiva, teórica

HG.: Pienso que *Las armas ideológicas de la muerte* es un libro muy marcado por tus experiencias chilenas. ¿Cómo ocurrió ese traspaso a Chile, desde el punto de vista teórico? ¿Encontraste interlocutores en Chile o no los había?

FH.: Desde un inicio existieron interlocutores para mí y eran los grupos cristianos que empezaban a comprometerse, primero con las reformas que hacían los democratacristianos. Yo estaba al comienzo más bien identificado con el Partido Demócrata Cristiano y tenía pocas relaciones con otros grupos, pero como me identifiqué mucho, entonces entré también en los conflictos ideológicos in-

ternos. Y cuando se produjo la división del partido, entre 1966 y 1968, y se escindió el Movimiento de Acción Popular Unitario (MAPU), como todos mis amigos, mis relaciones, se fueron con la nueva agrupación, yo también me distancié del Partido Demócrata Cristiano. Por otra parte, hay que tomar en cuenta que por mi formación era muy crítico respecto del magisterio social de la Iglesia, de su discurso social...

HG.: Sólo por decirlo al paso, las afirmaciones que realiza Franz Hinkelammert sobre el magisterio social católico son escandalosas o, mejor, perturbadoras, si se toman en serio, y debían invitar a la reflexión...

FH.: Lo sé, no obstante conozco bien esa materia, escribo con conocimiento ya que vengo precisamente de allí. Fui tres años asistente o ayudante—asistente ya sería una categoría mayor—, de Joseph Höffner, quien llegó a ser cardenal de Colonia, un hombre que se sentía muy cerca del neoliberalismo alemán de la Escuela de Friburgo. No se trata en absoluto del neoliberalismo actual de la Escuela de Chicago. Nunca compartí las tesis neoliberales, y él lo sabía muy bien, pero era un hombre de una gran tolerancia y me apoyó siempre, aunque por entonces empecé a criticar fuertemente la Doctrina Social de la Iglesia, sobre todo por lo que consideraba su insensata conflictividad con la socialdemocracia alemana. Para mí ésa era una disputa insensata, y vislumbraba que con la socialdemocracia podían establecerse muchos vínculos. En este punto cumplió un gran papel el que yo comenzara a cursar estudios sobre la Unión Soviética en un Instituto de la Universidad Libre de Berlín, básicamente estudios acerca de la ideología soviética del marxismo. Mi acercamiento al marxismo fue a través de estos estudios.

Esto fue en el mismo tiempo en el que estudié con Gollwitzer. Considero que él significó mucho para mí, para hallar una entrada a la problemática marxista e intentar comprender mejor los problemas que era evidente existían con la Unión Soviética. En la URSS vi una sociedad occidental, con los mismos problemas que la sociedad occidental siempre ha tenido, pero también con aspiraciones que contenían elementos que me parecían sensatos. En esta misma época la izquierda alemana comenzó de nuevo la discusión sobre Marx, y me di cuenta de que la teoría de Marx era sencillamente superior a la teoría neoclásica que estábamos manejando. Y en eso permanezco igual hasta hoy. Marx es otra cosa, su teoría es un pensamiento que efectivamente explica fenómenos, que no me hace desaparecer los problemas concretos detrás de sombras, de sombras de la escasez o sombras de las tendencias psicológicas. Y allí empecé a analizar el fetiche, que para mí ha sido



la clave para entender a Marx. Su teoría del valor y el análisis del fetichismo.

**HG.:** En un trabajo para un volumen colectivo escribiste, en serio o irónicamente, que Marx era el Aristóteles de los siglos XIX y XX. Al editarse, la referencia desapareció porque entiendo que el artículo debió recortarse. ¿Marx es un Aristóteles?

**FH.:** ¡Ah!, se trata un poco de lo siguiente. En la historia del pensamiento cristiano se habla mucho del "bautismo" de Aristóteles<sup>10</sup> por Tomás de Aquino<sup>11</sup> en la Edad Media. Aristóteles, que parecía un pagano a quien la sociedad cristiana siempre rechazó en beneficio de la tradición de Platón, y que además llegó por medio de los árabes. Los árabes habían recuperado a Aristóteles, habían hecho una filosofía aristotélica y a través de España, que en ese tiempo todavía era árabe, penetró Aristóteles en Europa, sobre todo en Francia, y se hizo presente en la Universidad de París donde estaba Tomás de Aquino. Éste se enfrenta al pensamiento aristotélico y lo transforma, si bien lo transforma asumiéndolo. Y lo configura de tal manera que después es la clave, como un eje, del pensamiento cristiano para muchos siglos, para muchas corrientes, aún hoy. La neoescolástica del siglo XIX al XX todavía es aristotélica. Ciertamente, estamos ante una obra de transformación que parte desde dentro del pensamiento aristotélico para descubrirle dimensiones que Aristóteles no le había introducido, pero que estaban de alguna forma presentes y que al desarrollarlas se transforman. Partiendo de Aristóteles se constituyó el tomismo-aristotélico. Creo que para el pensamiento cristiano hay un problema muy parecido con Marx, y es dentro de esta situación que aparece el punto de la relación posible entre el pensamiento cristiano y el pensamiento marxista. Quiero decir, hay una manera de interpretar a Marx que abre dimensiones que el propio Marx no vio, dentro de las cuales tiene cabida una teología cristiana.

