

Entrevista

Las crisis y los límites

The crises and the limits

Natalia Quiroga Diaz¹

nataliaquirogadiaz@gmail.com

Franz Hinkelammert²

info@dei-cr.org

Natalia Quiroga (NQ): Franz, quería situar tu pensamiento en este año del Bicentenario. Me parece muy interesante comparar el momento político por el cual pasaba América Latina en 1992, cuando se cumplieron los 500 años de la Conquista, y el momento político actual, en especial en América del Sur, donde se desarrollan procesos como los de Bolivia y Ecuador. ¿Qué clima de época percibes en este momento?

Franz Hinkelammert (FH): Mira, la situación de crisis actual que vivimos no es sólo financiera, aunque siempre las crisis tienen un costado financiero. *Es una crisis que pone de presente que llegamos al límite.* Es diferente a la de 1992, donde todavía muchas opiniones públicas mantenían optimismo. Eso se ha quebrado, *esta es una crisis de los límites en varios sentidos.* Un sentido está directamente vinculado con la crisis de energía. El alto precio del petróleo y las tasas de crecimiento en los precios del suelo contribuyen a que en la opinión de la gente aparezca la idea de que con el mismo tipo de economía no vamos a encontrar una salida. Nadie sabe cuál economía en específico, pero muchos se dan cuenta que el tipo de economía ya no depende de un crecimiento/vencimien-

to, *tenemos que ajustarnos a las posibilidades del mundo y eso significa otro tipo de economía, no reducida solamente a un problema técnico.*

Ante la crisis del petróleo surgen alternativas como los agrocombustibles, *que son una amenaza para el mundo porque van a producir hambre.* Hoy, si quieres saber cómo se desarrolla la producción de alimentos, ya no basta con mirar la producción total de algún producto, como puede ser el maíz, sino cuánto de esta producción se destina a la alimentación y cuánto a los automóviles. Entonces, la producción total del maíz, soja, etc., no te dice nada sobre el aprovisionamiento total de alimento. El maíz ya no es alimento para las personas sino para los autos, lo cual se agrava con la visión que tenemos sobre la utilidad de los autos, los cuales van a terminar por comerse a los seres humanos. Suben los precios en general y los autos pueden pagar el precio de los alimentos pero la gente necesitada no, así que los autos llevan la ventaja frente a los pobres. Por ello considero que estamos frente a una crisis de los límites del crecimiento.

NQ: Esta es la gran paradoja de América del Sur, donde tenemos casos como el de Ar-

¹ Instituto del Conurbano Universidad Nacional de General Sarmiento. Juan Manuel Gutierrez 1150 (B1613GSX), Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

² Pensamiento Crítico, San José de Costa Rica. www.pensamientocritico.info

gentina, donde la economía se sustenta en un modelo agro-exportador de soja, trigo y girasol, subordinado a la lógica propia del mercado global de alimentar los autos -como tú dices- pero que a la vez representa un apoyo político importante para procesos como los que se desarrollan en Bolivia y en Ecuador.

FH: En esta decadencia se producen *nuevos enfoques económicos que sin saber todavía a dónde van*, tienen muchas nuevas ideas, como en Bolivia o en Venezuela o en Ecuador. Eso repercute también en cierto grado en otros países, como en Argentina. En sí hay muchas novedades, pero la novedad se centra en el tipo de convivencia entre los países, no tanto en términos tecnológicos.

La situación de Bolivia es distinta. *El "Buen Vivir" de los bolivianos presupone otra relación con la economía*. No significa estar contento con lo que hay sino cambiar las formas económicas en función del Buen Vivir. Se trata de una economía que no esté confinada a las tasas de crecimiento pero tampoco a la búsqueda de niveles de vida infinitos, sino de una economía que haga vivible la tierra para todos. Ahí aparece un espíritu de relación con la economía que es muy típico de la economía solidaria, y que permite entender que de repente aparezca gente que no quiere riquezas, sino lograr una mejor vida y eso molesta mucho a la economía actual.

NQ: Para hablar de tu recorrido intelectual, ¿cómo llegaste a América Latina? ¿Qué significado esta llegada para tu pensamiento?

