

INVESTIGACIÓN Y TEORÍA CRÍTICA  
PARA LA SOCIEDAD ACTUAL

# AUTORES, TEXTOS Y TEMAS CIENCIAS SOCIALES

Colección dirigida por Josexo Beriain

98

 grupo editorial  
**siglo veintiuno**

---

**siglo xxi editores, méxico**

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 CIUDAD DE MÉXICO  
[www.sigloxxieditores.com.mx](http://www.sigloxxieditores.com.mx)

**siglo xxi editores, argentina**

GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA  
[www.sigloxxieditores.com.ar](http://www.sigloxxieditores.com.ar)

**anthropos editorial**

LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA  
[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)

---

Mauro Basaure  
Darío Montero (Comps.)

# INVESTIGACIÓN Y TEORÍA CRÍTICA PARA LA SOCIEDAD ACTUAL

Conversaciones con:

Axel Honneth, Hartmut Rosa, Hans Joas,  
Charles Taylor, Chantal Mouffe, Sidney Tarrow,  
Daniel Gaxie, Serge Paugam, Mike Savage,  
Didier Lapeyronnie, Michèle Lamont,  
Philip Mirowski, Will Davies y Vincent de Gaulejac

INVESTIGACIÓN y teoría crítica para la sociedad actual / Mauro Basaure, Darío Montero, compiladores. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Santiago de Chile : Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES), 2018  
000 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales ; 98)

ISBN 978-84-16421-90-9

I. I. Basaure, Mauro, comp. II. Montero, Darío, comp. III. Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) IV. Colección

Portada:

Primera edición: 2018

© Mauro Basaure, Darío Montero y otros, 2018

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2018

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)

En coedición con el COES, Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (Santiago de Chile)

ISBN: 978-84-16421-90-9

Depósito legal: B. **FALTA**-2018

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96

Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 917021970/932720447).

## AGRADECIMIENTOS

No quisiéramos introducir al lector a los contenidos del presente volumen, que es el fruto de un trabajo colaborativo de varios años, sin antes reconocer a las decenas de personas que contribuyeron de distintas maneras a su realización.

Los inicios de esta colaboración se remontan al año 2014 dentro del marco de actividades de la Agenda Teórica del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES). Uno de los ejes de trabajo de dicha agenda fue la conducción de entrevistas académicas con influyentes cientistas sociales invitados por COES. De este modo, queremos comenzar por agradecer a su Directorio Académico, en especial a su director, Dante Contreiras, y director ejecutivo, Ignacio Cáceres. Este es un producto COES y para lograrlo fue fundamental el apoyo de dicho Directorio.<sup>1</sup> También lo fue el apoyo recibido de Amaranta Alfaro y Constanza Pérez, del área de comunicaciones de este centro.

Con respecto a la preparación y conducción de las entrevistas llevadas a cabo bajo los auspicios del COES, queremos reconocer aquí la iniciativa y el trabajo de Nicolás Angelcos, Emmanuelle Barozet, Luis Campos, Sofía Donoso, Patricia Guerrero, Alfredo Joignant, María Luisa Méndez, Kirsten Sehnbruch y Rachel Théodore.

Las entrevistas a Philip Mirowski y Will Davies fueron conceptualizadas y conducidas por Tomás Undurraga en forma independiente, a quien le damos las gracias por su interés en querer participar de este proyecto. Agradecemos también la gentile-

---

1. COES recibe financiación del Fondo de Financiamiento de Centros de Investigación en Áreas Prioritarias (FONDAP) de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT), proyecto 15130009.

za de José Ossandón por dar la autorización para que estas dos entrevistas, originalmente publicadas en inglés, aparezcan en el presente libro. Las conversaciones con Axel Honneth y Charles Taylor, originalmente aparecidas en alemán e inglés respectivamente, son también reediciones, las que fueron posibles gracias a Peter Kuleŕa, quien otorgó el permiso para la republicación de la entrevista a Honneth, y a Ulf Bohmann, como coautor, quien hizo otro tanto con la de Taylor.

Nos gratifica también el poder reconocer el trabajo de todos los transcripores y traductores que hicieron posible la aparición de este conjunto de entrevistas: Ney Fernandes, Elisabeth Lara, Gabriel Larenas, Carolina Lavados, Ana L'Homme, Nancy Piñeiro, Camila Ponce, Marcela Sánchez, Paulina Segovia, Nora Sieverding y Jennifer Trigger.

Finalmente, los compiladores queremos agradecer a Andrés Díaz, Pablo San Martín, Catalina Silva y Anette Winklmeier por sus labores en la revisión del manuscrito. Lo mismo con las siguientes instituciones, que de una u otra manera brindaron su apoyo en tiempo e infraestructura para completar este trabajo compilatorio: al Programa de Doctorado en Teoría Crítica y Sociedad Actual (TECSA) de la UNAB; a la Escuela de Sociología de la UNAB; al Departamento de Sociología de la Universidad de Chile; a la Facultad de Economía y Negocios de la Universidad de Chile; y al COES, una vez más, sin el cual esta publicación nunca hubiera visto la luz. Mauro Basaure agradece el apoyo del proyecto Fondecyt regular 1150790, y a Hans Joas por su invitación a realizar una estadía de investigación en la Universidad Humboldt de Berlín en el marco de la Ernst-Troeltsch-Honorarprofessur, entre junio y septiembre de 2017.

Una última palabra de agradecimiento la queremos dedicar a María Cinta Martorell de la Editorial Anthropos por acompañar muy de cerca y positivamente la publicación de este libro.

## INTRODUCCIÓN

# RASGOS DE LA INVESTIGACIÓN Y TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD ACTUAL

*Mauro Basaure*  
*Darío Montero*

Cuando es posible encontrar un patrón argumentativo en un grupo tan heterogéneo de autores, como los que presenta este libro de entrevistas académicas y en profundidad, se levanta la pregunta de cómo es ello posible. Una cosa que tienen estos autores en común es ser investigadores de gran renombre en ciencias sociales y humanidades, y haber desarrollado marcos conceptuales novedosos que iluminan fenómenos y cuestiones fundamentales de la sociedad actual. Todos ellos están vivos y siguen produciendo intelectualmente, o sea, el libro ante todo trata de cómo se están realizando hoy por hoy las ciencias sociales y las humanidades. Estos autores son, por orden alfabético, Will Davies, Vincent de Gaulejac, Daniel Gaxie, Axel Honneth, Hans Joas, Michèle Lamont, Didier Lapeyronnie, Philip Mirowski, Chantal Mouffe, Serge Paugam, Hartmut Rosa, Mike Savage, Sidney Tarrow, Charles Taylor. De su grandeza intelectual, sin embargo, no se deriva la posibilidad de generar una cierta unidad como la que el lector —pese a la mencionada heterogeneidad— encontrará aquí.

La mayoría de estos autores fueron invitados a Chile a dar conferencias por el Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES), contexto en el cual se realizaron las entrevistas aquí publicadas. En el caso de Will Davies, Philip Mirowski, Axel Honneth, Hans Joas, Hartmut Rosa y Charles Taylor, las entrevistas fueron realizadas o solicitadas por investigadores del mismo Centro. Es muy posible que sea la selección no intencional (pues las entrevistas no fueron pensadas de conjunto, sino que responden a contextos particulares) de estos entrevistados, la que permite explicar la existencia de un patrón argumentativo detrás de la heterogeneidad y que sea posible, sin gran dificult-

tad, articular estas entrevistas —o partes de ella— en un todo ciertamente coherente, que justifica plenamente su publicación en la forma de un libro. Dicho de otro modo: muy posiblemente sea la coherencia del COES y de los intereses intelectuales de sus investigadores la que ha hecho posible dicho patrón argumentativo.

Ese todo es, sin duda, el de una investigación crítica de la sociedad actual. Efectivamente, todas estas entrevistas desarrollan ideas extremadamente lúcidas para comprender reflexiva y críticamente nuestra sociedad y sus fenómenos más problemáticos, analizando para ello el modo en que estos se manifiestan, sus complejidades, abriendo perspectivas nuevas para estudiarlos, sin olvidar los modos en que los propios sujetos responden a ellos, así como las ausencias, falencias y obstáculos para que puedan superarlos. En una palabra, este es un libro de teoría e investigación crítica sobre el presente.

El lector posiblemente pueda descubrir más, pero hay al menos cinco ejes temáticos, articulables entre ellos, que pueden encontrarse en estas entrevistas mediante su lectura transversal. El primero de ellos se refiere a la *identificación y descripción de los fenómenos y procesos más críticos de la sociedad actual*. Dentro de este eje se encuentra en primerísimo lugar la cuestión del crecimiento de la desigualdad al interior de los diferentes países y entre ellos. Además de ser descrita y observada desde varias aristas, destaca su análisis en relación con la dimensión territorial, específicamente urbana. La distribución espacial de la desigualdad es vista en sus complejas relaciones con formas de discriminación y segregación que tienen al mismo tiempo, y de manera inseparable, aspectos sociales y raciales. La gentrificación y la marginación, los procesos de reproducción y agudización de los patrones de desigualdad, las fábricas de segregación en que se han transformado las escuelas, las construcciones de vínculos identitarios asociados al territorio que para algunos, los pobres, se traduce en un descuelgue respecto de la comunidad política y de interacciones con el resto de la sociedad y, en el caso de los ricos, significa una relativización de la tesis de la movilidad globalizada, todo ello constituye una nueva cuestión social urbana, una nueva dimensión para el análisis de clases, en la que el conflicto social adquiere nuevas formas, y es tanto catalizado como imposibilitado. La desigualdad, el foco en las relaciones y proporciones entre grupos, se ha tomado la agenda



investigativa de los últimos años, sobre todo desde la crisis financiera del 2008 y sus coletazos a nivel mundial, desplazando en cierta medida a la exclusión y la pobreza.

Lo anterior, sin embargo, no quita que la pobreza sea también una temática clave en este eje. Su relación con los grados de debilidad de los diferentes tipos de vínculos sociales, en especial el laboral; las precariedades que se derivan de la fragilidad del entramado de tales vínculos; los altos grados de informalidad del trabajo, existentes en muchos países, que atentan contra ese entramado, sirviendo más a la mera subsistencia en condiciones de miseria que a la verdadera inserción e integración en la sociedad. Junto con ello, en este eje, el lector podrá encontrar análisis sobre las crisis migratorias y las dificultades de integración de los inmigrantes, así como sobre las consecuencias socio políticas del racismo y la xenofobia; cuestiones de seguridad externa o referidas al orden geopolítico y sus alternativas en el escenario actual para asegurar una coexistencia pacífica entre países, así como de seguridad interna, de terrorismo, delincuencia e inseguridad subjetiva. Se dice que uno de los símbolos de nuestra época son los muros, a los que se podrían agregar las rejas y sofisticados sistemas de identificación individual, entre otros. En este eje se trata también, por último, el sufrimiento subjetivo y la salud psíquica de los individuos bajo las condiciones y exigencias del mundo moderno, especialmente en el contexto laboral, y de una sociedad acelerada y dinamizada por la competencia en ámbitos que exceden lo mercantil.

Un segundo eje refiere a la *identificación y denuncia de aquellos procesos y mecanismos que pueden identificarse, de modo general, como los responsables de dichos fenómenos críticos de la sociedad actual*. En este contexto de identificación y denuncia se inscriben la tematización de una crítica del neoliberalismo, de una parte, y de la lógica del rendimiento, el mérito y la competencia, por la otra.

El lector podrá encontrar en este libro discusiones sobre el concepto de neoliberalismo, las que apuntan, de una parte, a identificarlo como un objeto específico de estudio (evitando con ello el uso inflacionario que tiene en la actualidad), y de otra, a derribar ideas preconcebidas sobre él. El neoliberalismo aparece aquí como un objeto de estudio de sociología crítica en sí mismo. Desde ahí pueden ser observadas con distancia las representaciones de los mercados, realizadas por los propios eco-

nomistas neoliberales, basadas en metáforas naturalistas y computacionales, ahistóricas, y pueden identificarse la serie de fases y de prácticas que han hecho de ese pensamiento económico un pensamiento hegemónico, de profundas influencias en el mundo desde el último tercio del siglo XX. Esas metáforas constituyen repertorios de justificación de gran potencial, por ejemplo, para acciones que chocan con las normas, valores y reglas de la sociedad. Se incluyen dentro de esas acciones aquellas que apoyan al propio sostén y despliegue del neoliberalismo. Una afirmación de base aquí es la siguiente: los mercados validan o falsean la verdad de lo propuesto por los agentes. Si ello se aplica a las ideas, entonces se tiene que en un mercado de ideas no es problemático ofrecer públicamente ideas falsas —que desorienten, hagan caer a oponentes ideológicos, etc.— pues ese mercado en particular se hará cargo a la larga de no validarlas. La posverdad, para decirlo de otro modo, no sería un problema ético. Puede verse cómo una idea tal cambia los parámetros del pensamiento ilustrado, basados en la idea de razón, a la que la mayoría de los oponentes al neoliberalismo apelan. Puede verse cómo se generan desventajas enormes en las formas de actuar en la lucha ideológica. A ello se suma la descreencia de los neoliberales en la democracia, y —contrario a lo que se transmite normalmente— su dependencia de un Estado fuerte, de un sistema jurídico y de organizaciones internacionales con poder de sanción económica en las cuales estabilizar las políticas de mercado, con el fin de ponerlas a resguardo de las decisiones soberanas de los diferentes países. El neoliberalismo parasita del régimen de lo público en sentido amplio, generándole un tremendo daño; uno de cuyos efectos más visibles es un cierto fatalismo respecto del *statu quo* y una enorme desafección política.