**HG.:** ¿Pero a través de qué árabes es que llega Marx a Hinkelammert?

**FH.:** En cuanto a la posibilidad del vínculo tengo mucha relación con Berdiaeff y posteriormente Bloch<sup>12</sup>, con su libro

---

<sup>10</sup> Aristóteles (384/3-322 a. C.), filósofo griego.

<sup>11</sup> Tomás de Aquino (1225?-1274). Fue canonizado en 1323 y nombrado *Doctor de la Iglesia* en 1563.

<sup>12</sup> Ernst Bloch (1885-1978), filósofo alemán que se concentra en los temas de la libertad, la esperanza y la utopía.

*Ateísmo en el cristianismo*, con Gollwitzer que continúa siendo central, y también Bonhoeffer <sup>13</sup>. Bloch me parece que brinda elementos muy importantes. Falta Walter Benjamin <sup>14</sup>. Ahí están los árabes.

**HG.:** Es común entre los trabajadores intelectuales señalar que la obra de Franz Hinkelammert articula economía con teología, no obstante en la "Crítica del Dios que asesina" he mostrado que su análisis no se concentra en la anatomía del capitalismo sino en el espíritu de sus instituciones. ¿Se trata de una relación entre economía y teología o entre economía política y teología? ¿Qué efectos tendrían estas distinciones para su pensamiento? Algunos sectores se imaginan que no pueden leer a Franz Hinkelammert porque suponen que deben poseer previamente un doctorado en economía, pero ocurre que esta obra que algunos consideran muy difícil no versa sobre economía sino que constituye una crítica de la espiritualidad del capitalismo.

**FH.:** De acuerdo. Sin embargo habría que agregar que hoy el término "economía política" no constituye una expresión unívoca. En Chile, por ejemplo, después del golpe de las Fuerzas Armadas, se realizó en 1976 un seminario sobre la nueva economía política. Se trató de una simple exposición del neoliberalismo bajo la forma de la teoría del *Public Choice*, es decir de un franco robo de la expresión "economía política". La Economía Política analiza el espacio de la reproducción de la vida humana, se ocupa del espacio de la producción y reproducción de los ingredientes materiales de la existencia humana. Todo esto supone una reflexión sobre la vida humana y sobre el papel que juegan en la vida humana estos elementos materiales producidos, o sea los productos producidos, las relaciones producidas, etc. Se trata del análisis bajo el aspecto de la reproducción de la vida. Sin duda, sin esta referencia no existe relación entre economía y teología...

**HG.:** O si la hubiese, ella sería exterior. En cambio, la relación entre economía política y teología es la que permite, por ejemplo, la concepción del Dios-compañero...

**FH.:** Posibilita también vincular estos problemas con la tradición cristiana y con la tradición judía como raíz, así como con los

---

<sup>13</sup> Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), teólogo alemán que realiza una crítica de la religión en nombre del cristianismo. Fue asesinado por los nazis en el campo de concentración de Buchenwald.

<sup>14</sup> W. Benjamin (1892-1940), pensador y crítico literario alemán, vinculado con la Escuela de Fráncfort.

conflictos de los primeros siglos del cristianismo y después con toda la conflictividad que pasa por la tradición cristiana, incluyendo la formulación tomista del derecho natural, el derecho a la tierra y a su disfrute por todos quienes la habitan, etc. Todo eso sólo es comprensible y posible para una síntesis a partir de la economía política. En este sentido, en la economía neoclásica, que es una economía del cálculo, no existen antecedentes. El neoclásico es un enfoque de la economía completamente ideologizado, no completamente diferente al de la economía política sino ya transformado para limitar (desplazar-ocultar) la problemática de la economía política.

**HG.:** Trabajaste ese enfoque en las primeras páginas de *Democracia y totalitarismo*<sup>15</sup>. Pero el punto nos indica que podría existir igualmente una teología de la economía política burguesa.

