

Teología en el acontecer de una vida

*Entrevista de Germán Gutiérrez*¹

GG.: Tus trabajos publicados hasta 1970 parecen trabajos de un economista que reflexiona sobre temas como el desarrollo, las ideologías del desarrollo, el cambio social, la metodología de la ciencia social, etc. Pero en estas obras no se ve una referencia teológica explícita como sí se verá después. ¿Cuándo y cómo entras en el mundo de la teología?

FH.: Sí, creo que esto es cierto, excepto para el libro *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. En este libro, en el último capítulo, intento una discusión teológica, aunque muy breve. Y lo hago bajo el punto de vista de la relación economía-ideología, línea en la que ya había trabajado antes. Para mí, la dimensión teológica de todos estos asuntos siempre estuvo presente. Claro, yo no estaba en discusión con teólogos, estaba en la facultad de sociología y economía, y esta problemática no se discutía allí, era prácticamente excluida. Entonces, trabajaba bajo el punto de vista de la ideología de la economía, un punto de partida que trabajé desde antes en Alemania. Fui a Chile en 1963, y hasta ese momento había estado en Alemania como estudiante y luego como asistente de investigación, en la Universidad Libre de Berlín.

¹ 17 de mayo del 2000.

Ahora bien, la relación con la teología yo la tenía presente desde este tiempo y quizás desde antes. Es muy curioso, la problemática economía-teología ha sido prácticamente el hilo conductor desde el comienzo. Cuando salí del colegio, entré a estudiar en un noviciado jesuita. Yo tenía el proyecto de la teología. Estuve un año allí. Un año en el que me di cuenta que mi camino no era la teología, pero al mismo tiempo fue un año fundante y que me formó de manera profunda. Precisamente me afirmó la idea de la dimensión teológica en cualquier trabajo intelectual, y eso lo he mantenido hasta hoy. La teología no era en ese tiempo un asunto para laicos. Se estudiaba para el sacerdocio; no era como hoy, que la teología es estudiada por muchísimos laicos. En aquel tiempo esto era muy raro. De modo que mi decisión de salir del seminario me excluía en la práctica de los estudios de teología, así que mi pregunta ahora era si estudiaba filosofía o economía. Y decidí tomar economía. Ésta estaba ya muy presente porque mi padre había hecho un estudio de economía desde un punto de vista muy especial. Él era maestro de escuela, e hizo en las tardes y en las noches sus estudios de economía, y siempre decía que para la pedagogía, pero también para la filosofía y la teología, era básico partir de la economía. Lo que hacía que para mí, que quería al comienzo hacer teología, la opción por la economía era una opción seria, que jamás se me hubiera ocurrido de otra manera. En la casa discutíamos mucho sobre esta relación.

Entré en el año cincuenta a la universidad de Friburgo a estudiar economía, pero ya con la perspectiva de hacer al mismo tiempo estudios de filosofía y de algunos aspectos teológicos. En este tiempo, en Alemania, podías participar en los cursos de otras carreras con mucha facilidad; simplemente ibas y te sentabas, nadie te preguntaba si tú eras de la carrera o no. Recuerdo que tomé cursos de filosofía durante un año con un profesor llamado Müller, un filósofo existencial, un heideggeriano. Heidegger no enseñaba en esta época, excepto para grupos muy cerrados a los que no había acceso. Yo hacía cursos también en otros campos como el derecho y la literatura. Y después cada vez más acompañé el estudio con filosofía.

Después de un año en Friburgo, estuve otro año en Hamburgo, y después fui a Múnster, donde hice mi licenciatura. Ahí entré de nuevo más en contacto con la teología, pero en un campo muy específico, el de la doctrina social de la Iglesia católica. Allí había un centro donde fui a clases también, y que dirigía curiosamente Hoeffner, un teólogo que más tarde fue cardenal de Colonia y quien promovió mucho la elección del Papa actual. Era un hombre muy conservador, aunque muy en la reflexión de economía-teología; ya en este tiempo yo no compartía mucho sus enfoques, no obstante su reflexión era de muy buen nivel. Ahí tuve mi primer contacto

con la escolástica española del siglo XVI, porque él había hecho muchos estudios sobre el tema. Tenía un libro sobre Vitoria, Suárez y esta escolástica, en relación con el comienzo del capitalismo en el siglo XVI. Empecé entonces a estudiar algo en este campo a través de sus estudios. Entré luego con mucha más intensidad en ese centro en 1953-54, en vista de que murieron mis padres y yo no tenía dinero para estudiar. Entonces Hoeffner me consiguió un puesto de tutor y con eso me fue posible terminar mis estudios. Esta es también una marca curiosa de mi vida, el deberle precisamente a Hoeffner el haber podido terminar mis estudios de economía. Ahí tuvimos muchísima discusión acerca de la relación economía-teología. Claro, no tanto en el ámbito de la cátedra, pero sí entre los estudiantes entre quienes se da siempre una subcultura de la discusión estudiantil. Curiosamente, discutíamos mucho sobre la visión tomista de la economía y la visión marxista de la economía. Y ya entonces nos sorprendía encontrar una gran afinidad entre estos dos puntos de vista. Desde luego, esto dentro de un ambiente muy católico, sin embargo, aunque con mucha distancia, se percibía ese tema.

GG.: ¿Qué encontraban de afin entre Tomás de Aquino y Marx?

FH.: Que Tomás de Aquino no conoce la propiedad privada como derecho natural. No conoce ninguna propiedad específica como derecho natural, sino que la especificación de la propiedad como propiedad privada, o feudal, o diríamos, socialista, es *ius gentium*, es derecho de los pueblos, pero no derecho natural. Lo que hace que la propiedad esté a disposición. La especificación está a disposición de la libertad humana. Con una diferencia. No está a disposición de la libertad humana el que haya propiedad. Es decir, esta propiedad privativa, la constitución de una propiedad. No obstante, la especificación de la propiedad está a disposición de la libertad humana. Y eso nos llevó a la reflexión sobre el pensamiento de Marx, donde también la propiedad está a disposición de la libertad humana en cuanto que la libertad humana tiene que y puede determinar aquella propiedad que más conviene a la necesidad de asegurar la posibilidad de la vida humana. Ahí está la afinidad. Encuentro en un escolástico colombiano llamado Fernando González Restrepo, que escribió un libro sobre *La mutabilidad del derecho natural*, la misma reflexión y muy explícita, y que normalmente el ambiente católico no lo hace explícito. La menciona, pero no la desarrolla.

También en este tiempo empecé a entrar en algunos asuntos de la sociología. Asistí a cursos y seminarios sobre Max Weber. Estudié mucho los conceptos fundamentales de la sociología, todo un año

con un profesor de economía que tenía una espléndida capacidad de interpretación de Weber. Ahí comencé a estudiar a Weber. De Marx, en cambio, no estudiábamos casi nada. Alcanzábamos a percibir esa relación entre el enfoque tomista y el enfoque marxista, sin embargo nuestros estudios de economía no incluían la teoría marxista de la economía. Mis estudios fueron principalmente acerca de la economía neoclásica, y había pequeñas aperturas dentro de las cuales entraba el marxismo pero como enemigo, y no con suficiente seriedad. Desde el principio tuve una gran inclinación a conocer el pensamiento de Marx, a estudiarlo con seriedad. Leí el *Manifiesto comunista* a los dieciséis años por primera vez. Y durante muchos años conservé el ejemplar con todos los subrayados de esa primera lectura, y de vez en cuando lo releía.

Esto tiene que ver mucho con mi padre que era un conservador católico, aunque de esos que tienen una gran visión. Él leía con seriedad a Marx y también había estudiado bastante a Max Weber, con el resultado de que con frecuencia encontraba en Marx expresiones de mucha más fuerza y vitalidad que en Weber. Es curioso que en su ejemplar de *Economía y sociedad*, el cual todavía conservo, escribió en la primera página esta frase: "ésta es una sociología sin alma".