FH: Yo llegué en 1963, así que ya llevo 47 años en América Latina. Vine porque tenía un contrato por cuatro años con la Universidad Católica de Santiago a través de una fundación alemana y al final me quedé hasta 1973. Estudié economía, pero siempre me he vinculado con una parte de la economía cercana a la filosofía, por ello yo estudié mucho dentro del campo filosófico, de manera paralela a mis estudios de economía. También estudié algo de teología, sobre todo en el tiempo que he estado en América Latina. *Durante mi estadía en Chile me vinculé con la teología de la liberación*, además de estudiar sociología. Pero mi origen es la economía y eso se nota en lo que hago.

Entre mis preocupaciones principales estaba la crítica a la teoría económica. Dentro del pensamiento burgués, lo más cerrado y contradictorio es la teoría económica, que opera como una teoría absurda de la realidad. De la realidad vivida no se habla, sólo se habla de

cómo ganar mucha plata. Eso era para mí muy aburrido y hoy todavía lo sigo viendo cada vez más tautológico. La realidad como ficción está presente en la teoría neoclásica, pero la neoliberal es mucho peor todavía: no ven el mundo, ven solamente de dónde se pueden sacar cosas, para transformarlas en capital, en dinero, y lo demás para ellos no existe.

NQ: Volviendo a tus comienzos en América Latina, ¿cómo te encontraste con la teología de la liberación?

FH: Al comienzo de mi estadía en Chile estaba cerca de los demócratas cristianos, pero después, con las discusiones eternas, estos se dividieron y una escisión formó el MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria), que integró la Unidad Popular. Luego de que empecé a trabajar con esta organización escuché de la teología de la liberación. Ahí conocí a Gustavo Gutiérrez Merino, un reconocido sacerdote peruano que nos acompañó en Chile. Con él nos hicimos muy cercanos. También había otros con los que todavía mantengo relación, como Gonzalo Arroyo, un jesuita que también es economista. En ese entonces, con el ambiente que había, no podrías restringir la discusión filosófica a la filosofía, tenías que extenderla por un lado a la economía, por otro a la sociología pero también a la teología. Yo venía con cierta preparación porque como economista en Alemania ya había trabajado mucho la filosofía de la economía y la metodología de la economía, había trabajado mucho alrededor del socialismo soviético, tanto que hice mi doctorado sobre la industrialización soviética y estudié en un centro de estudios de Europa Oriental en Berlín.

NQ: Centro de estudios de Europa Oriental, pero en la parte occidental...

FH: Occidental, sí, pero era un instituto con garantía y solidez. No era puramente placa, era sólido académicamente. En mi trabajo de investigación era necesario discutir la economía, como también conocer una teoría económica totalmente diferente a la que yo había visto como estudiante. No puedes hablar de lo que pasa en la Unión Soviética si no estudias el marxismo. Lo estudié en este centro y fue la primera vez que en verdad me gustó la economía. Era insólito: *se hablaba del mundo y no de la plata, de cómo se gana, se hablaba de cómo vive la gente, en qué condiciones, qué es la explotación, qué es la liberación*. En ese tiempo me acerqué al pensamiento marxista, a los grupos estudiant-

tiles e intelectuales que estaban en la preparación del movimiento estudiantil del 68, conocí a muchos de sus líderes e hicimos seminarios donde yo participaba. Se me abrió otro mundo porque yo venía de un ambiente relativamente conservador como era el de mi casa del noreste de Alemania, en la frontera con Holanda.

Durante este proceso de investigación descubrí una manera de hacer economía que no es aburrida, lo cual para mí fue de un impacto enorme, ya que descubrí una economía vinculada con la discusión teológica, sociológica y con las corrientes del pensamiento marxista.

NQ: Venías con un pensamiento marxista muy conectado con la experiencia comunista, pero de Alemania oriental. ¿Qué significó para ti venir a ese Chile en el que Allende empezaba a prometer otra forma de socialismo?