**FH.:** Sí, y existe. La propia burguesía se encarga de hacerla. Y ello debería llamar mucho más la atención. Que la teoría económica burguesa, aunque hable en términos alejados ya de la problemática de la economía política, sea extraordinariamente teológica en sus expresiones. La mano invisible, la providencia, los vicios y virtudes del mercado, los soberbios, los humildes, todo un espacio mítico dentro del cual se desenvuelve esta teoría burguesa enteramente impregnada por tradiciones teológicas de determinado tipo, en especial por el pensamiento ortodoxo anticorporal de la tradición cristiana. Siempre ha aparecido este tipo de cristianismo anticorporal, de puro pensamiento del alma, el alma como la sustancia. Todas estas reflexiones de la tradición cristiana vuelven a encontrarse o manifestarse en las teorías económicas, pero igualmente en los comentarios de los diarios, de los medios masivos de comunicación. Siempre el carácter teológico es parte integrante de este análisis económico. Diríamos que están el uno en el otro.

**HG.:** Hinkelammert habla bastante de discursos teológicos, de antecedentes teológicos, sin embargo no emplea o casi no emplea la expresión "religión". Hinkelammert es un teólogo, ¿por qué no habla de religión? En *Las armas ideológicas de la muerte* el término siempre aparece en un segundo plano. Y se trata de un trabajo de 325 páginas.

**FH.:** Es que mi problema no es ése. La religión es omnipresente en los seres humanos, no obstante creo que no tiene especificidad.

---

<sup>15</sup> F. Hinkelammert. *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1987.

Existen religiosidades de cualquier índole, religiosidad secular, religiosidad abierta, religiosidades prácticamente vacías, incluso el deporte como religión. No veo a la religión como algo específico. Lo que sí me parece específico es la reflexión teológica y es aquí donde me formulo problemas, aunque por formación no soy teólogo de profesión, pero sí siento como problema las cuestiones teológicas. Ahora bien, en realidad no sé qué hacer con eso de ser teólogo, pues veo que los teólogos se vinculan mucho más con lo religioso que lo que lo hago yo. En esto también influye el pasado, mis vivencias. Para mí los sentimientos religiosos suelen moverme hacia un escepticismo, lo religioso me genera escepticismo. El nazismo me destruyó esos sentimientos. Miro una bandera y no se me mueve nada, escucho un himno nacional y no me conmueve y frente a lo religioso soy enteramente escéptico. No tengo estos símbolos. Carezco de ellos. Pienso que me fueron destruidos por toda esa intensa movilización que después entendí significaba exactamente lo contrario de lo que parecía. Carezco, por lo tanto, de esa mentalidad. Para mí el acceso a estas cuestiones es reflexivo.

**HG.:** Es posible que exista un bloqueo personal, porque aunque yo no tenga mucho que ver con disciplinas teológicas ni religiosas, el sentimiento religioso se me aparece de inmediato ligado a un movimiento por la perduración, de trascendentalidad, y considero que ése es un tema básico de Franz Hinkelammert. Lo religioso manifiesta un sentimiento por la perduración que en *Las armas ideológicas de la muerte* es un concepto fundamental que está dinamizando toda la base. Entonces, no sé o no me queda claro si cuando ligas la religiosidad a una pluralidad prácticamente infinita de sentimientos situacionales no te estás negando a ti mismo el hecho de que piensas lo religioso, si es que lo religioso es sentimiento de trascendencia.

**FH.:** No quiero decir que para mí sea ausente, pero me produce un escepticismo muy grande. Quiero reflexionar ese hecho, quiero hacerlo responsable ante la razón, no quiero esa religiosidad que actúa por puros apetitos religiosos, eso no vale para mí. Esto no significa tampoco que no tenga ninguna relación con símbolos, sin embargo siempre quiero ubicarlos ante la razón. En esto sigo mucho a Bonhoeffer.

**HG.:** ¿Y cómo aparecería allí el tema del Dios-esperanza o de la esperanza en el poder de Dios sobre la muerte...?

**FH.:** Para mí es una cuestión de la razón. Hay en San Pablo una expresión que exige "dar razones de la fe". Sin estas razones no siento la fe. Sin razones no hay fe para mí, y por tanto busco las

razones. Porque ese amor y esa fe que así no más esperan, ño me dan confianza.

HG.: Aquí tendríamos de nuevo el punto inicial. Franz Hinkelammert sí se considera un teólogo.