Lo anterior, sin embargo, está lejos de significar que el neoliberalismo esté libre de contradicciones. Lo que el lector encontrará es más bien lo contrario. Él opera en la pragmática y —rastreándolo históricamente— se pueden ver sus desplazamientos y transgresiones, sus operaciones más allá de la justificación en base a reglas establecidas. En este sentido, el emprendedor es definido precisamente como quien logra sacar ventajas evadiendo esas reglas, operando más allá de la justificación. En este contexto la competencia —o cualquier otra noción con halo normativo, como la justicia, la igualdad de condiciones, la eficiencia o la justicia de precios, entre otras— deja de ser sacrosanta

pues, dado el caso, puede ser apoyado el monopolio o alguna otra forma de astucia. No son los principios, sino que la flexibilidad de las prácticas lo que permite hacerse una mejor idea del funcionamiento del neoliberalismo. Por eso no debe confundirse con la economía neoclásica, leal más bien a una épica de justificación normativa; de ahí la necesidad de historizar y estudiar las prácticas neoliberales más que los relatos sobre ellas. En ese marco aparecen una serie de actores, colectivos de pensamiento, y en particular los *think tanks*: un real objeto de estudio para la sociología del conocimiento, muy distintos entre ellos, con una verdadera división social del trabajo, y en todo caso muy diferentes a los de sus críticos de izquierda.

Los elementos entregados en este libro sobre el neoliberalismo constituyen un indiscutible paradigma de investigación sobre un movimiento de derecha de profundas consecuencias negativas en la sociedad actual. Queda abierta la pregunta sobre si se encuentra en crisis, o no. Si el operar en un régimen de desplazamiento, más allá de justificaciones, es su modo de ser propio o, por el contrario, expresión de una crisis y situación de autodefensa; de un estado de excepción, o de pérdida de hegemonía, si se quiere. Sea cual sea la alternativa, en ambos casos no mejora el grado de destructividad del régimen sobre lo público y su dominio no parece ser amenazado. La propia izquierda (al menos una parte no despreciable de ella y que es la que ha llegado al poder en varios países), se denuncia aquí, ha sido uno de los continuadores del neoliberalismo y producto de eso, una de las causantes de los populismos de derecha de la actualidad. Muchas de las críticas a él —dada su flexibilidad y capacidad de desplazamiento— no tienen validez y pasan en banda. Seguir criticando el individualismo posesivo y la noción de sujeto racional maximizador, entre otras cosas, no parece tener mucho poder bélico en el plano de la lucha ideológica. Ese es un aprendizaje clave de la lectura de este libro: la crítica debe desplazarse como el objeto de ella y no quedar prendida de antiguas huellas que haya dejado.

En este libro se encontrarán pues denuncias al neoliberalismo que, por su propio efecto sorprendente, constituyen críticas y llamados de atención al pensamiento progresista. Esas críticas, sin embargo, no redundan en verdaderas alternativas. La conciencia alcanzada de que es falso que el crecimiento solucione la desigualdad, no basta en absoluto. Dicho pensamiento lla-

ma más a defender un piso mínimo de solidaridad, de bien común y de lo público, que a adoptar un modelo alternativo de sociedad. Queda abierta la pregunta sobre si la izquierda debe o no aprender de las prácticas del movimiento neoliberal, incluyendo su guerra ideológica sucia o, más bien debe mantenerse fiel al modelo ilustrado basado en la razón y la democracia. ¿Qué consecuencias tiene una u otra alternativa? ¿Tiene siquiera chances la izquierda de oponerse seriamente a un movimiento que opera con independencia de la justificación y la lealtad a principios? ¿Cuál sería el rol de economistas y juristas —las profesiones claves que han fortalecido dicho movimiento— en un proceso contrahegemónico de rehabilitación de lo público y el bien común, correr la cerca que limita aquello que puede ser mercado, o reutilizar el instrumento mercado para regenerar solidaridad...?

Un segundo pilar argumentativo de este eje refiere a la lógica del rendimiento, el mérito y la competencia, muy solidaria del neoliberalismo, y parte también de sus aspectos contradictorios: a veces se detona su componente igualitarista en el sentido de que la competencia y el mostrar los propios méritos es para todos por igual; a veces queda restringida solo a líderes. El discurso del mérito y la competencia se ha difuminado en todo caso más allá del sistema económico y laboral, transformándose en un argumento fundamental del *management*, el *coaching*, de gurús y consultores, por lo que los libros en que se enseñan se han vuelto documentos fundamentales para comprender no solo el capitalismo actual, sino también nuestra forma de vida. Hasta el fracaso puede ser objeto de competencia: el primero que lo hace puede ser el primero en recuperarse (algo así como el que ríe último ríe mejor). La competencia aparece así como una solución omnisciente a cualquier problema de funcionamiento (incluso los causados por ella misma), un mecanismo de disciplinamiento extremadamente sofisticado que opera no solo de manera punitiva (infundiendo el miedo a quedar fuera y ser devorado por los otros), sino también activando la propia identificación subjetiva con la lógica del rendimiento y la excelencia. La competencia y su contraparte, el mérito y el rendimiento, es, además, la fuente normativa más robusta para justificar la desigualdad y de la pobreza, depositando toda la responsabilidad de las posiciones en los diferentes ámbitos o subsistemas de la sociedad en los individuos, y, por lo mismo, desresponsabilizan-

do de ello al orden social, ignorando la incidencia de problemas estructurales. La competencia y el principio del rendimiento tienen, por lo dicho, un carácter paradójico: son en tanto principios asociados a la justicia meritocrática, modos de opresión subjetiva, cuando no una forma de enmascarar situaciones de injusticia.

La imposición de la competencia en el sistema económico y más allá de él tiene consecuencias negativas importantes en la subjetividad, tiende a destruir el sentido ético de las profesiones, carece de un sentido trascendente y, de modo concomitante con lo anterior, produce una aceleración social cuyos ribetes pueden ser catalogados de patológicos. Analizadas con gran plasticidad, todas estas dimensiones pueden ser encontradas en este libro. Si ya la lógica *managerial* de la competencia, el rendimiento, la excelencia, la evaluación de resultados resulta una fuente importante de contradicciones y presiones sobre el individuo en el mundo laboral (ahí las contradicciones entre capital y trabajo propias al fordismo son traspasadas ahora al trabajador), esas contradicciones y tensiones aumentan cuando dicha lógica se extiende más allá de dicho mundo, pues las exigencias vienen ahora simultáneamente desde varios de esos mundos, siendo no pocas de ellas contradictorias entre sí. Si se suma a esto que, en función de la competencia, cada uno de esos mundos se ha acelerado, se tiene una imagen temible y poco promisorio sobre las presiones que pesan sobre los individuos.

Exigencias múltiples y aceleradas de rendimiento topan con un límite que es el de la psicología personal; límite que se manifiesta en muchos casos como *burnout*, estrés o depresión, fenómenos patológicos que vienen en aumento sostenido en las últimas décadas. Con ello ha aumentado el uso de psicotrópicos, que ayudan a sostenerse artificialmente en un campo de alta tensión. ¿No es acaso la soledad que padecen millones —que en ciertos países ha adquirido rasgos de epidemia y se ha convertido en un serio problema de salud pública (pues los números muestran que la soledad mata a más temprana edad que el tabaquismo)— un fenómeno cuyo crecimiento puede ser explicado, en parte al menos, por el daño que esas exigencias múltiples y aceleradas tienen sobre nuestros vínculos de proximidad, que para ser reproducidos requieren de un tiempo y una dedicación que no se tiene? Estos límites pueden rastrearse más allá del individuo y sus relaciones: ¿puede el sentido de la profesión, del tra-

bajo bien hecho, que requiere atención y dedicación especial (el médico igual que el investigador), sostenerse frente a las exigencias de eficiencia y evaluación por productos medidos cuantitativamente?; ¿pueden los sistemas ecológicos, de lenta reproducción y con lentos procesos de degradación de residuos, soportar las presiones que le imponen una economía acelerada?, ¿a qué costos logran sostener su sentido y legitimidad las lentas democracias nacionales frente a una economía acelerada y globalizada?, son preguntas analíticamente equivalentes a aquellas referidas al individuo y sus relaciones de proximidad.

El principio de la competencia y el logro se imponen al punto de que, para el individuo, el grupo, el equipo o la empresa, la nación, nada es fijo y estable; todo debe ser disputado una y otra vez. Miradas de cerca, nociones como alcanzar la excelencia no significan ningún horizonte sustantivo a alcanzar, sino que únicamente un lugar momentáneamente sobresaliente en dicha competencia de todos contra todos. Pese a ese absurdo, la búsqueda de la excelencia es leitmotiv incuestionado de las exigencias en muchas de nuestras actividades. Con ello la vida se vuelve preparación permanente para algo que no llega nunca. Si alguna vez esta lógica pudo ser animada por una épica del progreso que le daba sentido —incluso, como lo muestra el nacimiento de la sociología americana, una épica de orden cuasi teológico pues la competencia era motor de la reforma social y único instrumento de mejora de nosotros mismos y la sociedad—, hoy ella responde más bien a una historia negativa, de la amenaza sin utopía de por medio: el que no se optimiza, se acelera, se flexibiliza, es devorado por el otro. Más que movimiento progresivo lo que hay es un gatopardismo: todo se incrementa para que todo siga en su lugar.

Han aparecido además movimientos contra la aceleración (*Slow movement*) y ciertas reacciones por parte de las nuevas generaciones; cuyo alcance, sin embargo, es muy limitado hasta ahora. En el ámbito de la investigación social también se evidencia una reacción: la competencia y la aceleración se han vuelto de este modo objetos claves de una teoría crítica de la sociedad actual.

Un tercer eje temático que el lector podrá encontrar en este libro refiere precisamente a *la investigación social actual, sus requerimientos y desarrollos*. Este eje se deja estructurar en base a dos preguntas clave: *cómo* y *qué* investigar prioritariamente. En

relación con la primera de ellas se acentúa la relevancia del estudio de las prácticas, de la perspectiva subjetiva, de la investigación histórica o incluso genealógica, del cruce entre disciplinas, del estudio comparativo, así como de una perspectiva crítica sobre los procesos de la sociedad actual. Desde varias miradas distintas, en este libro se encontrará directa o indirectamente un llamado al estudio de las prácticas concretas realizadas por los actores en ámbitos más o menos globales de acción. Desde cuestiones bien amplias como los imaginarios sociales, los horizontes culturales, el sentido común o la hegemonía sobre la que se estructura el orden social, el conocimiento compartido sobre cómo funciona la sociedad y quién es quién en ella, por qué los grupos se ubican en diferentes posiciones y si ellas son justas o no, hasta las prácticas reales de grupos profesionales —como la de los economistas, o de agentes que trabajan en instituciones que tratan la pobreza— así como el complejo entramado de actores que permiten realizar ideas y transformarlas en legítimas. Todo este ámbito del saber-hacer, de prácticas basadas en un conocimiento pre-teórico, llamadas por algunos *habitus*, le da realce al trabajo etnográfico, fenomenológico, a la perspectiva pragmatista, así como al análisis histórico. De lo anterior se vislumbran al menos dos rendimientos fundamentales: de una parte, se trata del análisis de las diferencias entre dichos horizontes pre-teóricos (en sentido diacrónico y sincrónico) y, con ello, de sus límites, de las cegueras y campos de sensibilidad que los caracterizan, así como de las posibles transgresiones de tales límites. Se une a ello la pregunta por las consecuencias políticas de tales horizontes y, sin duda, además, la posibilidad de asumir una perspectiva crítica respecto de ellos.

De otra parte, el estudio de las prácticas y de los horizontes de saber pre-teórico en que se inscriben, permite adoptar una perspectiva no ingenua respecto de la voz de los actores. Efectivamente, si bien la dimensión existencial, subjetiva, la narración del sufrimiento o del éxito que ellos puedan contar es relevante y difícilmente eludible; ella, esa dimensión, es contrastable con las propias prácticas. La pregunta es cómo integrar la subjetividad y lo vivencial, cuál es el rol que juega el saber de los propios actores en el proceso de construcción de conocimiento; qué significado tienen sus percepciones, formas de clasificar, de descalificar, adjudicar responsabilidades, para el modo en que se entienden y tratan a sí mismos (sus éxitos y fracasos) y a los demás;

cómo ello influye en sus propios sufrimientos. El cómo entiendo lo que me pasa, si como mi problema personal o una cuestión pública (lo que depende en parte de los repertorios explicativos con que se cuente), carga o descarga al individuo de responsabilidad y hace que sus formas de sufrimiento social sean muy diferentes de contexto en contexto. Siendo que las prácticas, los saberes, y las narrativas sociales, tienen una dinámica de continuidad y discontinuidades, de modo que no solo varían de un lugar a otro —cuestión cuya importancia se manifiesta en la relevancia y exigencia cada vez mayor de operar comparativamente en la investigación—, sino que también históricamente, se hace necesario el recurso a las reconstrucciones y la hermenéutica histórica. Ello no solo tiene el efecto crítico de mostrarle el carácter construido y situado a quienes afirman el carácter atemporal de sus saberes, sino también el efecto afirmativo de mostrar cómo se han construido y difundido ciertas ideas normativas claves de nuestro presente. El entramado de estas perspectivas —donde se conjugan etnografía, sociología de la acción, historia, psicología y sociología, filosofía pragmatista y hermenéutica— suponen de por sí una cierta integración de disciplinas; en muchos casos es el propio tipo de pregunta, la propia novedad del objeto lo que convoca para sí una perspectiva ineludiblemente interdisciplinaria.