FH: Precisamente esa particularidad me parecía necesaria, porque cuando en los años 50 y en los años 60 percibimos que el socialismo de Europa Oriental era muy débil, no sólo en cuanto a la situación real sino también en cuanto a su argumentación. En Europa Occidental estaba la escuela de Frankfurt, pero se estaba secando, aunque sus fundadores eran sumamente atractivos y son pensadores fundamentales de nuestro tiempo. Cuando llegué a América Latina me di cuenta que no compartía ese socialismo, que el socialismo tenía que cambiar. Y aún hoy sigue siendo necesario: no se puede repetir lo que se había hecho ya. Participé en todas las discusiones de la Unidad Popular, hice discusiones públicas. Decía, y sigo diciendo, que *el socialismo tiene que hacer la crítica del propio pensamiento marxista, puesto que no es una cosa exacta, a pesar de ser un pensamiento interesante*. También es un pensamiento comprometido. En esa línea considero lindo hacer teoría.

NQ: En ese contexto de los cambios en Chile y de crítica al socialismo ya conocido, desde la UP ¿que estaban proponiendo ustedes como forma diferente de socialismo?

FH: Nuestra crítica se centraba especialmente en el tratamiento e intento del marxismo ortodoxo de *concebir el mercado y el Estado como algo por abolir*. *Creo que esto fue un mito que ha hecho mucho daño* y es la crítica fundamental que hago al pensamiento de Marx. Se necesita otra relación con el mercado, como la que postula ahora la economía solidaria. *Necesitamos trabajar con los mercados de otra manera*, por eso escribí "La crítica de la razón utópica", con

base en *las debilidades más grandes del socialismo de Europa oriental*. La razón es utópica y aparece cuando se pretende abolir el mercado, pero aparece igualmente cuando quiero hacer del mercado lo único realmente existente, como en la utopía neoliberal. Además, es una versión de utopía más nefasta que la marxista, porque destruye todo lo demás. Aquí llegamos a *una gran paradoja: con mercado no se puede vivir pero sin mercado tampoco*. Es decir, si llevas el mercado al extremo no se puede vivir, si la negación del mercado se lleva al extremo tampoco se puede vivir. Ahora, ¿cómo se puede vivir bien? entiendo que hay que hacer una mediación, puesto que vivir bien se relaciona con casi todo y eso es muy fuerte en las discusiones de la economía solidaria.

NQ: Esta mañana hablábamos sobre una lectura feminista de la propuesta del Buen Vivir y una de las preguntas más recurrentes entre los asistentes fue: si la utopía del Buen Vivir es compatible con el funcionamiento de un sistema capitalista, si la utopía del Buen Vivir puede producirse dentro de una economía de mercado. Me parece muy interesante que esta propuesta se haya puesto en el nivel de la utopía y no de la práctica, ni de los procesos que hoy tienen lugar.

FH: Nunca es claro qué es utopía y qué no es. Yo creo que es una gran utopía y que tiene pleno sentido. ¿Es compatible con el capitalismo? Es absolutamente incompatible con este capitalismo. Yo no tengo que hacer una metafísica de los mercados, hay que introducir mecanismos que hagan posible el Buen Vivir. En eso la economía solidaria es muy importante. Por otro lado, se debe penetrar el núcleo del poder político, y hallar cómo se penetra el núcleo del poder económico financiero, o mejor, el poder comercial financiero, porque economía no es, no tenemos economía, tenemos unos negociantes con mucho poder. *Porque la economía es vivir, eso es economía y lo otro es cleptomanía, crematística como diría Aristóteles*.

NQ: ¿Tenemos entonces que pasar de un sistema de cleptomanía a un sistema de economía? La cleptomanía que es un término que además plantea esa relación de poder centro/periferia. Tú dices que vivir es economía. ¿Qué dirías ante la crítica que plantea que hay un riesgo enorme al otorgar preeminencia a la economía, en la cual se privilegia una dimensión material frente a otras esferas de la vida?

FH: Es absolutamente falso, ¿quién ve la economía en su dimensión material? ¡Nadie! Lo ven en dirección de dinero no más, ven cómo hacer la plata, *el idealismo del dinero que es el idealismo de los banqueros, que son idealistas horribles*. Los otros quieren ver lo material, quieren ver si hay pan o no. No se trata de materialismo, no se trata de pan o no, se trata de que la banca tenga altos réditos, de eso se trata, por eso son idealistas. Lo material se trata del mundo de las cosas y tú no puedes ver el mundo si no a partir del mundo de las cosas, claro no es todo cosa, no, pero el idealismo hoy es de la banca, los banqueros son los grandes idealistas de nuestra sociedad.