Cuando terminé la licenciatura —el *Diplom*—, en el año 55, quería seguir estudiando, pero no tenía ni un peso. Y ahí tienes una de las curiosidades de mi vida, pues muchas veces, por pura casualidad, tomé decisiones que creo que posteriormente resultaron muy buenas. Encontré en la universidad un aviso de la Universidad Libre de Berlín, ofreciendo becas para estudiar en el Instituto de Europa Oriental (*Osteuropa-Institut*). Era una beca para atraer gente a que estudiara ahí sin ninguna aspereza formal de exámenes ni nada por el estilo; era nada más que un tiempo de estudios. Pasé un año y medio con esta beca en Berlín. Y en este instituto me quedé después por ocho años. Ahí hice mis estudios de postgrado y de doctorado, y luego fui asistente de investigación hasta el año 1963.

Este era un centro muy curioso. Había sido concebido claramente como un centro de la Guerra Fría, aunque con una profundidad absolutamente increíble para ese tiempo. Ahí se tomaban en serio la cosa. De modo que para poder hablar y hacer análisis, tenías que conocer primero *El capital* de Marx —hicimos dos años de estudios de esta obra—, estudiar las obras principales de Engels, sobre todo la *Dialéctica de la naturaleza*, las principales obras de Lenin al igual que las de Stalin. Todos los documentos posibles había que estudiarlos. Había también cursos sobre Rusia y la Unión Soviética. Cursos de historia, literatura, economía, filosofía y jurisprudencia. Fue un estudio de gran profundidad. Y otra vez se formó ahí una subcultura de los estudiantes, quienes discutíamos de manera diferente a como se hacía en la cátedra. Muy a menudo,

en especial entre los profesores que impartían cursos de economía y jurisprudencia, había enfoques extremos de Guerra Fría. Pero el que daba literatura, por ejemplo, hasta era miembro de la Academia de Ciencias de Moscú, porque era un gran conocedor del asunto, del idioma ruso, y porque había hecho trabajos de gran novedad. Es decir, había mucha mezcla, y creo que a pesar de la orientación general, en ese instituto se hacía un estudio muy objetivo. Ahí entré en la discusión de la ideología de la economía soviética. Ahí empecé el análisis del comunismo, del pasaje al comunismo, de cómo concebían la planificación, los modelos de planificación, todo ese conjunto de temas que más tarde traté en trabajos como *Crítica a la razón utópica*, y antes en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. En esas obras tengo largos capítulos sobre el tema que estudié en estos años.

En esta nueva subcultura estudiantil discutíamos temas interesantísimos. Todos éramos neoclásicos o de formación neoclásica, y entramos en una discusión en la cual descubrimos la seriedad de la teoría del valor de Marx. Lo hicimos a un nivel que en la cátedra nunca se discutía. Quedamos realmente impresionados con los análisis de la teoría del valor, la plusvalía relativa, y después, los esquemas de reproducción ampliada que tuvieron mucho impacto en mi pensamiento posterior. De manera que estuve allí en medio de un ambiente muy curioso. Hice mi tesis doctoral sobre la industrialización soviética, sobre la racionalidad del modelo de industrialización que se llevó a cabo desde los años treinta hasta los sesenta en la Unión Soviética. Y una vez que terminé este doctorado en 1960, entré en el instituto como asistente de investigación, concentrándome en el problema de la ideología de la economía soviética.

En este tiempo en Berlín, del 55 al 63, seguí asistiendo a cursos de filosofía, pero ahí seguí el enfoque teológico de Gollwitzer. Durante estos ocho años prácticamente participé en todas las clases de Gollwitzer. Ahí entré de nuevo y de lleno en el campo teológico. Gollwitzer tenía una cátedra de teología en la Universidad Libre de Berlín. No había facultad de teología, sin embargo esta universidad tenía dos cátedras de teología, una protestante (Gollwitzer) y otra católica (Reding). Yo seguía a los dos, pero terminé asistiendo a todos los cursos de Gollwitzer porque tenía una capacidad intelectual impresionante y en él había ya una muy clara teología del compromiso. Él estaba muy cerca de los movimientos estudiantiles de oposición que ya en este tiempo se formaban, y que serían la base del posterior movimiento de 1968. Creo que mi formación teológica, la poca que tenga, la recibí de Gollwitzer. En ese sentido soy discípulo suyo. Una vez, en los años ochenta, tuve la ocasión de conversar una noche con Gollwitzer sobre esto, no obstante él no me recordaba, y es comprensible puesto que sus cátedras tenían

siempre centenares de estudiantes de todas las facultades. Casi ninguno era teólogo, pero iban a los cursos de teología de Gollwitzer. Él impartía teología también en una academia teológica, de formación para teólogos, y en la Universidad Libre tenía su cátedra libre de teología, que era la cátedra libre más frecuentada en esa universidad. Entonces, claro que él no podía recordar a alguien que además tiene la tendencia a sentarse siempre en la última fila. Sin embargo, ésta fue una formación que me confirmó y re-formuló la relación economía-teología.

GG.: ¿Él trabajaba este tema entonces?

FH.: Gollwitzer no trabajaba esta relación de manera explícita, pero en su teología ella estaba presente por todos lados. Empecé a trabajar esta relación efectivamente a partir de la teoría económica y eso creo que fue mi especificidad, algo que otros no hacían.

GG.: ¿Con respecto al conflicto Este-Oeste?

FH.: Sí, porque entré en el análisis de la ideología de la economía, que para mí era el puente entre economía y teología. Pero este análisis no en el sentido de que los economistas tienen sus ideologías, como los físicos también tienen las suyas, sino en el sentido de tratar de revelar en el análisis de la teoría económica, el contenido ideológico que está presente en la propia teoría económica. Eso lo comencé con el análisis de la Unión Soviética. Trabajé el modelo de planificación soviético, que había sufrido una gran reformulación con la teoría de la planificación de Kantorovich (quien después recibiría un premio Nobel de economía, pues en ese tiempo todavía no se entregaban todos los premios a los neoliberales), y analicé a la vez lo que significaba en el conjunto de la teoría económica toda esta construcción del paso al socialismo y del socialismo al comunismo. Esto en el contexto de una fuerte y muy interesante discusión que en los años cincuenta se desató en la Unión Soviética acerca del paso al comunismo, su significado, etc.

Trabajé todo eso, no obstante, al trabajar este enfoque de la crítica, tenía necesariamente que desembocar en la pregunta por el contenido ideológico de la teoría económica en la tradición neoclásica. Y ahí tuve el primer choque con quien después me hizo imposible seguir laborando en ese centro. Formulé la tesis de que la idealización de la teoría económica ocurría por los dos lados, y que había caracteres sumamente análogos en relación a como concebía la teoría neoclásica el equilibrio general y la manera como concibían los economistas soviéticos el comunismo; es decir, la ideología del mercado perfecto y la ideología de la planificación perfecta.

GG.: Y en estos análisis, en esta crítica de las ideologías, ¿qué lugar ocupaba la teoría del fetichismo?

FH.: En este tiempo empecé también a reflexionar sobre este tema a partir de la teoría del fetichismo. Publiqué un artículo en el cual mostraba la analogía entre el fetichismo de crecimiento en el pensamiento soviético y el fetichismo de la mercancía, tal y como se había elaborado en Marx. Este trabajo se publicó en una revista sobre Europa oriental, de línea similar a la del centro. Ya entonces compecé a vincular esta crítica con la teoría del fetichismo.

GG.: Pero la crítica desde la teoría de fetichismo, va más allá que la crítica de las ideologías.

FH.: Sí, porque va desde el interior de las propias teorías económicas. Eso era muy diferente. Lo mismo ocurre también en Marx.

GG.: ¿Desde el interior de la teoría económica, o desde el interior de las relaciones económicas?