El *qué* estudiar encuentra sus puntos sobresalientes en cuestiones urgentes de la sociedad actual, varias de ellas ya anunciadas arriba. El estudio de los cambios en la estructura social de las sociedades modernas es sin duda un tema difícilmente escamoteable. Cómo se ve la estructura de clases en sociedades desindustrializadas y cuáles son las variables o ejes que determinan esa figura; ello asumiendo que la cuestión económica no es la única de ellas. En este contexto, un concepto plural de acumulación de capital resulta muy recurrido: no solo permite diferenciar tipos de capital (económico, político, social, cultural) sino también ver cuando ellos tienden a amalgamarse generando situaciones de privilegio o de falta de ellos, o a mantenerse bajo regímenes distintos de acumulación. Ese juego de diferencia y conjugación de capitales permite un estudio más complejo de las estrategias de los grupos, las lógicas de reproducción, las influencias de la familia en ellas, así como de las nuevas formas tecnológicas de estar en red.

Los estudios de la estructura social se traducen en varios



acentos investigativos: el de la desigualdad, la pobreza y la integración social es sin duda uno de los fundamentales en la agenda actual. Resulta cada vez más difícil desarrollar de manera plausible ese tipo de estudios sin tener a mano una mirada territorial o, mejor dicho, de sociología política urbana. Otro aspecto clave en este contexto es el estudio de la movilidad social. Varias preguntas al respecto son respondidas en este libro: tanto referidas a formas más sutiles de cierre social que operan hoy para detener la movilidad ascendente, cierres que no son iguales en todos los contextos; cuáles son las cicatrices y sufrimientos que dejan los recorridos de movilidad ascendente, cuán largos son esos recorridos en sociedades cada vez más desiguales; cuál es el papel de la educación, sobre todo de la educación superior, en tales trayectorias, y en contextos donde el título académico entrega más un piso mínimo que una garantía de bienestar y ascenso social. Otro acento refiere a la renovación de las investigaciones sobre las elites y sus estrategias de reproducción y acumulación de privilegios; el cómo educan a sus hijos, cuál es su relación con el territorio en un contexto de movilidad global para ellas. Muy hermanado a esto se encuentra la solicitud varias veces hecha en este libro de dejar de concentrar completamente la investigación crítica en los dominados y sus manifestaciones, para darle espacio al conocimiento de los lugares de poder, dónde se generan reglas, el estudio de los movimientos reaccionarios y defensores del *statu quo*, que en vez de manifestarse en las calles, desarrollan prácticas de largo plazo que apuntan, entre otras cosas, a desarrollar innovaciones en el sistema económico, administrativo y jurídico. En este sentido, cabe destacar los estudios de las transformaciones del capitalismo que se han enfocado en los nuevos modelos de gestión (expandidos más allá de la empresa capitalista), las figuras de los líderes o responsables, el significado de la autoridad basada en decisiones en contextos de crisis, las implicaciones que dichos tienen en los modos de disciplinamiento y dominio social de los no-responsables, entre otros temas que ocupan las páginas que siguen.

En cuarto eje refiere a *las respuestas que pueden identificarse por parte de quienes sufren los embates del modelo de modernización actual*. La noción de respuesta cubre aquí un amplio espectro, que va desde las propias condiciones para reconocer y entender críticamente la propia experiencia a la luz de procesos macro sociales, a la cuestión del conflicto y los movimientos so-

ciales, pasando por las formas de articular respuestas y lo que estas expresan; respuestas que muchas veces operan bajo el umbral de la visibilidad pública.

Efectivamente, un primer pilar temático en este ámbito refiere a las dificultades de lograr comprender críticamente la propia experiencia. Varios argumentos en este libro giran en torno a la conexión entre las experiencias, de una parte, y los contextos y repertorios interpretativos que les pueden dar sentido en una u otra dirección. La pobreza en tanto experiencia, por ejemplo, está lejos de ser una mera condición material. Se puede ser pobre de varias formas dependiendo de si prima un repertorio de autorresponsabilización, o de fallo o fracaso individual, o lo hace uno en que son las condiciones sociales y estructurales las responsabilizadas. Mientras que en el primer caso aparece un problema psicológico, en el segundo es sociológico. Pasar del repertorio individualista al segundo tiene de hecho ya un cierto sentido emancipador (o al menos terapéutico), pues la contradicción propia pasa a ser historia colectiva, lo interior se exterioriza, cuestión que aparece como condición básica de cualquier respuesta colectiva transformadora. Esos repertorios, sin embargo, dependen ellos mismos de condiciones sociales, primando en algunas culturas unos y en otras otros. En un sentido equivalente, una experiencia de menosprecio racial es vivida distinta en un contexto en que el tipo de lazo fundamental es el ciudadano nacional, que ahí donde el lazo primario es de orden étnico-grupal. Otro tanto se puede decir respecto de las percepciones que las personas tienen o pueden tener respecto de su propia condición. Los estragos de la competencia y la aceleración aparecen como consecuencia de mecanismos impersonales; es decir, sin responsable moral. Ello dificulta la construcción del escenario de la confrontación y la protesta, mucho más probable ahí donde hay víctimas y victimarios, abusados y abusadores, que donde se imponen silenciosa y ciegamente fuerzas sociales, gracias a la participación, muchas veces entusiasta, de los propios individuos. Equivalente, aunque distinto, es el caso de la distorsión que estos tienen respecto de su posición en la estructura social: en sociedades altamente desiguales y segregadas la falta de interacción entre diferentes clases sociales, puede ser uno de los factores que expliquen las distorsiones en los sistemas de clasificación social ordinarios, pues se pierden los parámetros de comparación entre grupos (el grueso de la población se clasifica a sí

misma como de clase media).

Otra explicación de ello responde a parámetros bien distintos, los que se pueden inscribir en un segundo pilar temático: es recurrente en este libro afirmar que las personas interpretan su situación de vida en términos morales, y no puramente materiales y de intereses. La categoría de barreras morales es aquí clave. Ello en la medida que conlleva una forma de acomodo frente a la desigualdad: la existencia de barreras morales hacia abajo y hacia arriba en la escala social, y con ello la defensa de una identidad o de un mundo moral propio —a resguardo del mal moral que representan los otros grupos (a quienes estigmatizan, por ejemplo, como flojos [los de abajo] o corruptos [los de arriba])— implica una adaptación perfecta —se puede decir conformista— a la propia condición social; adaptación que genera resiliencia y aparta el sufrimiento social.

Más que mecanismos ideológicos, son mecanismos morales los que permiten aquí comprender las ausencias de una reflexión crítica sobre la propia experiencia. Si bien la noción de barreras morales permite comprender los modos en que las personas elaboran de modo aporético ciertas tensiones y contradicciones sociales que pesan sobre ellos, ello, al mismo tiempo, las priva de asumir una perspectiva transformativa basada en el conflicto. Esto es en todo caso muy instructivo para quienes conciben que la capacidad de respuesta de las personas está asociada únicamente a sus recursos y condiciones materiales de existencia, ignorando erróneamente la construcción de identidades sociales prepolíticas basada en elementos morales. Ahora bien, esas identidades no necesariamente conducen a la adaptación conformista. En este libro se repite la tesis de que las personas interpretan sus experiencias negativas no tanto en los términos materiales de la desigualdad y la pobreza, como sí bajo la categoría moral de la discriminación injusta, de menosprecio, agravio o moral o de desigualdad de trato, si se quiere. Incluso ahí donde no hay una demanda elaborada en estos términos, y no hay un actor reconocible detrás de actos de protesta, puede reconstruirse una fundamentación moral.

Lo anterior ya se inscribe dentro de un tercer pilar temático, concerniente a la difícil pregunta por la presencia o ausencia de respuestas colectivas de carácter contencioso. Al respecto se elaboran en este libro una serie de cuestiones más puntuales sobre la dificultad de ese tipo de respuestas. A la citada tesis del aco-

modo gracias a las barreras morales se suman cuestiones relativas al costo en términos de bienestar personal al optar por la confrontación, lo que se paga con la falta de cuestionamiento a las relaciones sociales existentes. Nuevamente es relevante aquí la cuestión comparativa: en sociedades donde el lazo social es menos público-universal y más familiarista, el costo del conflicto parece aún mayor y, sin embargo, cuando ese dique no da el ancho para retener los conflictos, estos tienden a presentarse con mayor violencia. Algunas sociedades logran absorber institucionalmente el conflicto antes de que se manifieste públicamente, mientras que en otras esa manifestación pública sería la norma. Qué tipo de lazo social prepondera —si más público, más grupal, más familiarista— parece tener una influencia importante en los modos de expresión del conflicto. El análisis comparativo también muestra que los tipos de respuestas, más o menos confrontacionales, frente a experiencias negativas, suponen contextos culturales, y tipos de mentalidades. No es la situación ni la condición material la determinante, sino la forma de concebirla; cuestión mediada por patrones grupales de interpretación, imaginarios sociales, representaciones colectivas, o como prefiera llamárselos.

En este contexto parece legítimo reconocer también la actualidad de la tesis durkheimiana de que ahí donde existe la creencia en la movilidad social y en la justicia meritocrática, así como relatos de esperanza y optimismo respecto del futuro de sí y de los más cercanos, las desigualdades sociales, por fuerte que sean, no logran traducirse en conflictos que amenacen la cohesión social. A todo lo anterior cabe sumar aun las tesis según las que las evaluaciones estratégicas y contextuales tienen más peso: enfrentarse y conflictuar supone una evaluación de los propios recursos, de las propias posibilidades, de lo que se puede ganar o perder. Siendo así, son precisamente aquellos con mayor capacidad de mercado, educación, mayores capitales —y no quienes no poseen estos atributos— los que típicamente estarán más llanos a encarar conflictivamente una situación. En función de ello —se comenta en pasajes de este libro—, es comprensible que trabajadores más precarios se comprometan menos en luchas por defender sus derechos que aquellos que gozan de un mejor estatus. Sea por razones morales, relativas a los diferentes repertorios culturales, a la fuerza de ciertas creencias, o a evaluaciones más de orden estratégico, esas razones ponen convincente-

mente en entredicho no solo la relevancia de las meras condiciones materiales para comprender la presencia o ausencia de respuestas contestatarias (como si a determinados grupos o sectores les correspondiese un tipo determinado de reacción), sino también la falta de fineza sociológica que implica asumir que la falta de esa respuesta expresa cuestiones como falsa conciencia, alienación u otro tipo de condición patológica.

Las tesis que, en este contexto temático, el lector puede encontrar en este volumen, refieren más bien a lo desencaminada que se encuentran las respuestas ciudadanas o a la incapacidad relativa de articularse como oposición al orden social existente. En el primer sentido, se discuten fenómenos como la elección de Trump, el *bretxit* y el avance en el sistema político de discursos de extrema derecha, los que pueden ser reconstruidos en términos de un disgusto de los más desfavorecidos frente a una modernización capitalista como la actual y sus muchas consecuencias destructivas; es decir, como un tipo de respuesta que demuestra una suerte de «paradoja de clase», un desajuste entre la posición objetiva en la estructura social y las posiciones subjetivas. En el segundo sentido, se habla en ciertos casos de una lucha de los individuos ya no por cambiar el orden dado, sino únicamente por mejorar su propia posición dentro de ese orden. Esta individualización de la lucha coincide con aquellos otros diagnósticos que hablan de la deformación de la lucha social, en el sentido de que las luchas sociales por el reconocimiento han dejado paso a formas individuales, narcisistas y exhibicionistas de búsqueda de renombre, las que se ven catalizada además por los medios de comunicación masiva y las redes sociales.

En todo caso, lo anterior no desmiente la relevancia del análisis y la evaluación en sus méritos de las luchas sociales colectivas, como los movimientos sociales y las acciones de protestas ocurridas en los últimos años. No se pone en duda que ellos han sido un motor clave del cambio social, y que, como tales, son necesarios tanto ayer como hoy. Movimientos antiestructura como Occupy son aquí reiteradamente traídos a colación, en relación con los efectos de la crisis financiera de 2008. No se duda además que, en la misma medida que se den lugar otros eventos críticos de nivel global, seguirán apareciendo otros movimientos. En tela de juicio, en cambio, se pone la idea de que de ellos se pueda esperar una revolución. Impera más bien aquí el reconocimiento de sus limitaciones transformativas y ello no solo

en el sentido crítico, como cuando se dice que movimientos como el *Slow* no son una verdadera respuesta a la dinámica global de la aceleración, pues es relativamente impotente frente a esta. La desmitificación del carácter revolucionario de estos movimientos proviene al menos de dos fuentes claves, bien expresadas en todo caso en este libro: los movimientos sociales, cualesquiera sean, no dependen tanto, en su alcance y repercusión, del tipo de condición estructural, de problemática o de experiencia colectiva que ellos expresen (el *por qué*). Ello depende en igual o mayor medida de las interacciones políticas, de su rendimiento en el campo propiamente político, de las estrategias, el uso de recursos o, en otro lenguaje, de la construcción de equivalencias, donde no solo cuestiones racionales sino también afectivas son relevantes (el *cómo*).

El *por qué* o contexto estructural no es irrelevante, sin duda que no, pero de él pueden emerger muy diferentes fenómenos políticos, con alcances y direcciones muy distintas, pues ello depende del *cómo*. Uno de los aspectos que se destacan, en este sentido, es la (poco estudiada) relación de los movimientos con los partidos políticos o el sistema representativo; esta relación se aprecia como parte de aquellas condiciones políticas para que un movimiento logre efectivamente ser un agente de cambio real y contundente. Occupy es el contraejemplo, en el sentido de su rechazo al sistema de representación democrática. En todo caso, la exigencia de no idealizar esta relación no solo es clara desde la ley hierro de la oligarquía, de Michels; en este libro hay también descripciones sociológicas agudas del carácter prosaico y no necesariamente noble de las carreras políticas en dichos partidos. Esta relación entre movimientos y partidos políticos expresa, en todo caso, una concepción normativa en la concepción de esos movimientos; esto es, los movimientos *deben* buscar un espacio en la democracia liberal, sea para ampliarla o radicalizarla. En nociones como «conflicto tolerable» —calificado aquí como aquel que no imposibilita los procesos de la toma colectiva de decisiones— se evidencia un tenor general normativo a entender a esos movimientos en su relación con la democracia. Este punto da paso a otro de los ejes presentes en este libro.