NQ: Es cierto... La plata existe nada más en las cuentas, el resto es pura idea, no existe.

FH: La gente dice con mucha razón "primero hay que vivir". Para vivir hay que vivir corporalmente, sin cuerpo no se puede vivir. En el cristianismo el pan tiene que ser un pan bendecido que es cuerpo divino. Lo que los banqueros estos ofrecen es bendición sin pan, ellos ofrecen bendición en vez de pan.

NQ: Cuándo planteas el asunto del pan bendito pienso en tu obra. Por ello, quería que me contaras cómo es que haces la entrada a la economía desde la teología, y también cómo tu mirada a la teología fundamenta una crítica a la economía...

FH: Yo entro a la teología a partir de la economía. Descubriendo que nuestra economía es una economía de dioses, *por todos lados te ofrecen dioses. A veces se llaman Siemens, IBM, bancos... Existe una religiosidad del dinero según aprendí en mi época de estudiante, y a partir de allí entré en la teología. La religiosidad del dinero me condujo a cuestionamientos teológicos. En la teología clásica no encuentras nada, pero en versiones alternativas encuentras un movimiento alrededor de eso, sobre todo en la teología de la liberación. No de la teología a la economía, si no de la economía a la teología, lo cual no le gusta a muchos teólogos porque entonces ya no pueden mantener su aparente neutralidad. Yo vine a pensar también lo filosófico y teológico a partir de la economía, y a partir de maneras de transformar el hacer plata, en sentido de la vida, en sentido de lo humano, no en la transformación de uno en una máquina de imprimir dólares. Cuando llegué a Chile discutí mucho eso con Gustavo Gutiérrez, quien estaba tiempo en este campo, y que escribió un libro muy conocido que se llama *Teología de**

la liberación, yo creo que él pudo formular en nombre en su relación con la gente y los párrocos de las iglesias donde comulga esta gente y no en las clases universitarias, puesto que allá abundan los teólogos de universidad.

NQ: Si hicieras una mirada retrospectiva de tu obra y de las influencias que has tenido ¿cuáles remarcarías? Hablamos ya de la *Crítica de la razón utópica*, digamos, que se centra en la crítica a la idea de abolición del mercado o el mercado total, reforzado por el contexto de guerra fría y la disyuntiva entre capitalismo y socialismo. ¿Cómo retomas esta cuestión en tu obra posterior?

FH: En la *Crítica de la razón utópica* desarrolló la discusión que tuve desde mis comienzos con el pensamiento de Marx, por no hablar de la discusión con el marxismo. Aunque no era mi primer libro -lo escribí entre el 82 y 83-, es para mí la base y el fundamento de mi crítica del propio pensamiento de Marx y del marxismo. Ningún pensador es infalible y siempre hay puntos débiles, pero los centrales son los que tomo en este libro. A partir de ahí elaboro el punto principal, que es la crítica al progreso, porque el mito del progreso de la sociedad occidental está muy directamente vinculado con lo utópico: lo utópico es devorado por el mito del progreso. Devoró también en buena parte la utopía de Marx que como utopía comparto también.

El mito del progreso es también el otro lado del pensamiento burgués, que el mito de la mano invisible del mercado destruye, entonces razona como siempre, calcula ventaja y desventaja. Marx también comparte la idea del progreso aunque con críticas, pero la comparte y me parece que eso da lugar a importantes críticas al propio pensamiento de Marx, que yo expreso sobre todo en la *Crítica de la razón utópica*. Por eso este libro es para mí una obra principal.

NQ: En tus libros anteriores, la teología y su relación con la economía tuvieron una mayor centralidad...