FH.: Desde el interior de las relaciones económicas, pero siempre teoretizadas. Y ahí aparece el fenómeno del fetichismo. Trabajé en el fetichismo del crecimiento económico de la economía soviética, y muy vinculada, esta idea del paso al comunismo. Y lo trabajé en relación con el fetichismo de la mercancía en Occidente. Eso me produjo un gran conflicto. Sobre todo el profesor de economía no me toleraba, no me quería dar más posibilidades de trabajo. Decía inclusive que ellos no eran un centro para formar comunistas. Yo repliqué que esto no tenía que ver con el comunismo. En ese centro, si se hacía una crítica general al otro estaba bien, pero cuando la crítica se dirigía a la propia posición cambiaba completamente la actitud. Podías criticar la Unión Soviética, era evidente que para eso nos tenían, sin embargo en tanto discutías la implicación que esa crítica al modelo soviético tenía para una crítica al modelo capitalista, ahí terminaba el asunto. Eso podías hacerlo en el ámbito de la subcultura estudiantil, pero no en el de la investigación de la institución. Que la economía soviética era un tipo de economía moderna que reproducía muchas cosas que Marx había analizado en cuanto al fetichismo de la mercancía y las tendencias de la propiedad en la economía capitalista, era claro para mí. Tampoco querían publicar mis trabajos. Tengo varios manuscritos de libros que no me publicaron; sólo me aceptaron la tesis doctoral, publicada en alemán. Era claro que no podía seguir en este lugar.

Y aquí viene otra cosa curiosa que también tenía desde muy joven. Que ya con diecinueve o veinte años, tenía la idea fija de que iría a América Latina. De joven yo había leído mucho sobre Simón

Bolívar. Bolívar era para mí una figura muy importante, extraño para un alemán de diecisiete años. Leí también acerca de la independencia latinoamericana, así como sobre la conquista de México y Hernán Cortés. Yo tenía eso como algo muy fijo, que me hizo pensar que vendría a este continente. De modo que cuando vi que en el centro de estudios de Berlín no tenía espacios, hice correr la voz con mis amigos de estudio y de trabajo de que tenía el deseo de ir a América Latina. Y un día de 1963 me llamaron de la Fundación Adenauer, me dijeron que habían escuchado que me interesaba en América Latina y me preguntaron si quería ir con ellos a Chile. Pregunté qué tipo de trabajo era y me dijeron que labores relacionadas con la fundación, por un lado, y relacionados con ejercer una cátedra de sociología económica en la Universidad Católica de Santiago de Chile, por el otro. Acepté enseguida. Claro, después comprendí el porqué estaban tan interesados en mí. Porque en Chile estaba empezando un movimiento que más tarde desembocaría en la Unidad Popular. El director de sociología en la Universidad Católica era Vekemanns, un jesuita que por supuesto en ese tiempo yo no conocía, y que después nos hicimos muy amigos. Me entendí bastante bien con él, aunque con el paso del tiempo terminamos distanciados en nuestras posiciones. Pero tuve una relación muy cordial con él.

Más tarde me di cuenta por qué yo era interesante para la Fundación Adenauer. Había dos razones. Primero, había hecho un estudio intensivo sobre la doctrina social de la Iglesia, como economista, y segundo, había hecho estudios en un centro anti-comunista. Era, entonces, una figura ideal para ser colocada en Chile en el conjunto de la enorme vitalidad intelectual que se estaba desarrollando. Acepté porque en este tiempo me sentía también hasta cierto punto cercano a la democracia cristiana. En esa época, la democracia cristiana no era el partido neoconservador del tipo de hoy, sino un partido con fuertes corrientes si quieres reformistas, como se vería después en el gobierno de Eduardo Frei en Chile. Y me sentía muy atraído por las posiciones que se estaban jugando en el Chile de este tiempo, incluso por la propia democracia cristiana.

De modo que acepté y tuve que aprender castellano. Primero me mandaron a Madrid tres meses para estudiar español. Fue un tiempo sumamente interesante porque primero me propusieron ir a un centro de enseñanza de castellano horroroso (Berlitz-School). Al cabo de dos semanas yo no quería estar más en ese instituto. Llamé a Alemania y pedí que me dieran la plata que se pagaba a ese centro, para buscarme un profesor por mi cuenta. Estuvieron de acuerdo y entonces llamé a la universidad de Madrid, con mi mal castellano, para ver si habría algún estudiante interesado en enseñarme a hablar español. Me preguntaron si era alemán. Respondí

que sí. Y me preguntaron que si era del este o del oeste. Yo apenas tenía dos semanas de español y me confundí y dije que del este. Resultó que había diez estudiantes que querían enseñarme a hablar español. ¡Qué gran decepción tenían después al saber que me había confundido, y que yo era de Alemania del oeste! Ellos mismos escogieron a uno para que me enseñara, y rápidamente formamos un grupo de amigos. Pasé tres meses recorriendo toda España y estudiando el idioma, aunque en una plática completamente diferente a la de aquel centro horroroso donde en los pasillos sólo se hablaba inglés pues nadie sabía suficiente castellano. Así aprendí el castellano, pero también conocí mucho a España de la mano de estos grupos estudiantiles de oposición. Conocí mucha gente que después he vuelto a encontrar y con la cual tengo cierto contacto todavía.

GG.: Este análisis de crítica a la ideología de la teoría económica, ¿se pensaba vinculado a la teología? ¿Cómo pensabas ese vínculo?

FH.: Lo tenía de la misma manera en que lo formulo en el último capítulo de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Y asimismo de la manera como lo trabajo en el último capítulo de la *Crítica a la razón utópica*. Sin embargo era una reflexión muy académica y muy inspirada en Ernst Bloch, especialmente en su libro titulado *El ateísmo en el cristianismo*. Es un libro que desde el comienzo me fascinó, que siempre me ha fascinado. Lo que me ha impregnado de Bloch no es tanto su obra *El principio esperanza*, aunque ésta también, sino el libro mencionado y sus tesis y temas, que me han marcado mucho. Incluso en mi reciente libro *El grito del sujeto* subyace el enorme impacto que esta interpretación del cristianismo de Bloch ha tenido en mí. Yo tenía esto presente, pero no como algo fuera de lo académico, sino algo que para mí era una elaboración teórica interesante. No obstante no era algo central. Por eso, en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* aparece al final y en diez páginas nada más. Pero está ahí. Entonces, te das cuenta de que la dimensión teológica aparece, aunque aún no como una cosa vital. Esto es algo que desarrollé después en Chile, y sobre todo a partir de mi reacción ante el golpe militar chileno. Es principalmente a partir de 1973 que hago de esto un tema central. Si bien como elemento está ya presente todo el tiempo, y eso tiene mucho que ver con Gollwitzer. Él es ya de hecho un teólogo de la liberación, en su campo, con sus limitaciones alemanas, eso sí. Toda su concepción está a tono con lo que aparece después en la teología de la liberación, en términos mucho más universales inclusive que en Gollwitzer.

GG.: Y Bonhoeffer?

FH.: Gollwitzer es un hombre en la línea de pensamiento de Bonhoeffer y de Karl Barth. Tú no puedes trabajar sobre Gollwitzer sin a la vez tomar en cuenta a Bonhoeffer y a Karl Barth. Para mí, la formación teológica de este tiempo entre el 55 y el 63 fue Gollwitzer, y a través de él, de Bonhoeffer y Barth. Y con eso he seguido hasta hoy. Aunque en mis trabajos casi nunca he citado a Gollwitzer y sí a Bonhoeffer. Esto se debe a que Bonhoeffer es una figura central, también por ser mártir, y al hecho de que en América Latina se conoce a Bonhoeffer y no a Gollwitzer. Pero Gollwitzer hubiera sido un gran puente entre Bonhoeffer y la teología de la liberación.

GG.: Volvamos al Chile de 1963.

FH.: El trabajo que empecé con la Fundación Adenauer era excelente. Ahí yo tenía dos áreas: una era la academia, en la que trabajaba la sociología económica y allí me ocupaba de este tema de la ideología en la economía. Conservo un escrito que hicieron los estudiantes de mi curso, que todavía me parece muy interesante. Continuaba aquí lo que había trabajado en Alemania. Pero, por otro lado, empezó una nueva experiencia para mí. La Fundación Adenauer colaboraba con dos centros de formación: uno era un centro de formación política para líderes del partido demócrata cristiano, y el otro era un centro formación de sindicalistas, de los sindicatos cristianos. Comencé a dar cursos en estos dos ambientes. Algo a lo cual no estaba acostumbrado, y a lo que tuve que acostumbrarme mucho. Esta experiencia me abrió una veta totalmente nueva, que ya no era sólo académica. Éste era ahora un trabajo teórico con militantes, con todas las limitaciones que esto puede tener, que inició sin embargo una dinámica que para mí fue fundamental y que he seguido desde entonces, y es lo que en última instancia me llevó al DEI. El DEI es eso.