Un quinto y último eje refiere a *las respuestas y propuestas por parte de los investigadores críticos del modelo de modernización actual*. Lo dicho sobre las respuestas ciudadanas frente a las consecuencias destructivas del modelo de modernización

actual tiene, sin duda, un tenor poco optimista. Esto pues, por diferentes razones, es poco visible hoy en día un proceso de cambio capaz de corregir esas consecuencias. La propia idea de cambio, de que una transformación es posible, es una de las ausencias que se suman a la explicación de una falta de movilización colectiva que haga concebibles alternativas al orden dado. En el marco de este diagnóstico ha cobrado fuerza la noción de sociedades posdemocráticas. Es frente a este punto que, en este libro, pueden encontrarse varios argumentos que apuntan a romper ese estado de inacción mediante aquello que es propio a la intelectualidad crítica: plantear y reactualizar críticamente ideas cuya capacidad sugestiva, repercusión simbólica y persistencia permita reactivar dicha movilización y transformar paulatinamente las prácticas e instituciones de la sociedad actual.

Una idea rectora que es común a varios de esos argumentos nace no solo de posiciones ético-políticas sino también de los resultados de la investigación comparativa. Se trata del carácter mandatorio del pluralismo y la tolerancia, así como la autoconciencia respecto de los límites espaciotemporales de las propias concepciones normativas. A ello se suma la relevancia del conflicto político en el espacio público; aquel lugar de debate y construcción del orden social en que oponentes reconocen mutuamente su legitimidad, incluso ahí donde sus concepciones del bien distan meridianamente. En un nivel más sustantivo se pueden encontrar aquí también la propuesta de ideas como la de «resonancia»; un concepto que apunta a una redefinición de nuestras experiencias con nosotros mismos, los otros y las cosas del mundo, y que se extiende también incluso al modo de concebir constructivamente el conflicto en el marco de una pluralidad de concepciones del bien. Esta idea fuerza busca en primer lugar orientar la posibilidad de una superación de la alienación y el sinsentido que produce la fuerza ciega de la aceleración alimentada por la competencia.

Dentro de este contexto se inscribe también la idea fuerza del socialismo. En los dos contextos que ella es tratada refiere a una reactualización crítica de ese concepto. En un caso esa reactualización significa hacer que el ideal democrático occidental, que incluye la idea liberal del pluralismo, cumpla su promesa incumplida y se haga real. Se trata de un ideal radical, de un modo específico de entender la relación entre los principios de libertad e igualdad; a defender como un proyecto político pro-

gramático en el marco de una disputa con otros modos de interpretar dichos principios, sin que en esa disputa se goce de un privilegio ontológico o normativo especial. El no reclamar para sí una prerrogativa normativa, expresa no solo la autolimitación respecto de las propias concepciones normativas y el primado del pluralismo, sino también el carácter insustituible e inerradicable del conflicto y la lucha política. En otro caso, la reactualización de la idea fuerza del socialismo implica un cuestionamiento a la comprensión liberal de libertad, como libertad individual, cuyo predominio ha tenido el efecto perverso de anular otras posibilidades de comprensión de la libertad. En particular, la idea de una libertad social está en el núcleo del socialismo y consiste fundamentalmente en una noción normativa de sociedad cohesionada en base a una interpretación específica de los principios de la revolución francesa. Libertad, igualdad y fraternidad o solidaridad serían posibles de conjugar en la medida que logre imponerse una cooperación social, diferente para cada una de las esferas elementales que estructuran las sociedades modernas, cuya institucionalización exprese en cada caso que la libertad de uno es posible gracias a la libertad del otro y viceversa. De paso se critica la falsa aplicación de esta idea solidaria de la libertad en lo que fueron los socialismos reales del siglo XX.

Como dimensiones específicas de esta idea fuerza pueden leerse una serie de otros argumentos y conceptos que el lector encontrará en este libro. Se trata, por ejemplo, del uso de la noción durkheimiana del sistema de solidaridad orgánica como sistema de cooperación e interdependencia; el análisis de los diferentes tipos de vínculos sociales, que van desde la universalidad de la ciudadanía a las relaciones de proximidad y familiares, cuya fortaleza y equilibrio entrega una imagen sustantiva de la integración social de los individuos a la sociedad; la noción de cohesión social, sus fuentes y los modos en que ella puede ser fortalecida. En todas estas nociones se encuentran presentes conceptos diferenciados de justicia, para cuya realización son necesarias transformaciones mayores a nivel institucional y de las prácticas, no reducibles a lo económico material, pero tampoco a los valores.

Junto a estas propuestas de ideas fuerzas, un pilar clave de este quinto eje refiere a la propia noción de «ideas fuerza», capaces de movilizar colectivamente y abrir la historia. Una serie de argumentos vienen a fortalecer esa noción, que a primera vista



pareciese puramente retórica. La lógica de la narratividad como ineludible a la vida social y política, en el sentido de que no parece haber movilización en el terreno práctico político sin una propuesta interpretativa sobre de dónde viene, dónde está y hacia dónde va una comunidad política. En este esquema puede inscribirse también la relevancia de la investigación histórico-genealógica que busca dar cuenta, por ejemplo, de cómo se han hecho posible e inescapables los discursos de los Derechos Humanos y la democracia en el mundo de hoy. Sobre este hilo conductor se anudan asimismo los argumentos que giran en torno a la pregunta sobre qué hace posible que nos apeguemos y que encarnemos esos discursos u otros valores fundamentales, qué los hace tener un poder de atracción afectiva sobre nosotros de modo tal que su transgresión anime su defensa. Todos estos argumentos acompañan, como instancia autorreflexiva, la propuesta de ideas fuerzas sustantivas para que estas tengan efectivamente capacidad movilizadora.

Estos cinco ejes —que pueden resumirse en argumentos de diagnóstico, causales, referidos a investigación social, a la respuesta de los ciudadanos y de propuestas de la intelectualidad crítica— pueden ser descubiertos mediante una lectura atenta de los pasajes de este libro. Ellos, esos ejes, nacen de una lectura intencionada y transversal de él, y pueden seguramente ser ampliados o revisados por el lector. Esta introducción invita a ello: a entender estas entrevistas como un conjunto de argumentos que pueden mostrar los rasgos elementales de la investigación y teoría crítica para la sociedad actual.

El volumen se divide en cuatro partes: «Teoría crítica de la sociedad actual», «Política institucional y de los movimientos sociales», «Pobreza, desigualdad, segregación y discriminación» e «Historia, funcionamiento y patologías del neoliberalismo», son sus respectivos títulos. La primera de ellas contiene un diagnóstico crítico y bastante pesimista de las sociedades desarrolladas bajo el capitalismo neoliberal.

Axel Honneth ve a estas sociedades industrializadas marcadas por profundas divisiones internas, con un Estado de Bienestar en crisis y rodeadas por conflictos étnicos y una barbarie generalizada. Como herramientas de análisis, Honneth se sirve de conceptos acuñados recientemente, como el de conflicto social 'desfigurado' (*Verwilderung des sozialen Kampfes*): la gente aspira a un reconocimiento a toda costa sirviéndose de medios

banales como, por ejemplo, la *selfie* o el *reality show*, al punto que el conflicto social no exhibiría hoy una forma normativa. Esta es la dimensión interna, subjetiva, de cómo se estaría expresando el malestar que genera el capitalismo neoliberal. Por sobre todo, el autor sostiene que faltan ideas con la capacidad de imaginar escenarios alternativos al capitalismo hoy imperante y de movilizar a la esfera pública en una cierta dirección. Tras un trabajo depurativo realizado en su último libro, Honneth intenta rescatar la idea normativa central detrás del socialismo, la que giraría en torno a una comprensión social o 'solidaria' de la libertad, en un intento de contribuir a llenar el vacío antes identificado. En la conversación emerge una reflexión sobre la idea honnethiana de una lucha por el reconocimiento, tal como el autor la presentaba en los años noventa.

Hartmut Rosa, heredero al igual que Honneth de la Teoría Crítica de Frankfurt, ofrece, sin embargo, un diagnóstico diferente. Desde por lo menos el siglo XVIII nuestras sociedades modernas occidentales estarían experimentando un triple proceso de aceleración: tecnológico, del cambio social y del ritmo de la vida. El aumento de la energía cinética se debe en gran medida a la expansión de la lógica de la competencia. Según Rosa, la gente ya no está adscrita a una posición fija en el mundo, sino que esta tiene que ser recreada y reasegurada en forma permanente. La aceleración, en muchos casos, resulta en alienación, un estado de cosas en donde las personas ya no pueden apropiarse del mundo. A contracara responde también a la pregunta ¿qué significa un ser humano no alienado? Su respuesta es el establecimiento de vínculos de resonancia: cuando puedo construir relaciones humanas significativas, cuando experimento la naturaleza como viva, cuando tengo una experiencia mística o estética, en una palabra, cuándo el mundo deja de estar mudo y me habla.

En su entrevista, Joas pone de manifiesto su visión sobre la cohesión social: aspectos económicos, de justicia y seguridad son fundamentales para el logro de dicha cohesión. Rechaza de esta manera enfoques unilaterales que la conciben solo en base a valores compartidos. Sobre la cuestión de los valores, el autor hace una apología al universalismo moral, en sus formas seculares y religiosas, y su importancia en las discusiones dentro de la esfera pública. Volviendo al tema anterior, Joas reflexiona sobre cómo los clásicos de la sociología trataron el problema de la

cohesión social, en particular la visión de Durkheim y el lugar que ocupa la religión. Luego de referirse a sus principales influencias intelectuales y cómo esto se ve reflejado en su obra, el autor se cierra con una discusión muy actual sobre geopolítica, guerra y migración.

La primera parte de este volumen concluye con la entrevista a Charles Taylor, quien retoma varias de las temáticas y conceptos vistos hasta aquí. El lector encontrará interesantes reflexiones tanto sobre su obra como sobre autores que han sido importantes interlocutores y críticos de Taylor durante décadas, como es el caso de Habermas, Skinner, Honneth, Walzer, Rosanvallon, entre otros. Si, al principio, la discusión está más dirigida a aclarar su enfoque histórico y culturalista para enfrentar el estudio de las sociedades modernas, introduciendo su método genealógico y nociones claves como la de imaginario social, la última parte se dedica a temas actuales como la presidencia de Obama, los recientes movimientos sociales y la desafección ciudadana en las democracias occidentales.

Lo anterior permite conectar en forma natural con la segunda parte de este libro dedicado a cuestiones políticas. Frente a lo que, para Chantal Mouffe, es una hegemonía casi no desafiada del neoliberalismo, se necesitan más que nunca alternativas reales que permitan volver a brindarle a la democracia el sentido de una lucha significativa en torno a proyectos políticos diferentes. Su postura política arranca de una crítica al liberalismo dominante que, sirviéndose de la noción schmittiana de identificar lo político con un vínculo de antagonismo, logra finalmente reintroducir este factor conflictual sin caer en la violencia, ni menos en el extremo de una guerra civil. De lo que se trata es de darle expresión al pluralismo de visiones propio de las sociedades modernas-liberales mediante la promoción de un espacio público 'agonista' en donde se pueden enfrentar estas visiones como legítimos adversarios, cada uno con un proyecto hegemónico diferente. En la visión de la entrevistada, la democracia no puede aspirar a un consenso racional y universal; pero este reconocimiento, lejos de sugerir un fatalismo, invita a construir una democracia más vibrante que la supuesta política de los acuerdos y de los partidos de centro, que han dominado la escena mundial desde el término de la Guerra Fría. Dentro de este modelo agonista, Mouffe —ahora en tanto ciudadana— defiende lo que llama una democracia radical, la que aspira a lograr una

sinergia entre movimientos sociales y la política institucional, tal como ocurre con Syriza en Grecia, Podemos en España o muchos de los gobiernos de izquierda latinoamericanos de la última década.

Tomando este último punto levantado por Mouffe, Sidney Tarrow inicia su entrevista apuntando a la poca atención que los estudiosos del área han prestado a la relación entre movimientos sociales y partidos; esta no ha sido suficientemente teorizada, o se ha hecho de una manera reduccionista. Tarrow discute, en este contexto, la situación en Latinoamérica: en Bolivia, por ejemplo, donde el MAS ha sido muy claramente llevado al poder por un movimiento indígena; a diferencia de Ecuador, donde el movimiento indígena se ha movido por fuera del gobierno. Luego hace otro tanto con la situación en Norte América y Europa: el cómo hacer sentido de la aparición de los movimientos Occupy Wall Street e Indignados en el contexto de la crisis financiera del 2008 y el emergente discurso sobre la desigualdad. Al pasar se mencionan los movimientos estudiantiles en Chile durante los últimos años, así como los movimientos conservadores en Estados Unidos.

Daniel Gaxie, en la última entrevista de la segunda parte, nos ofrece una discusión sobre conceptos y métodos para el estudio de la política institucional, bajo la forma de un repaso de su trayectoria intelectual. Muy influido por la teoría política de las elites, Gaxie se ha especializado en el estudio de los políticos militantes, sus motivaciones y comportamientos. Su influyente escrito sobre la retribución del militatismo lo escribió en una época que podría considerarse la edad de oro del militatismo: el período de movilización de los años sesenta y setenta. Allí se explicita que hay ciertamente intereses operando en el militatismo, pero que, al mismo tiempo, muchos de los militantes son completamente sinceros y no calculan estratégicamente su carrera; dos tipos de políticos que todavía se encuentran en el mundo actual. Influido también por teorías económicas de la democracia, Gaxie ha indagado sobre el fenómeno del 'mercado político', integrando las categorías de capital político y competencia política, evidenciando por este lado una fuerte inspiración bourdieusiana.