FH: Primero publiqué en la editorial Paidós *Ideología de desarrollo y dialéctica de la historia*, pero después del golpe militar trabajé en el componente religioso del pensamiento utópico del mercado. En 1977 escribí *Las armas ideológicas de la muerte*, donde sigo la transformación del pensamiento burgués en pensamiento de guerra religiosa. En la actualidad hasta Bush dice que ha hablado con Dios Padre y Dios Padre le ha dicho que tiene que hacer la guerra

en Irak, ¡qué idea más religiosa de guerra!, a lo cual se suma la problemática del fetichismo de la mercancía y la transformación del mercado en espacio de redención. Esa idea surgió a partir de la *Crítica de la razón utópica* y es una crítica que la di igualmente frente al socialismo soviético que mantuvo actuaciones similares.

NQ: ¿Y cuál es la religiosidad de la propuesta del socialismo soviético?

FH: Es la misma, la transformación del socialismo con su marcha hacia el progreso infinito, que se transforma en una deificación aunque sin usar la palabra. Que los dos sistemas sean paralelos me llamó mucho la atención, por ello en Chile escribí sobre el tema. Precisamente empecé a hacerlo también para justificar que necesitamos otro socialismo que no puede ser ese al estilo soviético. El socialismo cayó en este mito del progreso y el mito del progreso lo devoró. La idea de abolir todo lo que no es Estado y por otro lado abolir todo lo que es mercado, es fetichista, es religiosa.

NQ: ¿Después de debatir las religiosidades del socialismo y del capitalismo, empiezas a concebir el sujeto para la liberación?

FH: En la segunda mitad de los años 90 empecé a trabajar la cuestión a partir de la pregunta sobre qué es lo racional, concluyendo que es la posición del sujeto frente a la necesidad de liberarse. En tal sentido, como principio clave formulamos lo siguiente: *“yo soy si tú eres”, frente a un sistema que dice: “yo soy si te derroto”*. El sujeto que se resiste frente a la instalación institucional de la destructividad, con la aparente creación del progreso. Vemos una crisis que amenaza hasta los fundamentos de la existencia humana y que surge también de un desarrollo técnico que trae la cara del progreso por un lado y la cara de la muerte por el otro. ¿Cómo enfrentar esta cara de muerte del propio desarrollo técnico? Ahí, yo no soy si te derroto, si no que yo soy, si tú eres. Es también la imagen de la bala que mata al otro, lo atraviesa, le da vuelta a la tierra y te toca en la nuca. *Es una economía diferente que tiene que tener como horizonte esta racionalidad de la vida de todos y todas y no la racionalidad de la competencia.*

NQ: Después del paso por un pensamiento preocupado por criticar las grandes utopías que hegemonizaban el marco de las posibilidades consideradas factibles, ¿de dónde partes para elaborar esa idea de una subjetividad interdependiente?

FH: Las feministas han trabajado mucho en esa concepción del sujeto, yo descubrí después que hay argumentos muy parecidos y eso me llamó mucho la atención, pero no lo tomé de ahí, porque tampoco es algo específico del feminismo. Más bien llego a esta idea por el camino de pensar en el desarrollo técnico cómo una supernova de la cual se sabe que con el tiempo se transforma en hoyo negro. Esa es la mejor metáfora que tenemos, es la supernova que brilla como nunca nadie ha brillado y de repente colapsa y se convierte en hoyo negro.

La discusión de los niveles del sujeto tenía mucho que ver también con ciertos análisis de textos religiosos; en 1998 publiqué un análisis del Evangelio de Juan, que es una obra maestra, lo leen como si fuera beato porque no se dan cuenta que es un pensador... Para mí los primeros grandes intelectuales de la historia son este Juan y Pablo de Tarso, esos son los primeros...

NQ: Quizás muchos indígenas no estarían de acuerdo (risas).