FH.: En este sentido, sí. Quiero desarrollar las posibilidades racionales de captar los fenómenos que de una manera inmediata aparecen como religión. Hay unos fenómenos en los cuales participo, de los cuales no me siento fuera, pero frente a los cuales soy sumamente desconfiado. No me fío así no más de un fenómeno religioso y no creo que un ser religioso es mejor que un ser no religioso. En esto también soy interlocutor del nazismo. El nazismo era muy religioso, tremendamente teísta si se quiere, Dios estaba omnipresente en él. El nazismo no era ateo, perseguía a los ateos. Ahí aprendí que los ateos no podían ser tan malos, por la violencia que se daba contra ellos. En la escuela, en mi curso por ejemplo, no se admitía a nadie que fuera ateo; eso absolutamente no podía ser, eso provocaba persecución. Había tres religiones: los católicos, los protestantes y los creyentes en Dios. Los "creyentes en Dios" eran los nazis. Para los nazis, ateísmo significaba comunismo, utopía, algo por condenar. Desde entonces, la figura del creyente en Dios resulta ambivalente para mí. Las creencias en Dios no son algo de lo que pueda fiarme sin más. Quiero saber por dónde va esta creencia. Creo que reflexiono teológicamente para canalizar estas cosas amorfas que circulan como religión y que no tienen donde orientarse.

HG.: Yo me refería al esfuerzo del creyente por descubrir en sí mismo al fetiche.

FH.: El único medio es la razón.

HG.: Y la práctica política.

FH.: Sí. Existe la necesidad de la práctica política porque la razón eficaz es práctica.

HG.: Tendríamos la irrupción de algo que la razón no puede contener. La esperanza, por ejemplo, que indudablemente es un sentimiento que además puede ser pensado, pero que sigue siendo un sentimiento. La práctica política implica asimismo una pasión que excede el concepto.

FH.: Sí, sí, lo percibo, sin embargo en esto soy unilateral. Tal vez concedo demasiado peso a la reflexión para no estar en estas

amorfidades, que quizás tienen mucha más legitimidad de la que uno les siente. Se trata, pienso, de una cuestión personal, de mi historia.

**HG.:** Considerando que dices una palabra teológica, ¿cómo ha recibido la comunidad de teólogos, y particularmente los teólogos de la liberación (latinoamericanos), tu palabra?

**FH.:** Bueno, mejor sería preguntarles eso a ellos...

**HG.:** ¿Cómo ha sentido Franz Hinkelammert que la han recibido?

**FH.:** Si se hace un análisis teológico ingresando desde la teoría del fetichismo, es decir desde una determinada línea de pensamiento de Marx, uno entra en conflicto con muchos elementos de la tradición cristiana que han sido considerados intocables y evidentes, y que desde este criterio de ingreso pueden ser cuestionados. Por ejemplo, a partir de este enfoque uno se percata de que la sociedad burguesa no surge en el siglo XVI y no se gesta simplemente a partir del puritanismo, como sostiene Max Weber <sup>16</sup>, aunque ése sea ciertamente uno de sus pasos, sino que la sociedad burguesa se forma efectivamente a partir de la Edad Media. La Edad Media es el período de la formación de una cultura desde la que emerge la modernidad en sus términos burgueses. Esto quiere decir que existe una vinculación mucho más estrecha entre la Edad Media y la sociedad burguesa de lo que parece y de lo que desean admitir muchos teólogos. Para los teólogos, muchas veces, la Edad Media es el tiempo en el cual la Iglesia era sana y en relación con ella la revolución burguesa parece ser un cierto tipo de traición a las sanas tradiciones medievales. Eso es claro en el caso de la Iglesia Católica, no obstante con la Iglesia Ortodoxa ocurre lo mismo. El cristianismo con frecuencia se considera a sí mismo intacto en la Edad Media. Pero al ingresar desde el análisis del fetichismo, uno advierte la gestación de los conceptos principales de la revolución burguesa por lo menos quinientos años antes, con Anselmo de Canterbury <sup>17</sup>. Considero que Anselmo es *el* teólogo del cristianismo

---

<sup>16</sup> Max Weber (1864-1920), pensador alemán que ve en el protestantismo la causa psicosocial del capitalismo industrial.

<sup>17</sup> Anselmo de Canterbury (1033-1109). Dos de sus expresiones, popularizadas sin crítica, "creo para entender" y "la fe en procura del entendimiento", lo ubicarían en las antípodas de lo que ha declarado Hinkelammert: "Sin razones, no hay fe". Hinkelammert estima que su reflexión se ubica en un bando distinto del de Anselmo, pero que sus procedimientos teológicos son semejantes

de los últimos mil años. Él es el antecedente de la burguesía. Es una fuente decisiva para una sociedad burguesa en contra de la cual muchas corrientes del cristianismo siempre se están defendiendo o contraatacando. Tendrían que empezar por defenderse de sí mismas. Creo que éste es un punto claro. La incapacidad del discurso cristiano oficial, por decirlo así, para reconocer sus fantasmas.

**HG.:** ¿Y en los teólogos de la liberación se dan estos fantasmas, estas incapacidades básicas para reconocer y discernir en su tradición espiritual?

**FH.:** Sí.