La tercera parte de este libro abre con los análisis de Serge Paugam sobre la pobreza y la descalificación social, los que buscan comprender las relaciones de interdependencia entre la ca-

tegoría de pobre, tal como se construye en una sociedad dada, y el conjunto de grupos sociales que participan de la sociedad como un todo. Lo clave es cómo la sociedad se representa o imagina al pobre. Las diferencias así se basan en una doble matriz: hay una categorización institucional que hay que tomar en cuenta, pero también es importante detenerse en lo que experimentan los propios pobres. Paugam hace notar que las políticas de salario social mínimo cambian de país a país dependiendo de las representaciones disponibles en la sociedad en cuestión: Europa en general y Francia en particular imagina una sociedad como un conjunto solidario, como una sociedad salarial al alero de un Estado de Bienestar, por lo que en esta región el pobre reclama el derecho no solo a la asistencia, sino que también a la inserción dentro de este sistema; en contraste, las sociedades latinoamericanas parecen más enfocadas a reconstruir la familia mediante sus políticas sociales, cuestión coincidente con la preponderancia de un tipo de vínculo de proximidad en dichas sociedades en desmedro de uno más universalista. En la última parte de la entrevista se discuten las distintas formas en que puede aparecer el conflicto en las sociedades, así como la influencia de Durkheim en la obra del autor.

La entrevista a Mike Savage comienza con una reflexión sobre la importancia creciente, dentro y fuera de la academia, que ha cobrado el tema de la desigualdad, en desmedro del énfasis anterior que se puso sobre la pobreza y el crecimiento económico como solución de aquella. El vínculo entre desigualdad y política —nota Savage— es complejo: crea divisiones políticas profundas, pero no del modo tradicional, según el que la posición objetiva dentro de la estructura económica correlacionaba claramente con una posición subjetiva, ideológico-política. *Brexit* y Trump pueden, sin duda, estar expresando un descontento social, pero no del modo tradicional al que estábamos acostumbrados. En este sentido, el concepto de ‘paradoja de clase’ establece que mayor desigualdad estructural no va relacionada con mayor conciencia de clase, contradiciendo una de las tesis clásicas de Marx. Savage cree que, a pesar de los cambios en la estructura ocupacional de las últimas décadas, en el siglo XXI la clase social sigue siendo una categoría relevante de análisis sociológico. Sin embargo, esta debe ser comprendida —siguiendo a Bourdieu— no solo en términos de una acumulación de capitales económicos, sino también culturales y sociales. Hoy en día

hay una elite y una clase baja, pero el rango intermedio es mucho más difuso y difícil de definir que a mitad del siglo XX. Se constata un desmoronamiento de las barreras tradicionales entre clase media y clase trabajadora, y se propone que el espacio y el territorio son modos cruciales en que se reconfiguran las divisiones de clase. La ubicación geográfica comporta un fuerte sentido de identidad, con lo cual conectamos naturalmente con la entrevista hecha al sociólogo urbano Didier Lapeyronnie.

Al menos en Europa, el resurgimiento de la sociología urbana significa una transformación importante de la percepción de la cuestión social. Tal como sostiene Lapeyronnie, hoy en día la gente no se pregunta *lo que hace* el otro, sino que *dónde vive*, lo que constituye un claro signo de posición social. Las categorías de segregación, de separación, se han vuelto probablemente más importantes que las categorías habituales utilizadas para describir los conflictos de clases. A diferencia de Savage o Paugam, Lapeyronnie reinterpreta la actual cuestión social más en términos de discriminación o segregación, que de pobreza o desigualdad. En su opinión, las personas no interpretan tanto su situación en término de distribución de desigualdades, sino que, más bien, hablan de discriminación: una noción que correctamente transmite, según el autor, el sentimiento de que existen un conjunto de mecanismos sociales y urbanos que mantienen a estas personas en una situación apartada, limitada. En las ciudades francesas, por ejemplo, existe una forma de construcción simbólica y política encarnada por estos barrios y la gente que vive en ellos; un rasgo que es al mismo tiempo global, identificable en distintos países solo que con distintos matices culturales. Los motines en la *banlieue*, o la periferia de las urbes francesas, epitomizan estas discriminaciones que son, al mismo tiempo, espaciales, simbólicas, políticas y económicas.

De forma similar a Lapeyronnie, Michèle Lamont se ha interesado en varias formas de discriminación y estigmatización, particularmente aquellas que se basan en el posicionamiento socioeconómico o de raza, desde una mirada culturalista y simbólica. En esta entrevista ofrece una perspectiva integral para comprender las formas de respuesta de la gente ante la discriminación, en tanto toma en cuenta no solamente los contextos políticos, sino que también los factores históricos e institucionales, así como los repertorios culturales y la agrupación étnica. También se discuten representaciones sociales y distinciones mora-

les entre clases, las que juegan un rol importante en cómo las personas lidian con la desigualdad, lo que lleva a plantear la cuestión de cómo las no-elites interpretan y cuestionan a las elites ricas y poderosas. La importancia dada a los elementos simbólicos e identitarios no debe negar la dimensión estructural-objetiva, en términos de redistribución de recursos, que subyace a las luchas sociales. La entrevista toca también el fenómeno de la movilidad ascendente, distinguiendo los obstáculos y elementos facilitadores que se encuentran en distintos contextos culturales y países, como EE.UU., Francia o India. Por último, se discuten condiciones necesarias para generar mayor solidaridad, donde intervienen diversos factores, entre ellos la cuestión de si la sociedad de la que se trata es más individualista o más colectivista.

La última parte del libro explora críticamente la dimensión propiamente económica de la sociedad actual. Philip Mirowski inicia la conversación haciendo ver que las ciencias económicas tienden a formular el mundo social —en particular el mercado— en términos de metáforas de la naturaleza, tomando prestadas metáforas de las ciencias físicas. Esto ha ocurrido desde los comienzos de la, así llamada, economía clásica en el siglo XVIII. Más tarde, ya en el XX, el mercado comienza a reconceptualizarse como si fuera una especie de supercomputadora. Mirowski sostiene que al neoliberalismo hay que historizarlo haciendo ver el uso de este tipo de metáforas. El mercado, y no los individuos, es el que ahora decide si el conocimiento que estos tienen es válido o no; el mercado es el que finalmente valida la verdad. Se supone, por ende, que los sujetos son débiles y tontos. Esto se verifica en la hipótesis de los mercados eficientes, en la teoría de los juegos, en la mayoría de los modelos de finanzas e incluso en disciplinas con una supuesta mentalidad abierta, como la economía conductual. La segunda parte de la entrevista identifica los orígenes y desarrollo del neoliberalismo: desde la Sociedad de Mont-Pèlerin hasta los *think tanks* que defienden esta doctrina, sirviéndose en muchas ocasiones de campañas dirigidas a desinformar, antagonizando con el rol histórico de la universidad y el mundo académico propiamente tal. En esta última parte se analiza la reconstitución del neoliberalismo luego de la crisis económica mundial del año 2008, se aclara por qué la economía neoclásica es muy diferente de la doctrina neoliberal, con la excepción problemática de la Escuela de Chicago, y se presenta de diversas maneras la influencia enorme que ha tenido el

pensamiento de Hayek en el modo en que organizamos nuestras sociedades actuales.

Will Davies, por su parte, reflexiona sobre nociones presueltas en los discursos de economistas y neoliberales como es el caso de la competencia o el antimonopolio. En sus trabajos no intenta solo una especie de historia foucaultiana del presente, ni tampoco un tipo de etnografía latouriana de expertos económicos y abogados, sino que ambas cosas, distinguiendo tanto las fases históricas del neoliberalismo, como un análisis más sincrónico de los tipos de capitalismo neoliberal del mundo contemporáneo. Los gurús empresariales e investigadores de *think tanks* son considerados por Davies como los arquitectos de la idea (neoliberal) de que la competitividad puede atribuirse a espacios, poblaciones y culturas, no solamente a una acción en un mercado: los rasgos y la ética que solían asociarse a los mercados se extienden a otras esferas, como escuelas o ciudades, que de pronto deben ser más competitivas. Esta es una idea esencial que viene de Porter y la gente del Foro Económico Mundial, a partir de la década del setenta. Siguiendo a Weber, define al neoliberalismo, en forma más amplia que Mirowski, como el desencantamiento de la política por medio de la economía. Los sitios clave del neoliberalismo son aquellos en los que expertos, actores y organismos imponen formas económicas y utilitarias de racionalización en ámbitos de poder y autoridad que anteriormente tuvieron su propio tipo de racionalidad política soberana. Es una expansión de la economía a espacios de poder; intentos de convertir el Estado soberano en algo que se parezca al mercado o a algunos aspectos de este, e incluso pueden ser partes del Estado las que se asimilen a una empresa, que es la idea de competitividad nacional. La última parte de la entrevista reflexiona sobre la historia reciente del neoliberalismo, en los años noventa con Clinton y Blair, y luego en los dos mil con la crisis económica, y analizando el poder de resistencia que exhibe.

Finalmente, Vincent de Gaulejac presenta su sociología clínica como un intento por crear una problematización múltiple, integrando teorías provenientes de campos disciplinarios diferentes y con un claro doble foco psicológico-existencial y sociológico-estructural. En este sentido, los conflictos que atraviesan a las personas hoy en día no pueden ser reducidos, según el autor, a una mera pugna interior psicológica o del inconsciente, sino que deben ser articulados con una dimensión social del con-



flicto en términos de clase, invalidación social, dominación, entre otros. Hoy, bajo la sociedad neoliberal en que vivimos, la lucha de clases ha devenido en una lucha individualista por posiciones. Durante la entrevista, el autor reflexiona, además, sobre influencias intelectuales como Pagès, Foucault o Bourdieu, revisa sus principales escritos y contribuciones originales —como el concepto de ‘neurosis de clase’ que denota precisamente un nudo de tipo social-psíquico— y comenta sus investigaciones pioneras en torno al trabajo en la era de la cultura de la gestión y la evaluación de resultados. Los nuevos modelos de gestión, que reemplazaron al taylorismo, al tipo de administración típica del capitalismo industrial, son desvelados en sus lógicas perversas, las que conducen, entre otras cosas, a patologías psicológicas concretas como son el estrés, el *burnout*, la depresión, incluso el suicidio. De Gaulejac es, así, capaz de conectar el análisis sociológico de estructuras objetivas con el psicológico de vivencias y malestares internos de los sujetos que viven en el mundo de hoy.



I

TEORÍA CRÍTICA DE  
LA SOCIEDAD ACTUAL



# LA IDEA DEL SOCIALISMO PARA NUESTRO TIEMPO

ENTREVISTA CON AXEL HONNETH

por Peter Kulesa

—*Profesor Honneth, en respuesta a la pregunta sobre cómo podría ser la sociedad de mañana, usted respondió en el año 2000 lo siguiente: «Pensando en las áreas centrales del capitalismo occidental altamente desarrollado, la visión más pesimista es la de una sociedad profundamente dividida, que intenta continuar sin una tercera parte o incluso sin la mitad de la población e integrando a grupos sociales excluidos mediante medios, más o menos exitosos, basados en la compensación cultural y la represión. Más aún: este núcleo de países ricos pero profundamente divididos está rodeado por una periferia caracterizada por conflictos étnicos y por una barbarie marcada por el hambre y la explotación».*<sup>1</sup> *Me temo que tiene razón en muchos puntos. ¿O su visión es demasiado oscura para lo que tenemos hoy en día?*

—En relación al estado de la República Federal Alemana, subrayaría, de hecho, lo que dije en ese momento. Hay una división social más fuerte incluso que la que conocemos de la década de 1980. Esto está ligado a la liberalización del mercado de trabajo, con programas de asistencia social que se apartan muy negativamente de los antiguos programas de bienestar social. Dicho en general, esto ha llevado a una profunda división, que, sin embargo, no se expresa adecuadamente en la conciencia pública.

—*¿Por qué cree que es así?*

—Creo que hay mucho que simplemente se ignora de modo intencional —basta dar un vistazo a los periódicos—. Y, por supuesto, también hay un cierto ocultamiento gracias al contraste con otros lugares cuya posición es más negativa aún. Se señala, por ejemplo, la desmejorada situación social y económica de las

personas en Grecia, España o Italia. En estos países el desempleo es inmensamente alto. Por el contrario, el desempleo en Alemania es sorprendentemente bajo, pero claro, estos números esconden la realidad.

—¿A qué se refiere exactamente?

—Estoy pensando sobre todo en aquellos que, pese a tener trabajo, tienen que hacerlo bajo condiciones extremadamente flexibles. Aquellos que difícilmente logran tener contratos estables de trabajo, que durante años tienen pocas perspectivas de contar con un trabajo permanente, o que se ven obligados a vivir entretanto del Hartz IV.<sup>2</sup> En determinados segmentos de la sociedad enfrentamos una fuerte precarización del trabajo.

—*En el fondo, fue con las implacables políticas de mercado y de la competencia —conducidas por Margaret Thatcher en el Reino Unido, Ronald Reagan en los Estados Unidos en la década de 1980 e impuestas una década más tarde en Alemania— que se liquidó la promesa del bienestar.*

—Así es. Tuvo lugar una abolición del anclaje jurídico del Estado de Bienestar. Se eliminaron sus garantías legales y la asistencia ha sido condicionada; se la hizo dependiente del cumplimiento de ciertas condiciones. Los derechos al bienestar ya no son derechos incondicionales. Sin duda, todo aquello que se conoció como derechos sociales complejos ha sido erosionado. Se ha abandonado la seguridad jurídica en materia de bienestar.