GG.: ¿Qué cursos impartías allí?

FH.: Cursos sobre utopía, proyectos de transformación, desarrollo, teorías del desarrollo, teoría de la dependencia, etc. Fue en este ámbito que entré en la discusión sobre la teología de la liberación que estaba formándose. Ni la teoría de la dependencia, ni la problemática del Tercer Mundo, eran temas que yo hubiera trabajado antes. Había estudiado el desarrollo bajo el punto de vista de la industrialización soviética. Ahí ya aparecen muchos de los problemas que, a partir de la teoría del subdesarrollo, pude ver como problemas del desarrollo. La problemática soviética era la de la industrialización de un país subdesarrollado y no una industrialización del tipo de la alemana, la inglesa, la estadounidense, incluso ni la japonesa. La industrialización en la Unión Soviética

era la industrialización de una sociedad subdesarrollada, y éste es un tema muy diferente al de la industrialización a la manera burguesa. En Berlín yo había estudiado la teoría del imperialismo de Lenin, Bujarin, Hilferding y Rosa Luxemburgo. Pero solamente la había discutido desde la perspectiva de la Unión Soviética, sin tener la visión de un Tercer Mundo. En Chile empezamos la discusión sobre la teoría de la dependencia y comencé a colaborar y discutir en esta dirección. Yo llevaba muchas de esas discusiones al centro de estudios políticos y al centro de estudios sindicales, así como a la universidad. Todo este tiempo trabajé de modo muy estrecho con Vekemanns, quien había desarrollado investigaciones muy interesantes acerca de la marginalidad en el IDESAL, que él había fundado. Tiempo después empecé a criticar esta teoría de la marginalidad y a partir de eso nos distanciamos sin conflictos mayores, conservando un afecto grande, supongo que hasta hoy.

Así que entré en el ambiente del continente, tomando el punto de vista de Chile, primero, y luego del resto. Reelaboré todos los conceptos anteriores en un contexto totalmente distinto, en el ambiente intelectual chileno que era entonces tan impresionante, tan formidable, tan vital. Puedo decir que me formé ahí. Es decir, mi verdadera formación fue en Chile y lo demás es antecedente no más. Y la re-formulación de todos los conceptos que traía de la academia significó que aunque mucho se mantuviera, cambió por completo mi punto de vista que ya no fue tan académico.

Alrededor de 1968 entré en conflicto con la democracia cristiana. Se había formado una lógica diferente, y en 1968 el partido demócrata cristiano se dividió entre el MAPU y lo que siguió llamándose partido demócrata cristiano. Yo me fui con la gente del MAPU. Eso implicaba salir de la Fundación Adenauer. Entonces me contrató directamente la Universidad Católica. Trabajé con Jacques Chonchol, un demócrata cristiano que se había ido también con el grupo del MAPU. Él fue más tarde ministro de Agricultura del gobierno de la Unidad Popular. Formamos un centro que se llamó CEREN, Centro de Estudios de la Realidad Nacional, y trabajé allí hasta 1973.

Me separé de la democracia cristiana y ahí sobre todo de quien dirigía el centro de estudios políticos, Jaime Castillo, con el cual sin embargo he mantenido mucha amistad. Aunque ya antes, desde 1967, había comenzado a trabajar en un nuevo centro que se había fundado en 1966, llamado ILADES, Instituto Latinoamericano de Desarrollo. Era un centro que habían formado los jesuitas, y que trabajaba con grupos de este tipo. Tenían unos cursos de formación para líderes populares de las diferentes regiones de América del Sur, y un segundo curso que era una maestría para investigadores vinculados a los movimientos populares. Desde el 67 hasta el 70 trabajé de forma muy intensa en este centro que dirigía el padre

Pierre Bigo. Pero en 1970, el padre Bigo, que no estaba de acuerdo con la línea que desarrollábamos de crítica a la democracia cristiana y de mucho acercamiento al MAPU, y con eso a la Unidad Popular, organizó una especie de golpe en el ILADES y nos echó a todos. Fue al finalizar 1969. A las doce de la noche del 31 de diciembre no había más dinero y tenía que echarnos a todos. Y a las cero horas del primero de enero de 1970, tenía otra vez dinero para contratar a otros.

Terminado eso me concentré en el trabajo del CEREN. Ahí escribí la *Dialéctica del desarrollo desigual*. El libro *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, por su parte, es un resultado de mis cursos en el ILADES entre 1967 y 1970. Y fue publicado obviamente no por el ILADES, sino por la Universidad Católica en coedición con la editorial Paidós en Buenos Aires. Esos fueron los dos trabajos principales, más una revista que publicamos en el CEREN sobre asuntos de la realidad nacional. Ahí publiqué muchos artículos, entre ellos uno acerca del fetichismo que después desarrollé más en la primera parte de mi libro *Las armas ideológicas de la muerte*.

En este tiempo me acerqué a los teólogos de la liberación. Trabajé con Pablo Richard y publicamos una vez en la revista *Cuadernos de la Realidad Nacional* unas reflexiones sobre la teología de la liberación; un trabajo de Pablo, Hugo Vilella y yo. En este tiempo empezó también el trabajo con Hugo Assmann, con quien me relacioné mucho, y con Gustavo Gutiérrez. Yo era alguien externo para ellos. Pero un externo por el cual se tenía interés. Jamás me habrían interpretado como teólogo. Yo era economista y sociólogo. No obstante estaba abierto a discutir otros planteos. En este tiempo conocí asimismo a Enrique Dussel, en la Universidad Católica, y a Juan Luis Segundo. Todos estos contactos empezaron alrededor de 1968. Sin embargo, en ese momento la teología de la liberación no era central en mi trabajo. Yo seguía trabajando a partir de la ideología de la economía. La dimensión teológica la había mencionado, pero sin elaborarla mayormente.

GG.: Pero ellos mismos tampoco tenían maduro, en ese momento, un planteamiento de teología de la liberación y de su relación con la economía.

FH.: Se inspiraron más bien en la teoría de la dependencia en tanto teoría económica, y no en una crítica del núcleo de la propia teoría económica. Yo hacía eso, aunque en la perspectiva más bien de la ideología de la economía, donde tenía también presentes ciertas dimensiones teológicas, pero no tenía tampoco algo más elaborado.

GG.: Viene allí la reunión de Cristianos por el Socialismo. ¿Tú participaste?

FH.: Sí, pero como público. Eso cambió después del golpe militar. El golpe militar me hizo repensar.

GG.: ¿Y durante el gobierno de la Unidad Popular?

FH.: Durante el gobierno de la Unidad Popular, yo estaba muy cerca del gobierno. Una vez trabajé en un grupo de discusión con el Ministerio de Planificación. Sin embargo yo era un teórico, no un economista para participar en el gobierno. Pero ahí sí formaba parte de la Unidad Popular. Durante un tiempo milité incluso en el MAPU. No obstante, cuando éste se dividió no quise inscribirme en ninguna de las dos corrientes y permanecí independiente. Aunque por medio del CEREN trabajaba mucho con la Unidad Popular.

GG.: Y ahí llegó el golpe.