FH: Si, si, si, (risas). Me refiero a intelectuales en el sentido moderno, no pensadores, porque el intelectual moderno critica la imposición de la ley sobre el ser humano y eso es bien específico de la sociedad romana que es la primera sociedad que es legalista. Los indígenas no pueden tener “razón” en este sentido, porque no son legalistas y no tienen esta tradición, entonces este tipo de intelectual no viene de allí. Hablo del intelectual que ve la destructividad tanto del progreso, cómo la destructividad de la razón instrumental como única razón. No es el problema de los indígenas, porque en la visión de la Pacha Mama integran todo, mientras que la razón instrumental integra solo razones instrumentales, eso es muy occidental. Es en la crítica a lo destructivo de la sociedad occidental donde aparecen este tipo de intelectuales. Sus orígenes se remontan al judaísmo y no tanto a Grecia a pesar de que Platón y Aristóteles son prototipos de grandes pensadores. Así, analizando el contexto de nuestra sociedad pero vinculado con la historia, me di cuenta que hay una tradición de pensamiento sobre el sujeto que es muy antigua “yo soy si tú eres” eso tiene todo los sentidos, pero transformarlo en crítica de la sociedad occidental es otra cosa, implica la intelectualización y es en este momento donde aparece el intelectual que opera frente a la ley, a la ley romana y la ley romana es el núcleo de nuestro código civil.

Los otros pensamientos tienen fundamento, pero hay una especificidad que aparece con la sociedad occidental que exige una manera determinada de enfrentarlo...

NQ: ¿Y cómo pasas de este trabajo sobre el Evangelio de Juan a una *economía para la vida*? ¿Cómo se expresan esas transformaciones que le dan centralidad al sujeto en dicho trabajo?

FH: Los planteamientos de este libro siempre lo he tenido presentes, pero esta obra se debe mucho a Henry que se metió en esta discusión y el libro sin Henry no habría podido salir, es realmente un libro de los dos.

La razón misma, eso es lo que maduró. En los años 80 y 90 se vivió el extremismo total con el que opera el sistema y esto creó la necesidad de pensar en las posibilidades de una economía diferente, que no repita los errores del socialismo anterior. Esta posibilidad se inspira en un prolongado razonamiento y "partiendo de la casa". Este trabajo se hizo con tiempo y con corazón, hay capítulos enteros que escribí ya en Chile, siempre trabajaba en eso, después estuve un tiempo en Honduras donde discutimos mucho sobre esto, pero no parecía tener la actualidad que tiene ahora. La situación actual es tal que tenía que ser propuesta esta alternativa pero no como un conjunto de recetas, no en términos de un programa de gobierno. Era absurdo ver cómo se destruía todo un continente, todo se destruía a mano limpia. En ese momento se dio una línea de cambio en contra de la razón y en contra de la vida, y ahora estamos discutiendo los fundamentos de una economía diferente.

NQ: En estos planteamientos la corporalidad juega un papel importante, con lo cual tu trabajo coincide con propuestas de la antropología, el feminismo y, en general, de las ciencias sociales, donde el cuerpo es una de las principales dimensiones de análisis. Me parece interesante la sintonía, que empieza a haber entre tu obra y estas tradiciones epistemológicas diferentes donde la corporalidad se usa de manera fuerte para pensar alternativas...

FH: Eso tiene mucho que ver con la percepción de nuestra gente, en relación con la corporalidad de la negación, la destrucción de la corporalidad. La política que tenemos, la estrategia de globalización es una negación del cuerpo, y cuando tienen algo de corporalidad es la corporalidad de la reina de belleza o del deportista, que sólo sabe correr, y nada más que eso. Me parece que eso no es corporalidad,



Natalia Quiroga Diaz y Franz Hinkelammert

es precisamente la pérdida de la corporalidad con la imaginación de un cuerpo idealizado, y por ello aparece en esta forma totalmente enajenada y mentirosa, propia de la corporalidad del ejecutivo, del capital humano. El Evangelio de San Juan comienza con "la palabra se hizo carne", se hizo cuerpo, no se hizo reina de belleza, ni deportista, ni capital humano...

Ese es un problema central y, por tanto, aparece por todos lados. Luego se da el momento en el cual uno toma conciencia de que "somos cuerpos", y no "tenemos un cuerpo", sino "somos cuerpo". Cuando pensamos en el cuerpo que piensa y no un pensamiento que usa el cuerpo como su instrumento, como el alma etc., no es un alma que está en el cuerpo, el cuerpo es a la vez alma, tiene la dimensión del alma pero es cuerpo, y eso viene ahora, aunque todo es paralelo. Uno es la razón del otro porque es la resultante de esta nefasta estrategia de globalización que destruye lo humano. ¿Cómo se recupera lo humano frente a un sistema así? Recuperando el cuerpo, no la idealización del cuerpo como deportista o como ejecutivo, capital humano, sino como cuerpo, entonces se vincula con el vivir bien...