Ahora bien, lo que dije respecto al entorno de nuestra nación y que usted citó, también es correcto. Lo es sobre todo en el Sudeste de Europa, donde los conflictos étnicos han aumentado masivamente. Piense solo en Hungría. Esta situación no es debidamente tratada o combatida, ni por los gobiernos ni por la Comisión Europea o el Parlamento Europeo.

En resumen: diría que mis afirmaciones de aquel momento no eran demasiado pesimistas. Eran más bien realistas. En relación a la situación en los países de Europa Occidental, hablé una vez de la «desfiguración (*Verwilderung*) de la lucha social».<sup>3</sup>

—¿Y a qué se refería con ello?

—Bueno, sorprende sin duda el malestar existente respecto de las condiciones y relaciones capitalistas. Este malestar se ha vuelto más fuerte en las últimas décadas. Digamos: el daño cau-

sado por el capitalismo neoliberal es más obvio para la mayoría de la gente, pero ese malestar se expresa más bien en forma privatizada. En «formas desfiguradas» (*verwilderten Formen*), como le llamo. Por ejemplo, mediante la aspiración a lograr atención social a toda costa; de ganarla mediante formas peculiares, de lograr reconocimiento por cuestiones curiosas.

Me refiero a las aspiraciones a lograr una publicidad difusa; la cultura de la *selfie*; esta tendencia a acudir a *reality shows* con todas esas formas confusas y espantosas de autodemostación, etc. En resumen, el conflicto social no tiene hoy una forma normativa; ha perdido su género y figura.

—*En este contexto resulta sorprendente que protestas apenas audibles sean siquiera escuchadas.*

—Estamos frente a una privatización de la protesta política.

—*¿Qué significa esto para la posibilidad de hacer propuestas fundamentadas en la esfera pública?*

—En este momento hay claramente una falta de ideas con la fuerza suficiente para guiar nuestras acciones. No hay una idea normativa que logre apasionar de modo que pueda dar expresión a la protesta privatizada (que he esbozado) y al malestar que se ha interiorizado, y que logre con ello una articulación movilizadora. Esto me parece bastante evidente. Esto no puede ser equiparado con la apatía, como se lo hace a menudo. De ninguna manera. Se trata más bien de una decepción frente al hecho de que la política ya no puede asumir la función de oponerse a los intereses de la modernización capitalista y a la lógica del aseguramiento del mercado financiero y de la producción capitalista. La visión de parte importante de la población es que la política es férreamente controlada por el capital. Y ello conduce a una gran despolitización. A una especie de resignación cínica, si se quiere.

—*¿Qué se podría hacer en contra?*

—Sinceramente, no sé qué podría ayudar realmente. Pero probablemente necesitamos ideas y reflexiones que sean capaces de hacerle ver a partes importantes de la sociedad que el capitalismo puede cambiar y ser reemplazado. Falta una idea alentadora o movilizadora.

—*Usted aboga por una actualización de la idea del socialismo.*<sup>4</sup> *¿Qué quiere decir específicamente con ello?*

—Trato de ver si la vieja idea del socialismo puede ser revitalizada de cara a nuestro presente. Volviendo sobre las viejas ideas del siglo XIX me pregunto cuál es realmente el contenido normativo que las animaba. ¿Cuál era la promesa del socialismo? Una vez hecho esto, reviso aquello que de él —tal como fue entendido en su momento— requiere de una revisión fundamental; incluso, probablemente, de una superación de su expresión marxista. Para revitalizar el socialismo en tanto que idea viable y prometedora para el futuro, es necesario despedirse de ciertas viejas convicciones fundamentales.

—*¿Cuál es el atractivo de este proyecto?*

—Para mí, lo atractivo del socialismo reside en que se quería entender a la libertad de una forma diferente a la que nos predica el liberalismo. El liberalismo —en el que vivimos hoy y que tiene diferentes formas: a veces económicas, a veces más políticas— se ha estado predicando desde principios del siglo XIX. La idea fundamental de libertad que posee es, o negativa —según la cual cada uno debe tener el derecho de hacer valer sus intereses individuales en la medida en que no estén en conflicto con la libertad de los demás—, o positiva, según la cual el individuo es capaz de autodeterminación moral. En una de estas dos formas de libertad reside, en el fondo, la promesa liberal. Contrario a ella, el socialismo estableció otra promesa. Ella consistió en un intento por establecer una unidad racional entre las tres demandas de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad o solidaridad. La idea fue decir: es necesaria una transformación del sistema económico con el objetivo de establecer un unos-con-otros y un unos-para-otros (*Mit- und Füreinander*), en lugar de un unos-contra-otros (*Gegeneinander*). Me parece que esta idea es aún prometedora. La pregunta es ahora: ¿cómo hacerla nuevamente atractiva para el presente?

—*¿A qué conclusión llega?*

—Creo que esto solo puede lograrse si nos deshacemos de algunos de los supuestos históricos o teórico-sociales relacionados con esa vieja idea del socialismo. Me parece que el socialismo debería comprenderse mucho más como un movimiento experimental. Esto significa lo siguiente: lo necesario para pro-



vocar cambios en el sistema económico —que permitan un unos-para-otros en lugar de un unos-contra-otros— solo se irá descubriendo mediante una cadena infinita de búsqueda experimental en el contexto del espacio público. Esto es, dicho *grosso modo*, el reemplazo de la creencia en leyes históricas por un experimentalismo histórico. Esta es la primera revisión que hago. En segundo lugar, me parece necesario deshacerse del estrecho vínculo entre socialismo y clase obrera. El socialismo se ató, de manera casi trascendental, a la clase obrera, de modo que los cambios en la estructura del empleo, los cambios en los intereses políticos, los cambios en la estructura del conflicto dejaron de ser adecuadamente tomados en cuenta. Creo que en ese punto también debe haber una revisión.

El socialismo debe ser entendido en su conjunto como órgano de una esfera pública exploratoria, que no teme a experimentar. Naturalmente ello, en gran medida, en función de aquello relevante para la clase obrera y para quienes tienen condiciones precarias de empleo en una sociedad; pero no como una expresión de los intereses del proletariado. La tercera revisión es quizás la más fundamental. El socialismo se concentró únicamente en la idea de un cambio en el sistema económico, e ignoró completamente otros subsistemas o esferas sociales claves, y consideró a los conflictos que se daban internamente en ellas como secundarios. Me refiero a la esfera política de la democracia y a esfera privada del amor y de la convivencia emocionalmente condicionada. Sacarle frutos a su gran idea de libertad en estos campos le haría muy bien al socialismo. Estas son las tres revisiones que propongo. Por supuesto que es muy difícil predecir si esto efectivamente logrará tener un efecto movilizador.

—¿A más de veinticinco años de la caída del Muro, el término «socialismo» no está aún desacreditado?

—Por supuesto que también he considerado este punto. Pero no lo creo. El movimiento de los obreros continuó con sus sueños de socialismo incluso cuando ya no tenían ilusiones sobre la Unión Soviética; es decir, en los años cincuenta y sesenta. Creo que ya ahí no había ilusiones sobre el hecho de que la vía soviética del socialismo había fracasado por completo; y ello porque había errores fundamentales en la concepción original del socialismo. Las desventajas del socialismo y sus errores heredados, que vengo de mencionar —la creencia en una ley de desa-

rollo histórico, la idea de la dictadura del proletariado y, el descuido de la esfera democrática—, se hacen patentes en ese momento. Mi esperanza es, en todo caso, que la idea del socialismo no sea asociada *a priori* con su falsa realización en la Unión Soviética y la RDA.

—Mencionó las promesas de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad o solidaridad. Podría tratar de iluminar esos conceptos un poco más de cerca. Palabra clave Solidaridad. Al final de cada conferencia federal de la Arbeiterwohlfa $\text{h}$ rt (AWO) se canta: «Cuando marchamos codo a codo...» (Wann wir schreiten Seit an Seit...), y luego se llama a la «Amistad». ¿Se explica con esto el significado de la solidaridad?

—No. Creo que hay que tratar esto de manera más diferenciada. La promesa de la Revolución Francesa era una promesa para la sociedad en su conjunto: todos los miembros de la sociedad debían ser solidarios entre sí.

En el movimiento obrero, la promesa de solidaridad es esencialmente una exigencia dirigida hacia el interior del movimiento o que vale para él; el movimiento obrero es, por lo tanto, solo en sí solidario. Pero este es un concepto de solidaridad distinto. Es el concepto de solidaridad de un movimiento colectivo, en el que los miembros se comportan solidariamente unos con otros porque persiguen un objetivo común.

—¿Cómo es posible la solidaridad bajo condiciones liberales?

—Visto de modo general, creo que el punto de partida del socialismo es cierto. Es cierto que bajo las condiciones de una institucionalización basada exclusivamente en las libertades individuales no es imaginable una solidaridad en tanto que forma de integración de toda la sociedad. La libertad es entendida ya sea como una coexistencia mediatizada por el mercado o como la realización de intereses individuales contra otros. Este reductivo concepto liberal de libertad es una herencia fatal. Lo productivo de la idea del socialismo consistió en pensar la libertad y la solidaridad de modo conjunto, y establecer que muchas de nuestras libertades solo pueden lograrse en el marco del unos-con-otros y del unos-para-otros.

Desde un principio, la intuición de Marx consiste en la idea de que uno puede satisfacer, de modo verdaderamente libre, las propias necesidades —como ocurre con la sexualidad— solo en

el unos-con-otros. Marx trató de llevar esta idea a la esfera económica. Creo que su intuición fue: ser libre significa realizar con otros las propias necesidades, racionalmente entendidas, en el marco de la cooperación económica. Con esto aparece algo completamente nuevo en la historia del pensamiento político; a saber: algunas de nuestras instituciones o de las promesas de la sociedad moderna deben ser comprendidas a partir del concepto de libertad social. Este me parece ser el legado viable del socialismo, que además se encuentra en una relación crítica con la comprensión liberal de la libertad —sea entendida ella, como se dijo, en tanto mera libertad en el mercado, que es completamente individualista y negativa, o como autodeterminación política, que también, hasta hoy, es entendida de manera individualista—.

Todo esto es demasiado individualista, y no da cuenta de lo que realmente debería tener lugar: un intercambio de opiniones y un complementarse recíprocamente en la esfera pública política; mi opinión debe ser corregida por la opinión de los demás en un constante intercambio de unos-con-otros. Se trata de un proceso de realización de la libertad en el unos-con-otros (*im Miteinander*). Esa idea de libertad social, que tiene enormes consecuencias, me parece que es la verdadera herencia del socialismo.

Esto no significa que el socialismo devenga una idea colectivista. Sería un malentendido. Se trata siempre de la libertad del individuo. Pero dejando claro que, en muchos contextos, la libertad del individuo, en última instancia, solo puede ser realizada verdaderamente en el unos-con-otros.

—¿Implica esta visión mayor igualdad?

—Ciertamente. Desde mi punto de vista, de hecho, ese es el punto clave. La igualdad es, de cierto modo, un efecto asociado, que se produce tan pronto como la libertad se concibe como cooperación social. Por supuesto, la igualdad significa algo diferente, dependiendo de la esfera en la que interactúo con los demás. En la esfera política, igualdad no significa lo mismo que en la esfera económica, y lo mismo respecto de la familia. Pero siempre se trata del hecho de que la igualdad tiene lugar al hacer realidad mi libertad en el unos-con-otros (*im Füreinander mit anderen*).

—¿El unos-contra-otros (Das Gegeneinander) promueve la desigualdad social y las tendencias desolidarizantes que prevalecen

hoy?

—Así lo creo. Aunque esto se encuentra también estrechamente vinculado a la comprensión del mercado dentro del sistema económico: aquella comprensión neoliberal del mercado, que domina masivamente y según la cual en este solo participan individuos maximizadores de intereses. Esto vale también para la esfera política o la esfera de la privacidad. Si la familia —o las relaciones privadas— se entienden como formas sociales en las que se trata de la realización del interés individual, de la autorrealización individual de cada cual, entonces se disuelve nuestra comprensión de la familia, la amistad y la relación de amor. En este sentido, solo tenemos una verdadera comprensión de la amistad y la familia si las entendemos como basadas en la libertad social y no en el sentido estrecho de la realización de cada libertad individual.

*—¿Además de como motor negativo de la desigualdad social y promotor de la desolidarización, puede entenderse a la libertad individual también como base de la intolerancia? ¿O esto es ir demasiado lejos?*

—Va demasiado lejos. Creo que la tolerancia es una virtud política de los sistemas democráticos. Incluso bajo condiciones de una libertad meramente negativa, la tolerancia sigue siendo una virtud. Se trata de una herencia liberal, que ninguna sociedad futura, democrática o quizás socialista, podrá desconocer. La cuestión de la tolerancia se ubica en el contexto de una problemática que el filósofo John Rawls denominó el «hecho del pluralismo».<sup>5</sup> Se trata de que vivimos de hecho en condiciones en las que concepciones particulares y no coincidentes del bien individual representan una realidad social. Con el «hecho del pluralismo» —desde la propia época del fin de las guerras de religión— la tolerancia emerge como una exigencia normativa para sociedades altamente heterogéneas, como las nuestras.

El «hecho del pluralismo» significa: es un hecho que vivimos en sociedades plurales. No puedo esperar que mi vecino comparta mis convicciones y creencias, mis perspectivas éticas. Crecemos con esta mirada. Pese a que en sociedades anteriores se pudo crecer sabiendo que todos somos católicos, hoy aprendemos desde una edad muy temprana que el vecino, que el transeúnte que encuentro en mi camino, tiene creencias fundamentales muy diferentes a las mías. Este «hecho del pluralismo» re-

quiere tolerancia como virtud en tanto medio y modo de trato de unos con otros. En definitiva, esto tiene menos que ver con las promesas de la Revolución Francesa —orientadas a ofrecer una nueva forma de sociedad— que con la formación del pluralismo tras el fin de las guerras de religión.