FH.: Llegó el golpe que yo preveía. No obstante enseguida me pareció un acontecimiento absolutamente clave. Fue para mí lo que había sido para el fascismo europeo la guerra civil española y la derrota de los republicanos. Me pareció de esta importancia. Y ahí lo teológico se me hizo evidente. El día del golpe seguí la radio y la TV, sobre todo el canal 13 de la Universidad Católica, donde el padre Hasbun tenía la voz cantante. Él era un golpista extremo, un tipo sumamente violento. Hizo comentarios teológicos que no eran ni comentarios siquiera sino algo así como emblemas religiosos, consignas, tomadas todas de una larga tradición cristiana represiva. Para mí esto era extrañísimo y grabé todo lo que Hasbun presentó. Me daba cuenta de que era algo importante, pero no me daba cuenta de lo que era. Entonces lo grabé todo y más tarde trabajé sobre eso. Fue cuando me percaté que había un pasado nefasto en el propio cristianismo que estaba presente en esta postura y que tenía un impacto violento enorme. Comencé entonces a analizar la ideología y la teología del golpe.

Después del golpe volví a Alemania, a la Universidad Libre de Berlín, donde me contrataron como profesor visitante en el Instituto Latinoamericano (Lateinamerika-Institut). Empecé el análisis del golpe militar y lo publiqué en un libro llamado *Ideología del sometimiento*, editado más tarde por el DEI. En este libro comenté la teología de Hasbun bajo el título de una *teología de la masacre*. Permanecí unos tres años en Alemania, sin embargo también ahí tuve muchos problemas con la universidad; me di cuenta de que en la universidad alemana no había espacio para mí, así que me moví

para regresar a América Latina. Entonces me hicieron una oferta de aquí, de San José, del CSUCA, Consejo Superior Universitario Centroamericano. Aquí estaba ya Hugo Assmann. En 1976 vine a Costa Rica para firmar el contrato de trabajo con el CSUCA, y me junté con Hugo y comenzamos a concebir el DEI. Él ya tenía pensado hasta el nombre. Decidimos crear un centro del tipo como había sido el ILADES en los años sesenta en Chile. El DEI fue concebido a partir del ILADES, y la revista *Pasos* es una revista que Assmann editaba en Chile y de ahí eso de *Pasos*, segunda época.

Cuando vine aquí me encargaron de parte del CSUCA la tarea de elaborar un programa de maestría en economía, el cual se realizó después en Honduras. En 1978 me trasladé a ese país, dirigí el programa cuatro años y volví a Costa Rica, pero ahora para integrarme definitivamente al DEI. El DEI lo fundamos en 1976 y los primeros cursos los realizamos en 1977, ya desde el punto de vista explícito de economía-teología. Empezó de nuevo un trabajo con militantes de los grupos cristianos, esta vez de la zona centroamericana, en el Taller de Formación que hasta hoy seguimos haciendo en el DEI. Y hace once años comenzamos otro programa con el Seminario de Investigadores, que tiene más bien un nivel de postgrado aunque no tiene un carácter formal académico. Desde 1982 trabajo en el DEI a tiempo completo y participo en la Universidad pero ya no como catedrático, sino como profesor invitado. Desde entonces trabajo ya no economía-ideología sino economía-teología. Y eso ha sido a raíz de la experiencia del golpe militar chileno.

GG.: ¿Cómo fue este descubrimiento, este cambio de eje de análisis?

FH.: Porque el golpe militar de Chile llevó a la concepción de una política económica totalmente diferente, que hoy llamamos neoliberal. Política que los mismos *Chicago Boys* llamaron neoliberal, si bien luego se distanciaron de la palabra. Los *Chicago Boys* eran colegas míos en la Universidad Católica. Ellos se habían formado en economía mientras yo estaba en sociología, aunque también daba cursos en economía. Pero había un ambiente intolerable para mí. Di cursos sobre cooperativismo, e incluso fundé un Centro de Cooperativismo en la facultad de economía, no obstante en la orientación de la facultad no había espacio para esto pues su enfoque era netamente neoliberal a partir de los enfoques de Hayek y Friedman. Los *Chicago Boys* habían sido promovidos por la Fundación Ford. Esta fundación había hecho un trabajo sistemático con ellos, becándolos para que se formaran en Chicago. Ellos volvieron en el curso de los años sesenta, ocuparon y monopolizaron en una determinada línea la facultad de economía y,

como las facultades tienen relativa autonomía, hicieron un centro de orientación neoliberal por completo homogéneo. Por tal motivo, me quedé más bien en el departamento de sociología y en el CEREN.

Percibí que con el golpe militar se inició una estrategia completamente nueva, que era la estrategia de este grupo de economistas de la facultad de economía de la Universidad Católica. Y entonces la problemática de economía-teología se me presentó de una nueva forma. Ya no tenía nada que ver con la política reformista de los años cincuenta, sino que se trataba ahora de un auténtico capitalismo salvaje. Además, la ideología en que se basó la Junta Militar que asumía este nuevo neoliberalismo tenía un apoyo muy grande de circuitos cristianos como los de Hasbun con su propaganda de violencia. Por tanto, ya no se podía simplemente hablar de economía e ideología sino que incluía ahora el problema de la teología, y eso también bajo el impacto de la teología de la liberación que había puesto eso sobre la mesa. De ahí que en el DEI asumimos este enfoque. Se publicó la *Ideología del sometimiento*, y comencé con el primer libro de esta nueva etapa: *Las armas ideológicas de la muerte*.

GG.: Y ése ya es el libro en que aparece de manera explícita la reflexión economía-teología.

FH.: Ahí aparece la economía-teología como una línea clara y dominante desde entonces. Cuando empecé a analizar el discurso violento de Hasbun, busqué las teologías de represión de la tradición cristiana y muy pronto me topé con Bernardo de Claraval. Hasbun era un predicador de la cruzada, pero ya no contra los paganos de afuera, sino contra estos levantados de adentro que se llaman socialistas. Inicié entonces dos búsquedas. La primera, las fuentes teológicas del propio pensamiento económico, ya no sólo del neoliberal, sino también del neoclásico, del marxista, del soviético. La segunda, las transformaciones violentas del cristianismo. Ahí me formulé el programa que desplegué posteriormente en el DEI, y en el cual sigo. Después de *Las armas ideológicas de la muerte* lo desarrollé en la línea de la crítica de la razón utópica, y en el DEI hicimos de este punto un punto clave, necesario para discutir la utopía del comunismo, al igual que las utopizaciones que se realizan en la economía neoliberal, la neoclásica, etc.

GG.: Y luego vino tu libro sobre *La fe de Abraham y el Edipo occidental*.

FH.: Sí. Cada vez más me parecía que ni economía, ni teología, sino que las dos se implican mutuamente. Que la diferencia ya es casi artificial. Que la economía es teología, que la teoría económica

es teología y que la teología implica eso. Y empecé a analizar textos de la tradición cristiana. Empecé con este análisis sobre el texto de Abraham, y luego con el libro *Sacrificios humanos y sociedad occidental* como el análisis de los trasfondos teológicos de los análisis de la realidad misma, y después el análisis del evangelio de San Juan en *El grito del sujeto*. Esto nos llevó, a fines de los años noventa, a la discusión del sujeto como un problema que ya es omnipresente, tanto desde el punto de vista teológico como del de la economía. El ser humano como sujeto que tiene economía y teología, pero como un conjunto que no se puede separar. De ahí viene el vínculo y ahí volví a la teología, con lo cual había comenzado, sólo que desde un punto de vista diferente por completo.

GG.: El proceso tuyo es muy distinto al que han seguido otros teólogos de la liberación.

FH.: Claro. El teólogo de la liberación normalmente proviene de la teología, no viene de la economía. En consecuencia, a partir de la teología descubre la relevancia de la economía. Yo hice el camino al revés. A partir de la economía, descubrí la relevancia de la teología.