NQ: El cuerpo aparece muy pronto en los estudios feministas y luego en épocas más recientes en trabajos como los de Arturo Escobar y Wendy Harcourt... En las políticas del lugar, se plantea que en los territorios, como lugares concretos, hay economías que se construyen diferencialmente, donde las mujeres logran feminizar la economía de diversas maneras, igualmente haciendo la diferencia dentro de un campo construido androcéntricamente donde lo reproductivo no cuenta y por tanto la vida de todos los seres humanos no es posible,

entonces lo local, el territorio aparecen fuertemente conectados con el tema del cuerpo.

En esta relación hay una frase tuya en *Una Economía para la vida* que dice que “*un abrigo no producido en condiciones de competitividad abriga y un trigo producido en condiciones de no competitividad alimenta*” es una de mis frases favoritas porque me ha permitido plantearme muchas preguntas para pensar la relación entre la economía y el género.

En esa búsqueda de alternativas se corre el riesgo de la fragmentación y si bien se trata de construir economías plurales, también es posible que se presenten economías aisladas. Por ello, ronda la pregunta sobre cómo para construir una nueva hegemonía, sustentada en otros valores éticos, y no solamente en territorios muy protegidos, en los que hay una relación muy conflictiva con una exterioridad puesto que la competencia sigue funcionando... Mi pregunta trata de relacionar los cuerpos y las prácticas diferenciales que ocurren en lo local con una globalidad que ya no podría ser universal, sino de pluriversidades, como señala Arturo Escobar...

FH: *En el capitalismo hay un principio universalista, “tú vales lo que vales en el mercado”, cuyo criterio universal es el dinero. Pero cuando sales de este principio tienes un sujeto que puede decir “yo soy, si tú eres”, la cual es una afirmación universal, no es particular, pero universalmente afirma lo particular... Yo creo en no regalar la palabra universal así nomás, eso es universal y nosotros somos fragmentados no, no, no... Se trata de pasar a un universal que es el sujeto, a nivel del sujeto universal, no es el universalismo de un elemento abstracto como el dinero o el mercado o el precio.*

NQ: Franz, ¿qué formas de unidad crees que son posibles?, ¿qué formas de unidad podemos crear que no repliquen esa universalidad que nos propuso la modernidad? Dices no regalemos la palabra universalidad, porque

no somos sujetos fragmentados, pero entonces ¿cuáles formas tendría que adoptar esa unidad? ¿Qué formas que no queden atrapadas en los ideales de progreso, tan propios de la modernidad?

FH: *Tenemos que pensar una política a partir de la subjetividad. Lo primero es hacer claro que todos estos planteamientos tienen sintonía, son afines, para traducir uno en el otro a través del lenguaje, hacer conciencia que hay algo en común en esta diversidad: una diversidad sin algo común no tiene sentido.*

En relación a la modernidad hay que ir más allá, pero a partir de la modernidad. La modernidad es una experiencia irrenunciable... Yo he tenido tres enfermedades en mi vida, las cuales eran graves, gracias a la modernidad he sobrevivido. Me hubiese muerto a los 28 años, pero gracias a los adelantos de la modernidad me sanaron, ¿cómo voy a renunciar a la modernidad?

La transformación de la modernidad es lo que hace falta pero a partir de la modernidad. Fíjate nuestros grandes valores como el individuo y el derecho, o el mercado y el Estado, que son creaciones básicas. Pero hoy está la modernidad frente a su suicidio colectivo, entonces hay que darle un fundamento muy diferente o ampliado a partir del sujeto. Y si la modernidad no es compatible con el sujeto, hay que cambiar la modernidad, pero no ser anti moderno... Estoy totalmente en contra de eso, me siento parte de la modernidad con gusto. No con desprecio... Eso es en el fondo. Pero quiero ir más allá de ella.

NQ: Franz, muchísimas gracias por esta entrevista con Stollen alemán y café costarricense.

San José de Costa Rica,
8 de octubre de 2011.