—¿Pensando en el marco conceptual hasta aquí desarrollado, dónde ubicarías a la justicia?

—Justicia es el título general para la realización lograda de la unidad entre libertad, igualdad y fraternidad. Estos tres son conceptos normativos que nos dicen algo sobre la estructura básica de la sociedad —algo que se promete respecto a cómo debe organizarse la estructura básica de la sociedad—. La justicia es la idea que resume la realización de estas tres promesas. La justicia es casi un metaconcepto, que dice algo acerca de cómo en las diferentes esferas deben ser diseñadas las relaciones para que merezcan el título de justas.

—En el contexto de la cuestión de los conflictos sociales, hace más de veinte años, usted desarrolló la idea de la lucha por el reconocimiento.<sup>6</sup> ¿Qué entiende por ella?

—Quizás, la mejor forma de entenderla es como la lucha de los miembros de la sociedad por la adecuada interpretación de las mencionadas promesas de libertad. La lucha siempre gira en torno al hecho de que la prometida unidad entre libertad, igualdad y solidaridad puede ser realizada; la lucha por el reconocimiento es siempre una lucha por el reconocimiento de cuestiones relevantes para el sujeto, intereses, deseos, necesidades, que el modo actual de realización de los principios normativos rectores no permite considerar adecuadamente. Este es el motor del cambio moral a lo largo de la historia.

Para que la lucha tome cierta dirección y asuma una forma moral, es necesario tener primero la representación de que un cambio de las condiciones y relaciones es posible. Hoy asistimos a una falta dramática de la representación de la posibilidad de un cambio. Esta es la causa central de la ausencia de luchas sociales y morales dirigidas en una dirección clara. Hoy se ha producido lo que Karl Marx quería decir respecto al siglo XIX, pero que en ese momento no era cierto en absoluto. Hay una especie de fetichización de las relaciones; una cosificación de ellas, de modo que nos parecen invariables o son presentadas

como tales.

—*Falta de alternativas es el vocabulario con que se describe esto...*

—Sí, exactamente. El que las relaciones sociales eran percibidas como realidad inmodificable, como cosas, fue la idea de Marx en su análisis del fetichismo. En el siglo XIX, como yo lo veo, la situación no podía describirse a tal grado. Existía un animado movimiento obrero; hubo protestas contra las condiciones supuestamente cosificadas. Ellas fueron percibidas como transformables; no como cosificadas, sino como estando a disposición de las posibilidades de nuestras propias fuerzas histórico sociales.

Hoy esto es diferente, como he dicho. En la historia siempre hubo fases con la viva representación de que el cambio es posible, pero también ha habido fases en las que tales representaciones estaban completamente ausentes; es decir, en las que gobierna la resignación, la adaptación, la desesperación y la apatía.

—*¿Tiene alguna idea, por vaga que sea, o una esperanza acerca de cómo puede encenderse una idea de cambio?*

—Creo que me es más fácil responder si comienzo mencionando las dificultades involucradas. Inicialmente se tenía la noción —empíricamente no injustificada— de que las propias condiciones de trabajo tienen un potencial movilizador. El lugar para esto era fundamentalmente la fábrica. En comparación con hoy, había ciertos efectos de colectivización dentro del propio trabajo industrial. Esto ha cambiado considerablemente por las nuevas formas de actividad en el sector de los servicios, en las que el trabajo es mucho más privatizado, más complejo, y los mecanismos de dominación menos transparentes. Desde los procesos de trabajo mismos no cabe esperar hoy ningún movimiento que movilice con esperanza y energía a sujetos.

En este sentido, es mucho más adecuado el supuesto de que tales fuerzas y energías pueden emerger dentro de la esfera política. Me parece que la esperanza centenaria de que el proceso de trabajo mismo desencadene la formación de un movimiento social, que organiza y moviliza a los trabajadores, ya no va más. En este sentido, uno debe preguntarse: ¿De dónde podrían venir realmente estas fuerzas transformadoras? Sigo creyendo en que hay un interés que no desfallece en la recuperación del poder de

intervenir y controlar, que termina por abrir estas situaciones y dar lugar nuevamente a la esperanza de cambio. Creo que siempre se requiere un movimiento movilizador. Pero los sindicatos desde hace mucho tiempo que no cumplen esta tarea.

—*Se les despojó de sus presupuestos de solidaridad.*

—Sí, claro. Pero no han logrado poner en juego nuevas fuentes de solidaridad.

—*Claramente. ¿Dónde pondría las potencialidades de las asociaciones de bienestar en este contexto? Incluso las organizaciones orientadas a la solidaridad y el bienestar —si veo bien— transmiten un mensaje más orientado a corregir que a cambiar.*

—Parecen concentrarse hoy —probablemente con muy buenas razones— en evitar lo peor. Digamos: en evitar el derrumbe social, en garantizar un bienestar mínimo, en asegurar cierta solidaridad hacia abajo. Sin embargo, no parecen capaces de abrir el todo con cierta perspectiva de futuro. También ahí me parece que no están vivas ni se hacen presentes las energías utópicas. Esperamos esta apertura histórica. Pero de dónde viene ella, es difícil decirlo.

1. M. Basaure, J.Ph. Reemtsma y R. Willig (ed.), *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, Frankfurt: Campus, 2009, p. 26.

2. Es una prestación básica de la seguridad social alemana para quienes están cesantes.

3. Cf. A. Honneth, «Verwilderungen des sozialen Konflikts Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts», *Max Planck Institut für Gesellschaftsforschung*, Working Paper 11/4, abril 2011.

4. A. Honneth, *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*, Buenos Aires: Katz editores, 2017.

5. J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 1996.

6. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997.

# ACELERACIÓN, ALIENACIÓN Y RESONANCIA

ENTREVISTA CON HARTMUT ROSA

por Darío Montero

—*Me gustaría partir por los comienzos de tu carrera. Desde mediados de los años ochenta realizaste estudios en ciencia política, filosofía y literatura en Friburgo, incluyendo una estadía en la London School of Economics por un año. Luego escribiste una disertación en Berlín sobre la obra del filósofo canadiense Charles Taylor bajo la supervisión de Axel Honneth, y eventualmente terminaste ocupando la cátedra de teoría sociológica en la Universidad de Jena. Mirado en forma retrospectiva: ¿Cómo evalúas este recorrido intelectual? ¿Qué te estaba impulsando en esta búsqueda?*

—Es divertido porque en la trayectoria que describes hay efectivamente cambios relativamente abruptos. Comencé con literatura, pero luego derivé hacia la ciencia política. Mi primer mentor fue Wilhelm Hennis, un teórico político alemán relativamente conocido, quien despertó mi interés por Max Weber al convencerme de que lo que Weber estaba realmente queriendo mostrar era el *'ethos'*, lo que yo ahora llamo las relaciones yo-mundo [*self-world relations*]: qué formas de existencia humana son producidas por qué tipo de contextos e instituciones sociales. Y pienso que fue precisamente esta idea la que me llevó a interesarme por la obra de Charles Taylor quien se pregunta por lo que significa ser un agente humano bajo condiciones modernas. Y eventualmente descubrí que la temporalidad es un elemento crucial en el modo en cómo vivimos nuestras vidas. Así, aunque desde afuera se perciba como un gran salto el paso desde Taylor hacia el tema de la aceleración, lo que realmente me interesaba descubrir era cómo estructuramos temporalmente nuestras vidas, cómo las normas temporales condicionan al ser humano. Y creo que retorné a esta cuestión en mi último libro sobre *'resonancia'* y las *'relaciones yo-mundo'*, el que pretende



reunir los distintos hilos de mi trayectoria.<sup>1</sup>

—¿Cuándo escuchaste por primera vez hablar de Taylor y por qué su obra te resultó tan decisiva?

—Recuerdo que mientras estudiaba en la London School of Economics no seleccionaba los cursos fijándome si el profesor que los dictaba era un nombre célebre dentro de la academia sino simplemente por el tema. Y había uno sobre filosofía social contemporánea en donde teníamos que leer dos artículos de Charles Taylor: «La neutralidad en la ciencia política»<sup>2</sup> y «La interpretación y las ciencias del hombre».<sup>3</sup> Me pareció que ahí estaba la respuesta a mi pregunta por cómo hacer ciencia social y cómo vincular cuestiones teóricas y metodológicas con cuestiones acerca de la vida práctica. Creo que Taylor elaboró de un modo magnífico la idea de que la acción de interpretar no es solo crucial al hacer ciencia, sino que —en un sentido más general— los seres humanos somos animales que nos interpretamos a nosotros mismos, por cuanto la reflexión sobre lo social no es una actividad separada de lo que *somos* como seres humanos. Del mismo modo, Taylor me convenció totalmente sobre la importancia de entender las formas colectivas e institucionalizadas de interpretarnos a nosotros mismos. En mi opinión, su libro *Las Fuentes del Yo: la Construcción de la Identidad Moderna*<sup>4</sup> exhibe un parecido con respecto a lo que hace Michel Foucault al explorar lo que Ulf Bohmann llama ‘genealogía’: la manera en que nos hemos convertido en lo que actualmente somos.<sup>5</sup> Por medio de este tipo de investigación logramos entender quiénes somos al tiempo que descubrimos modos de ser alternativos, diferentes del actual. Esta idea siempre me interesó y me llevó al principio a estudiar literatura.

—En 1998 apareció tu tesis doctoral convertida en el libro *Identidad y praxis cultural*<sup>6</sup> y luego en el año 2004 recibiste tu *habilitación con un estudio sobre aceleración social*.<sup>7</sup>

—Así es, lo que marcó mi transición desde la filosofía política y social hacia la sociología, algo con lo que estoy muy contento pues me permitió adquirir ciertas habilidades para realizar estudios empíricos. Al mismo tiempo me di cuenta de que para entender quiénes somos y cómo hemos llegado a ser lo que somos es necesario tomar en cuenta no solo la acción política sino aquellos procesos que, como Marx lo expresaría, se desarrollan

a espaldas de los actores. No fui yo quien planeó este cambio de disciplina: un día recibí una oferta de trabajo en sociología, pero esto me dio la oportunidad de estudiar a sociólogos como Weber, Durkheim, Simmel, así como a Habermas, Luhmann o Parsons. De hecho, recibí una doble habilitación, por lo que al completarla podría haber elegido si quería ser un teórico político o un sociólogo, y opté por esto último. Pero lo que sigo haciendo es algo que se mueve entre tres disciplinas. Como recordabas, escribí sobre Taylor quien, al igual que Honneth, es un filósofo, pero lo hice dentro de la disciplina de teoría política, la que a su vez ha estado desde siempre conectada con la tradición de la Teoría Crítica y la sociología. Personas como Honneth o Habermas también han sido sociólogos. La teoría social siempre reúne a la filosofía, a la teoría política y a la sociología. Y como sabes, tenemos de hecho un programa de magíster sobre teoría social en Jena que conecta estas tres disciplinas.

—*¿Desde cuándo te ha preocupado la idea de la aceleración?*

—Hay varias cosas que me llevaron a escribir este libro. En primer lugar, experiencias personales, biográficas. Yo crecí en la Selva Negra, en el sur de Alemania, en una pequeña villa en las montañas. Friburgo no estaba lejos, pero seguía siendo una ciudad relativamente pequeña y tranquila. Así que me dije «tienes que conocer el gran mundo si es que quieres convertirte en un cientista social», por lo que me fui a Londres y posteriormente a Berlín. Y cuando regresaba de Londres a la Selva Negra, sentía que me había transportado a un mundo diferente, o dicho en forma más precisa: que mi posición en (y relación con) el mundo era totalmente otra. Y esto tenía que ver con la temporalidad. Siempre experimentaba que los relojes se movían más lentamente. Hasta aquí con respecto a mi contexto biográfico.

Lo otro tenía que ver con la observación de andar siempre apurado y corto de tiempo, por lo que al comienzo simplemente concluí que administraba mal mi tiempo. Pero luego reparé en que otras personas tenían las mismas observaciones o experiencias, del tipo «me está yendo bien pero no me alcanza el tiempo», lo que me despertó al hecho de que quizás el problema con el tiempo no responde a una falta o negligencia individual, sino a un problema colectivo y estructural. Llegué a darme cuenta de cuán extraño era de que, si bien la tecnología moderna buscaba por todos los medios ahorrarles tiempo a las personas, estas

nunca parecían tenerlo. Bien al contrario: cuanto más ahorramos tiempo, menos tiempo tenemos. Esto me condujo a una investigación sociológica.

Pero existe una directa conexión con Charles Taylor también. Luego de escribir mi tesis doctoral sobre su obra, me crucé con este manuscrito de Taylor titulado «Leading a life»,<sup>8</sup> el que me inspiró a explorar esta cuestión en forma más profunda. Partí mi reflexión con un artículo sobre el capitalismo como una fuerza que está plasmando el modo cómo vivimos nuestras vidas.<sup>9</sup> Me hice la pregunta: ¿Dirigimos nuestras vidas o somos dirigidos? Eventualmente llegué a la conclusión de que en todo lo que hacemos durante un día lo decisivo no son nuestras 'evaluaciones fuertes' sino las normas temporales, los *deadlines*, las listas de quehaceres con su carga de tareas urgentes y que nos fuerzan a entrar en ciertos ritmos y horarios. Así pues, a partir de la pregunta por cómo conducimos nuestras vidas (o si somos conducidos) me topé con la cuestión de la temporalidad.