GG.: En un texto tuyo sobre el panorama de la teología de la liberación, hablas de tres grandes momentos de esta teología, definidos por los cambios en la propia realidad latinoamericana y caribeña, las formas de los conflictos de esta teología con la ortodoxia y el imperio, y la propia maduración de esta teología y los movimientos sociales y eclesiales afines. Hablas de un primer momento en que la liberación está en el orden del día y la opción por los pobres es el criterio central de esta teología, y la fuente de su confrontación. En este primer momento la teología de la liberación se confronta fuertemente con la ortodoxia cristiana. Luego hablas de un segundo momento, en el cual los movimientos de liberación son aplastados por las dictaduras y el clamor fundamental de esta teología es el clamor por la vida y contra la lógica sacrificial del sistema dominante. En este segundo momento los movimientos de resistencia son de otro tipo y la iglesia se convierte en un espacio privilegiado de resistencia. En este segundo momento la teología de la liberación es víctima de una fuerte contraofensiva teológica, esta vez no sólo de la ortodoxia cristiana sino también de la teología del imperio, que la denuncia desde posturas anti-utópicas. Y luego viene un tercer momento, en el cual tanto la ortodoxia como la teología del imperio intentan apropiarse del discurso de la teología de la liberación y asumen a su manera la opción por los pobres. En ese momento tú te preguntas por la lógica de la confrontación teológica en un contexto en que el dominador se apropia del

discurso de la teología de la liberación, al mismo tiempo en un contexto de globalización del sistema de dominación y de hegemonía, o mejor, de poder total que conlleva amenazas globales a la sobrevivencia humana. Ahí hablas de la necesidad de una teología crítica de la ley y de crítica al mercado total. No es que la opción por los pobres desaparezca en la teología de la liberación, pues es uno de sus ejes fundantes más importantes, sino que en el segundo momento toma la forma de defensa de la vida de los aplastados por el terror dictatorial, y que en el tercer momento, la formulación "opción por los pobres" ha sido o intenta ser apropiada por el sistema e invertida y pierde su fuerza interpelante, pero sobre todo su potencial en la confrontación teológica. Y ves el paso de la teología de la liberación hacia una teología crítica de la ley como un nuevo paso que debe dar esta teología, en continuidad y profundización pero en cierto modo también un poco de ruptura con sus momentos anteriores. Cómo ves esto, si te he entendido bien.

FH.: Creo que ahí hay una transformación que se expresa en los propios términos teológicos, pero de la propia resistencia al sistema. En los años sesenta, muy esquemáticamente, claro, es capitalismo o socialismo. En los setenta-ochenta, en América Latina ya aparece el problema de la imposición del mercado absoluto, del mercado total, y vida humana. Esto es, el ambiente del mercado como un ambiente sacrificial. Y se habla de la vida humana. En el DEI lanzamos eso en 1978, en un encuentro que tuvimos aquí entre economistas y teólogos. El Imperio, sin embargo, recupera el derecho a la vida como un derecho a nacer. Es decir, como derecho antes de nacer y no después de nacer. Y como tal es muy dominante en la actualidad. O sea, nos quitan la referencia. Y el ámbito del mercado sigue siendo visto como un ámbito sacrificial. Pero en los años noventa cada vez más, desde la perspectiva de que aparece una ley del mercado absoluto que en su lógica es sacrificial. La propia sacrificialidad no es algo de los Pinochets. Los Pinochets son apenas exponentes de una lógica sacrificial que tiene la propia ley del mercado, de manera que ya no se trata entonces de capitalismo o socialismo en los términos de los años sesenta, sino de mercado total y sobrevivencia humana. Ya no es solamente opción por el pobre, sino opción por la sobrevivencia humana. La opción por la sobrevivencia humana sigue siendo una opción por el pobre porque ahí la sobrevivencia está más amenazada, no obstante la amenaza es sobre todos, no sobre un grupo. Aunque en cuanto es de todos, se nota cómo es más directa para los excluidos y los pobres. La opción por el pobre no desaparece, pero aparece mucho más clara a partir de una opción por la vida humana, por la sobrevivencia humana. Por tanto, la polaridad es ahora ley del mercado — sobrevivencia humana. Algo que en los años cincuenta

y sesenta, cuando se discutía más bien entre el capitalismo y el socialismo, subyacía de alguna manera sin embargo no se hacía presente. De modo que la concepción del socialismo de los años sesenta era una concepción moderna también. Era otro tipo de modernización, otro tipo de crecimiento económico. En los años noventa se ha transformado. Ahora es la ley del mercado como mercado total que amenaza la sobrevivencia humana, y la sobrevivencia del pobre más directamente. Pero la opción por el pobre es resultado de la opción por la sobrevivencia humana, y muy explícita.

GG.: Entonces, la teología de la liberación en cada uno de esos momentos asume formas diversas de acuerdo a su coyuntura histórica.

FH.: Sí, y ahora se halla frente a la ley absoluta del mercado total. Eso es el sistema de globalización. Es un sistema de ley absoluta. Por consiguiente amenaza de la sobrevivencia humana. Empieza por el pobre pero no se queda ahí. La solidaridad con el pobre no es entonces algo de arriba hacia abajo. Estamos en lo mismo, en la misma cosa, aunque él de manera mucho más explícita. Nuestra discusión actual con la globalización como ámbito de ley total, absoluta, provoca ahora un problema humano. Y este ser humano que se enfrenta en nombre de la sobrevivencia humana a esta ley absoluta, este ser humano actúa en cuanto sujeto. Y ahí se vincula la opción por el pobre con el ser sujeto, actuar en cuanto sujetos. Aparece entonces una solidaridad que no es de incluidos con excluidos, sino que el excluido es el caso más extremo de lo que vivimos todos, de lo que pesa por encima de todos. Por lo tanto, la opción por el pobre es la opción por uno mismo. El otro está en mí. Yo estoy en el otro. Aparece aquí la dimensión del sujeto. No definiendo al pobre porque yo no lo soy y él lo es, sino que él es el exponente más extremo de una amenaza que pesa sobre todos. Y por eso el llamado al sujeto, el grito del sujeto.

GG.: Eso supone un cambio en el concepto mismo de la teología.

FH.: Creo que cambia inclusive la imagen de Dios. Desde luego, no como ruptura, sino que se vuelve a algo que en la tradición del *Deus Absconditus*, o de la teología negativa, siempre está presente de alguna manera, pero que aparece ahora de forma mucho más clara. En el grito del sujeto aparece Dios. En el grito del sujeto grita Dios. El grito del sujeto es el grito de Dios. Dios es crucificado, al ser crucificado el ser humano en cuanto sujeto. Hay un cambio. Es decir, se vuelve, en nuevos términos, a algo que la

tradición ha tenido constantemente, si bien adquiere una nueva dimensión.

GG.: Algo que ya estaba en la base de la teología de la liberación, pero que en estos últimos años se ha colocado de manera más descarnada como realidad.

FH.: Sí, la opción por el pobre ya tenía la dimensión de la opción por la vida humana amenazada, sin embargo esto último es empíricamente algo mucho más claro hoy. Se impone como nunca, y por eso lo vemos de una nueva manera. Así, el amor al prójimo ya no se ve como "yo amo al otro", sino como "ama al otro porque tú lo eres", lo que es una dimensión muy distinta. Ama al prójimo porque tú lo eres. Tú estás afectado por el amor o no-amor del prójimo. No solamente el prójimo, los dos. Forman una unidad.

GG.: Qué interlocutores tiene esta teología de la liberación en sus distintos momentos.

FH.: Creo que en los años sesenta el interlocutor son los movimientos de liberación, que tienen una perspectiva o desarrollan la perspectiva de llegar al poder y a partir de éste reformular la sociedad dentro de los cánones generales de la modernidad. Eso es algo que puede decirse del propio socialismo soviético. Repite los problemas de la modernidad. En los años setenta y ochenta el interlocutor son sobre todo los grupos afectados por las dictaduras totalitarias de seguridad nacional. De ahí parte eso. Los torturados, los desaparecidos, una violación de los derechos humanos más corporales, que pasa por todo el continente. Ahí entonces el reclamo de la vida, reclamo que es todavía un poco abstracto. En los años noventa son los movimientos de emancipación, los movimientos ecológicos, los movimientos de protesta contra la estrategia de globalización que producen la exclusión de gran parte de la humanidad, movimientos que ya no tienen la aspiración política inmediata de llegar al poder. Son movimientos que exigen una transformación, pero que no tienen un plan de gobierno, que tienen muchos elementos que hacen presentes para presionar, pero que son comprensibles únicamente desde el punto de vista de que la vida humana está amenazada. En el pobre, primero, aunque la amenaza es sobre todos. Por lo tanto, la presión supone que todos tomen conciencia de que todos nos encontramos en este camino, que los excluidos sufren de la peor manera, si bien nos afecta a todos. De ahí el llamado de atención de que necesitamos un consenso social que implica a los dominadores, un consenso de estructurar la economía y la sociedad en función de la necesidad de la sobrevivencia humana de todos los seres humanos, no de "la

especie" —otra abstracción como le gusta a Hayek, para quien de lo que se trata no es de que la gente viva, sino de que la especie viva—. Y aquí la expresión zapatista es muy clara: una sociedad donde quepan todos y todas, con la naturaleza incluida. Necesitamos un consenso acerca de este camino. Y eso otra vez nos vincula mucho con la tradición, no es algo nuevo. Lo tienes en la tradición judía, en la patristica. Pero no como algo elaborado de forma explícita que hoy hay que hacer y que se puede hacer por el hecho de que la amenaza sobre todos se hace cada vez más obvia.

GG.: Hablas de interlocutores en el mundo de lo popular. Pero aunque la expresión no sea muy afortunada, ¿qué pasa con la contraparte? Has hablado del paso de un capitalismo de reformas e ideológico a un capitalismo cínico, acrecentado con algo que Hugo Assmann señala que es la creciente insensibilidad de muchos sectores de la sociedad a ese drama global. ¿En quién piensas, además de estos movimientos, como interlocutores?

FH.: El actual proceso de globalización es una afirmación completamente principalista de una ley absoluta que es la ley del mercado total. Ahora bien, la afirmación absoluta de esta ley te lleva a la amenaza de la propia vida humana. Es su lógica. Quien insiste en esto, sin embargo, no tiene otra alternativa que volverse cínico. Da lo mismo lo que pase, hay que seguir adelante. No hablemos de humanidad, de humanismo, aquí se trata de seguir. Y eso no es posible sino por la opción cínica, que es además una opción suicida. Por eso el mito de la muerte, del suicidio, tan presente; es el cinismo, que es la lógica de una afirmación principalista de esta ley. Es como *Fiat iustitia, pereat mundus*. Que se realice la ley del mercado, aunque el mundo se vaya al carajo. Ése es este mundo. Y este dicho procede de la Edad Media, la cual percibe que frente a las leyes que se imponen como absolutas aparece ya esta dimensión. Y por eso dicen también los medievales: *Summa lex maxima in iustitia*, y eso es el proceso de globalización.

GG.: En alguna ocasión mencionaste como interlocutores a los conservadores. En qué sentido lo decías.

FH.: Por esta misma razón. Cuando la contraposición es entre ley absoluta del mercado y sobrevivencia humana, no corren los viejos esquemas de izquierda y derecha ni de conservadores y progresistas. El conservadurismo, que no es el neoconservadurismo, el conservadurismo cristiano, católico y protestante, tiene una posición crítica frente a la ley. No es de afirmación absoluta de la ley. Esos dichos que cité, vienen de la Edad Media, de conservadores de la Edad Media. No vienen de progresistas. Creo que la vieja

confrontación progresistas y conservadores, desaparece. No somos progresistas pero tampoco conservadores, no obstante hay puentes. La cuestión es abierta. Y como existe una amenaza para todos, y los pobres, los excluidos, expresan algo que amenaza a todos, entonces hay ahí un llamado que a la izquierda nunca le gustó, pero que hoy lo tienes que implicar: también el dominador tiene que convertirse. Y eso es lo interesante en la figura de Abraham. El que se convierte es el Señor. Isaac es el perseguido, y Abraham, el perseguidor. Y es Abraham el que se convierte porque Isaac ya está convertido, y además no puede hacer nada. Y es que si Abraham no se convierte, Isaac está perdido. Y Abraham se convierte. Es decir, la conversión necesaria implica al dominador. A la izquierda no le gustó nunca esta idea. No obstante creo que hoy tenemos que tomarla en cuenta pues ellos tienen el poder, y si se hacen absolutamente cínicos, ningún movimiento en el mundo puede hacerles nada. La conversión tiene que implicar a los dominadores, y ése es un trago amargo para un pensamiento en el cual el proletariado es el único actor de su propia salvación, No puede serlo hoy. No es el único actor.

GG.: Pero, ¿el dominador cínico?

FH.: Sí. Y ¿qué pasa si se niega y si toda dominación se hace cínica? Creo que en tal caso no hay salida, porque entonces provocan el final que nos está amenazando y lo hacen en nombre del suicidio colectivo, como lo promueve por ejemplo Ciorán. Ciorán es el pensador de una dominación que no piensa siquiera en convertirse y que saca la conclusión que mejor nos matamos enseguida. Es la espiritualidad del cinismo lo que aparece ahí.

GG.: Pero el conservadurismo del que hablas está acorralado por los neoconservadores cínicos.

FH.: Por completo. Creo que uno de los conservadores, grandes conservadores de nuestro tiempo, es precisamente monseñor Romero. Puedes estudiarlo. Este tipo de conservadurismo se halla en retirada. Los fundamentalismos y neoconservadurismos están amenazando esta tradición que vale la pena pensarla. Es una tradición valiosa que sigue y no ha desaparecido.

GG.: ¿Cuál crees que ha sido en general la postura de la teología de la liberación frente a esta corriente?

FH.: Muy cerrada. Relativamente cerrada, creo. Aunque hay determinadas figuras en que se hace presente. Bonhoeffer es una de ellas. Sin embargo no se ha discutido qué es este tipo de

conservador cristiano que no es un revolucionario, pero que bajo el impacto que sufre se transforma y tiene bajo su tradición la capacidad de hacerlo. Creo que no se ha tomado en cuenta mucho eso. Provengo de un ambiente de conservadurismo católico y siempre he defendido la posición conservadora como una posición de posible apertura. No obstante el ambiente para percibirlo es muy escaso. Normalmente no se distingue entre conservadurismo y neoconservadurismo y se los ve a todos nada más como reaccionarios, lo que a mi entender es falso.

GG.: En la medida en que tu crítica cada día se reafirma más en la idea de que el problema no es sólo el capitalismo sino la modernidad, y más aún la sociedad occidental, entonces lo que de allí se desprende es un cambio de civilización, de cultura, mucho más que de un sistema socioeconómico determinado. Y eso significa un nivel de radicalidad en la crítica, pero implica un reto mayor todavía a la hora de imaginar alternativas. ¿Cómo ves este punto?

FH.: Claro, no sólo del capitalismo, sino también del socialismo en su forma de modernización. E igualmente del cristianismo. No tengo ninguna duda de que el cristianismo no puede seguirse planteando en la forma ortodoxa en que lo ha sido en los últimos mil quinientos años a partir de Agustín. El cristianismo mismo está en cuestión, este cristianismo ortodoxo que se piensa a partir del poder. Como creo que es un cambio de la cultura y la civilización, es asimismo un cambio en los fundamentos de nuestra civilización, y esos fundamentos siguen siendo cristianos a pesar de la secularización. Ésta seculariza al cristianismo, no obstante el fondo secularizado permanece en él. Y eso implica la propia fundamentación de la cultura griega. Estamos ante un fenómeno de esta amplitud, pero eso hace nuestra situación muy crítica y al mismo tiempo una situación en la cual no tenemos recetas. No puedes dar recetas frente a cambios de este tipo. Percibes una sociedad, sin embargo no sabes cómo hacerla. Porque el cómo hacerla presupone que las categorías todavía valen. Pero si las categorías no valen, ¿cómo decir qué hacer? Ése es nuestro problema más profundo.

GG.: Y a este nivel del reto, ¿cuál crees que ha sido la más importante aportación de la teología de la liberación?

FH.: Que ha planteado de nuevo la teología, de hecho, para la calle. Hay grandes pensamientos que penetraron la calle en los últimos ciento cincuenta años. El marxismo, el nietszcheanismo, el existencialismo y la teología de la liberación. Salieron del estrecho marco en que se hicieron a la luz pública. Salen a la calle. La teología de la liberación tiene un atractivo mucho más allá de los

propios cristianos. De eso no hay duda. Y no solamente vuelve a aparecer en otras religiones, sea en el islam, sea en el propio budismo. También en el humanismo secular de la actualidad. Entonces es interlocutor. Puede hacer presente la dimensión del pensamiento teológico frente a tan diversos grupos en cuanto a su calidad de procedencia. Es impresionante cómo ha podido lograr esto. Una vez me invitaron en Colonia a una reunión titulada: ¿Está muerta la teología de la liberación? Y la sala estaba llena, y tuvieron que abrir una sala contigua mucho más grande para discutir si la teología de liberación estaba muerta. Y no era una reunión de teólogos. El público era gente de las calles, sobre todo intelectuales de la más variada procedencia. El público presente era ya muestra de que esta teología no está nada débil.

GG.: Hay un creciente reconocimiento de esta crisis del medio ambiente, de exclusión y pobreza y de esta crisis de la subversión de los vínculos sociales, asociada a las otras dos crisis. Una triple crisis. Hay demandas de orientación frente a esta crisis. Y una de las demandas es el reclamo de una nueva espiritualidad, una nueva forma de vivir la vida, pero quizá también una nueva forma de pensar una sociedad distinta. ¿Crees que lo que ha desarrollado la teología de la liberación hasta hoy da respuestas o aporta a estas demandas?

FH.: De ninguna manera es la respuesta. Se ve que esta demanda existe y que tiene expresiones muy diversas, además expresiones que no son teología de la liberación y que tienen muchas veces más atractivo, como la *New Age*, o los movimientos neopentecostales. La teología de la liberación ha salido a las calles, no obstante no es la única que está allí. Pero hay la perspectiva en términos de una nueva espiritualidad que es una forma de decir nueva civilización. Sin embargo los nuevos movimientos que aparecen también demuestran que no la hay, que estamos en búsqueda, y eso vale igualmente para la teología de la liberación. No es la respuesta. Jamás. No. Eso sería terrible pensarlo. Es una parte valiosa en este conjunto y creo que tiene mucho que hacer, sobre todo porque le pesa aún el hecho de su origen en los años sesenta, en relación con movimientos de liberación que se piensan en el interior de la modernidad y que piensan lo político en términos de tomar el poder, de sustituir el poder por otro. Eso pesa mucho. Y es legítimo que pese, porque no es tampoco totalmente equivocado, pero creo que un replanteo en este campo es necesario. Por eso considero que hay que cambiar el poder, y no tomar el poder sin cambiarlo. Y por eso la conversión de los que tienen el poder. A lo mejor es una cosa ilusoria, aunque tiene mucho sentido reclamarlo.

GG.: Ahora bien, el mismo diálogo economía-teología se hace también insuficiente. Se abren entonces otras dimensiones del diálogo: economía-filosofía, teología-filosofía, teología-culturas, etc.

FH.: Sí, y no puedes plantearlo más como un diálogo interdisciplinario. Las disciplinas están en cuestión. Y lo interdisciplinario lo que confirma son las disciplinas. Que la universidad crea las disciplinas es claro, y además es un producto de la división social del trabajo. Las disciplinas son nada más que conveniencias para determinado tipo de enseñanzas. Lo que nos aparece es la necesidad de un pensamiento que pasa por todo y que no es interdisciplinario, sino que cuestiona las disciplinas. Lo económico no es una disciplina. Se enseña como una disciplina, por la sencilla razón de que se necesitan economistas. Eso es otra cosa. Ya es insuficiente economía-teología. Pero dentro del cuestionamiento de las disciplinas.

GG.: Esto transforma el mismo concepto de teología.

FH.: Toma los grandes pensadores de nuestra tradición. Desde el punto de vista de las disciplinas, ¿qué son? Platón, filósofo. Aristóteles, filósofo. Tomás de Aquino y Agustín, teólogos, etc. Ninguno de ellos es ni filósofo ni teólogo, sino que hoy, en las disciplinas, se los trata como tales. Sin embargo no lo son. Platón formula la primera teoría de la división social del trabajo. Es el primero que desarrolla la *politeia* como tipo ideal. ¿Qué es él? ¿Es sociólogo, economista o filósofo? Él plantea que la *polis* necesita del monoteísmo para poder interpretarse teológicamente. Entonces, ¿es teólogo, filósofo? En consecuencia, no tiene ningún sentido plantearse esta pregunta. Además, en griego filosofía no es una disciplina sino amor a la sabiduría. Pienso que este planteo lo necesitamos de nuevo y que no es superado por esa idea en boga de que todo es tan complejo y complicado, que nadie puede meterse en todas las disciplinas. No se trata de poder meterse en todas las disciplinas, pero tampoco de respetarlas cuando se piensa la realidad. Y tampoco es un holismo. El asunto es que no puedo pensar un problema sin pensarlo a la vez como económico, como referente a la ecología, la política, lo social, etc. No puedo hacerlo. Todo está en el problema. No obstante, esto no tiene nada que ver con el hecho obvio que no puedo conocer todas las disciplinas.

GG.: Estos nuevos paradigmas teológicos que aparecen con fuerza como el ecofeminismo, el holismo naturalista, ¿cómo los ves tú, que te mantienes en la afirmación de que antropocentrismo es

precisamente lo que no ha habido y se necesita para salir de la crisis?

FH.: Sí, no ha habido antropocentrismo. Lo que hemos tenido es mercadocentrismo y capitalocentrismo. No antropocentrismo. Soy muy escéptico con respecto a esta crítica del antropocentrismo, porque no puedo tener jerarquías de valores. Si todo tiene el mismo valor, no sé nada de lo que tengo que elegir, decidir, transformar. Esto necesita un punto de vista, y el punto de vista posible al ser humano es el punto de vista del ser humano. Por eso creo que en sentido abstracto no hay derechos de la naturaleza. Sin embargo, hay un derecho humano que exige que sean reconocidos derechos de la naturaleza. Y esto es un derecho humano. Y el que reclama estos derechos de la naturaleza es el ser humano. El león no puede reclamar este derecho, sino que es el ser humano quien reclama este derecho para el león. Y eso está en total oposición a la lógica del cálculo del mercadocentrismo, del centrismo de la eficiencia. Calcular si necesitamos leones o no, no respeta ningún derecho para el león, sino que lo somete al cálculo y el cálculo llega al resultado de que no hacen falta. Pero no es un problema de cálculo, de la utilidad inmediata que tengan para el ser humano. El ser humano es el que tiene el derecho de exigirse que los derechos de la naturaleza sean respetados. Sólo así es posible acercarse a este problema.

GG.: Y al mismo tiempo que se desarrollan estas teologías naturalistas que niegan en cierto modo al sujeto, toman fuerza movimientos teológicos que lo difuminan en múltiples rostros, condiciones, géneros. Es decir, que tenemos como otra fuerza si se quiere disolvente o difuminante, aunque no son los mejores términos, que reivindica una subjetividad particularizada y a menudo parcializada y sospechosa, con mucha razón, de todo horizonte de universalización. También tenemos teologías feministas, negras, indias, campesinas, etc., que parecieran distanciarse y a menudo critican la teología de la liberación.

FH.: Y muchas veces con razón, porque la teología de la liberación ha tenido la tendencia a centrar el problema en lo económico. Y aunque lo económico es la base de todo, ésta no es la tesis de Marx sino de Platón. Cuando Platón desarrolla el Estado, afirma que evidentemente la base de todo es poder alimentarse. No obstante la especificación puede perderse, y ha existido ese riesgo, y el planteo de este tipo lo encuentro acertado. Pero no puedes sustituir el planteamiento de la teología de la liberación por la teología feminista. El ser humano que se libera es hombre y mujer, niño y adulto, blanco y negro, indio y mestizo, etc. Y a partir de

estas especificaciones se va a tomar en cuenta todo. Entonces, estas especificaciones tienen toda la razón de darse. Sin embargo, si olvidan que la base de todo es poder comer, se quedan en el aire. El comer no es de ninguna manera todo, pero es la base de todo. Y eso desde Platón, no desde Marx.