—*Luego de caracterizar el fenómeno de estas nuevas normas temporales bajo las cuales vivimos, tú apuntas a la 'lógica de la competencia' como la principal fuerza propulsora del proceso de aceleración que nuestras sociedades modernas han experimentado durante los últimos siglos. Esto sería evidente en la economía, en los deportes, en la política, pero también en la ciencia y las artes — incluso en la religión—. ¿Nos puedes explicar cómo llegaste a tu teoría de la aceleración en general y, dentro de ella, a esta tesis de la competencia en particular?*

—Me di cuenta que no existía una explicación sociológica de la temporalidad. Lo que siempre podías encontrar en la literatura eran referencias a que la vida se está acelerando o que la sociedad se está acelerando o que la historia se está acelerando, incluso que el tiempo mismo se está acelerando. Pero había una total confusión sobre exactamente qué está yendo más rápido en la modernidad desde el siglo XVIII. Por lo que el primer paso que di fue establecer una distinción entre aceleración tecnológica, aceleración del cambio social y aceleración del ritmo de la vida.<sup>10</sup> Sin embargo, en términos generales realmente se puede observar que la energía cinética está aumentando y yo argumentaría que esto tiene que ver con la estructura de la sociedad, que es la que antes que todo deviene competitiva. La gente ya no está adscrita a una posición en el mundo, sino que su posición tiene

que ser dinámicamente recreada en forma permanente. El modo en que nos posicionamos en el mundo es dinámico y competitivo, lo que ciertamente crea conflictos sociales, particularmente en el sentido de que las cosas siempre pueden ser diferentes: ninguna posición, ya sea intelectual, social o material, está garantizada. El hecho de que vivimos en una sociedad esencialmente en disputa produce fuerzas sociales opuestas y luchas por prácticamente todo en la modernidad. Nada está fijo y ciertamente nada está fijo para siempre. Esta es una dinámica inherente a la sociedad moderna. Existe una continua competencia y disputa por todo.

—*¿Consideras a la lógica de la competencia como una variable independiente que explica la aceleración?*

—En este punto modifiqué un poco mi postura. Cuando comencé a escribir sobre aceleración social, pensé que se trataba de la sencilla ecuación de tiempo y dinero que conocemos de Benjamin Franklin, citada por Max Weber, «En una sociedad capitalista el tiempo es dinero», lo que es cierto, por lo cual el capitalismo es un motor poderoso.<sup>11</sup> Pero luego me di cuenta que la competencia no se encuentra solo en la economía. Piensa en la política: la cuestión por quién tiene el derecho para gobernar se decide en una competencia por el poder político, dentro de una competencia democrática entre partidos. Lo mismo ocurre en la ciencia: quién ha de ser profesor, quién ha de ocupar una posición académica, se decide por medio de un juego competitivo. Así pues, toda la lógica de asignación de puestos, de privilegios, de dinero, de recursos, de estatus y reconocimiento se lleva a cabo a través de la competencia. Y la competencia, como dije, posee esta tendencia inherente hacia la disputa.

—*¿Pero tiene esta lógica de la competencia raíces culturales? Lo pregunto porque tú mismo hablas en tus escritos de una aspiración cultural muy propia de nuestras sociedades seculares por realizar tantas opciones como sea posible dentro de este mundo, algo que en tu opinión pareciera estar reemplazando a la promesa religiosa de vida eterna.*

—Al menos en el libro sobre aceleración, afirmo que esta es una fuerza cultural independiente.<sup>12</sup> La idea de que puedes tener una vida eterna antes de morir, con tal de que seas indefinidamente rápido (o que puedes tener dos vidas dentro de una si es

que duplicas tu velocidad, cosa de tener el doble de experiencias y capacidades), parece ser independiente de la lógica de la competencia. Por supuesto, hay también conexiones internas y un reforzamiento mutuo entre ambas. Me gusta el término de Max Weber cuando habla de una ‘afinidad electiva’ entre una visión cultural y una condición estructural. En los artículos que estoy escribiendo en este momento, argumento que a un nivel cultural profundo —y en esto soy tayloriano— el capitalismo no es en verdad el primer motor. Este solo ha devenido un sistema económico plausible y poderoso bajo un paradigma o autointerpretación dominante, lo que llamo la ‘estrategia triple A de la buena vida’: el deseo de expandir el horizonte de lo alcanzable, disponible y accesible.<sup>13</sup> Lo que realmente hacemos dentro de esta cultura moderna es extender el horizonte de lo cognoscible y de lo alcanzable. Así, por ejemplo, la ciencia está intentando investigar más profundamente el universo y la materia, con telescopios en un caso y microscopios en el otro. En un plano económico, ¿por qué el dinero es tan atractivo para las personas? Porque cuanto más rico eres, mayor es tu radio de acción. Si eres rico puedes viajar donde quieras, incluso llegar a la luna; puedes comprarte un yate y navegar en el océano o adquirir una casa en cualquier parte del planeta, así que el dinero hace el mundo accesible, alcanzable, disponible. Este deseo yace en la raíz cultural de nuestra civilización. Y ciertamente produce competencia y luchas.

—*Te has referido a ciertos movimientos sociales fundamentalistas que van en pos de una desaceleración radical, pero también existen personas quienes, sin abandonar una mentalidad moderna, enfrentan sus vidas con una actitud consciente y crítica hacia esta sociedad acelerada e intentan vivir de un modo distinto. ¿Podrías hablar un poco acerca de estos modos contemporáneos de resistencia y oposición consciente?*

—No todos los modos de ralentizar la vida son necesariamente confrontacionales. Existe lo que llamo ‘desaceleración funcional’ y que se puede expresar, por ejemplo, en el deseo de bajar el ritmo de la vida los fines de semana, o en un centro de spa, o durante las vacaciones. Pero, como dices, hay diversas formas de oposición. El movimiento *Slow* ha llegado a ser muy fuerte, así como lo que podríamos llamar la ‘ideología de la desaceleración’, el ideal de llevar una vida lenta. Lo que siempre digo es

que es una ilusión pensar que la lentitud es una buena cosa *per se*. Toma como ejemplo la comida lenta. Estas personas tratan de comer muy lenta y conscientemente en ciertos momentos de la semana, como el viernes en la noche. Pero esto es lo que acabo de llamar desaceleración funcional pues no cambia nada en la lógica del sistema; es una cuestión casi anecdótica. Lo mismo pasa al cocinar: la gente compra cocinas y equipos muy caros, mira estos programas de TV y luego cocina los sábados. Está bien, pero con ello no se desarrolla un poder social en ningún sentido. Ya el solo hecho de desacelerar es imposible, porque esta lógica de la velocidad está vinculada a una lógica de crecimiento y de innovación tecnológica. En mi última publicación llamo a esto la 'lógica de la estabilización dinámica',<sup>14</sup> es decir, que una sociedad moderna y sus actores sociales solo pueden seguir siendo como son y permanecer en el lugar donde se encuentran —manteniendo así inmóvil su situación— a través de un incremento constante. Tenemos que crecer, tenemos que ser innovadores, tenemos que acelerar la producción y el consumo, así como otros ámbitos, para seguirle el ritmo a la economía, al sistema científico, etc.

El simple acto de desacelerar es una forma impotente de oposición. Pero más allá de esto, no creo que la lentitud en y por sí misma haga la vida mejor. Tener una conexión a Internet más lenta no significa ninguna ganancia, es simplemente desagradable, tal como un camión de bomberos lento es peligroso y una montaña rusa lenta aburrida (sin mencionar que también podría resultar muy peligrosa por el posible riesgo de caer al suelo). Existe también un influente movimiento por una vida de conciencia plena o *mindfulness*. Ellos sí que buscan alcanzar un modo diferente de relacionarse con el mundo, una manera diferente de estar en el mundo. Pero debemos darnos cuenta de que podemos lograr esto únicamente mediante una revolución cultural y social que nos permita superar esta lógica de la estabilización dinámica. Por supuesto, los movimientos de *décroissance* y del *post-growth*, así como el movimiento latinoamericano por el Buen Vivir, están todos unidos en torno a la idea de que es posible conducir nuestras vidas y organizarnos de una manera diferente al modelo actual de estabilización dinámica.

—La aceleración también trae, como has mostrado, una sociedad sin dirección, que carece de una narrativa histórica y política.

*Esto me llevó a pensar que se podría distinguir entre dos tipos de conflicto social: aquellos enfrentamientos que de todos modos presuponen narrativas sociales compartidas versus aquellos otros que operan un poco a ciegas, sin una clara narrativa que sirva de contexto. ¿Te parece apropiada esta distinción?*

—Sí, pienso que existe un claro problema en la forma en como percibimos y vivimos el conflicto social hoy en día. Es bastante obvio que vivimos en una época de nuevos y brutales conflictos a escala mundial, por ejemplo, conflictos políticos. Y creo que tienes razón en el sentido de que en este ámbito no existen narrativas convincentes y poderosas en ningún lado del espectro político. Ha habido, eso sí, una gran narrativa en la historia de la aceleración occidental: la historia del progreso. Esta idea consistió en la convicción de que la vida se podía mejorar mediante la aceleración, el crecimiento económico y la innovación científica; que nos proyectamos en virtud de la expectativa de que nuestros hijos van a tener una vida mejor. Y esto significaba liberarse de las necesidades económicas, que la lucha por la existencia un día terminaría, por cuanto habría un abastecimiento suficiente para todos. Marcuse lo llamó la ‘pacificación de la existencia’.<sup>15</sup> Fue esta una poderosa narrativa que nos acompañó durante dos o tres siglos. Es muy interesante constatar, en este sentido, que nuestra época neoliberal es la primera que no se aferra a esta promesa de hacer la vida mejor, reemplazándola en cambio por una narrativa negativa: «Si no te aceleras, si no trabajas duro, si no te flexibilizas y liberalizas, entonces te vas a arruinar y no vas a poder seguirle el paso a un mundo altamente competitivo». La historia es siempre la misma, ya sea que estés en Alemania, Inglaterra, Estados Unidos o ciertas partes de Latinoamérica. Si miras el sistema educacional, la cosa es igual en todo el mundo: si no estudias más, el otro te va a sobrepasar. Es una historia negativa, una mera amenaza; no es ya más una promesa. Oponerse a este estado de cosas es muy justificado, pero no existe tampoco en este campo una narrativa o visión convincente.

Esto hace al conflicto social algo deprimente hoy en día, pues no se trata ya más acerca de dos o más narrativas que se contraponen una a la otra, sino de algo así como un choque bruto. Yo aquí postulo que en las luchas políticas contemporáneas la *resonancia* se ha perdido por completo. La resonancia es una actitud definida por la capacidad de escuchar y de responder. Así pues,

tú escuchas otra voz, una voz política, por ejemplo, y luego le respondes, reaccionas frente a ella desde tu propia historia (o una versión transformada de ella), con lo cual las dos historias se interpenetran. Pero en la ausencia de narrativas no hay una voz a escuchar y no hay forma de responder, por lo que no queda sino acudir a la fuerza bruta. De hecho, no solo hemos vuelto a conflictos violentos, militares, sino que, dentro de los mismos conflictos políticos en Estados Unidos, en Europa y muchos lugares en América Latina, vemos dos coaliciones o grupos que ya ni escuchan ni responden, sino que simplemente gritan entre sí o se ríen del otro —llegando incluso a matarse—.

—*Pienso que hoy en día existe también una clara tendencia en política hacia conductas y reacciones humanas basadas en meras emociones...*

—Sí, aunque quizás no se trate de cualquier emoción. Creo que lo que realmente está creando y guiando las pasiones políticas es el resentimiento. No es azar o accidente que la imagen política dominante, el símbolo que está liderando el discurso político actual sea el muro: tener al otro lejos, cerrarse ante el mundo, mantenerlo a distancia, sin entrar en contacto con los otros. Esto es evidente también en el modo que el conflicto social se manifiesta hoy en día. Las personas tienen la sensación de que la vida se ha vuelto muy precaria e impredecible y perciben el mundo como una amenaza, por lo que prefieren cortar con este y enclaustrarse, cosa que nada los pueda tocar o herir. Y esto es, por supuesto, lo opuesto a la idea de resonancia que estoy intentando elaborar.

—*Siguiendo a Charles Taylor y teóricos críticos como Axel Honneth, has identificado la tarea principal de la crítica social como «la evaluación de las prácticas sociales a la luz de las concepciones de la vida buena sustentadas por los mismo actores sociales».*<sup>16</sup> *Por otro lado, has mostrado que, como resultado de la aceleración social y los vertiginosos cambios que ya se dan dentro de una misma generación, nuestras sociedades exhiben hoy una alta inestabilidad institucional. ¿Crees también que nuestras normas y concepciones del bien están cambiando tan rápidamente que el trabajo del teórico crítico deviene a su vez confuso y casi impracticable?*

—Sí, yo diría que esto es definitivamente cierto. Se convierte en un trabajo más complicado, o al menos diferente. En nuestra



época ya no desarrollamos concepciones coherentes de la vida buena —ni política ni individualmente—. Cuando le preguntas a alguien sobre su concepción de la vida buena, no recibes respuestas muy convincentes. Y las respuestas que recibes no constituyen en realidad descripciones de lo que es una vida buena, sino que de las precondiciones de esta. Preguntas: «¿Tienes una vida buena? ¿Estás satisfecho o feliz con tu vida?», y te contestan aludiendo a sus recursos: «Tengo una bonita casa» o «tengo un buen trabajo» o «soy rico» o «estoy sano» o quizás «tengo una esposa y tres hijos», para posteriormente concluir: «Así que, sí, estoy contento con mi vida». Desde un cierto punto de vista, este tipo de respuesta representa una manera muy racional de sopesar las cosas, pues vivimos en una sociedad rápida, dinámica y competitiva que ha privatizado la pregunta por la vida buena. Si un niño le preguntara a su profesora y a sus padres en qué consiste una vida buena, ellos probablemente le responderían en los siguientes términos: «Bueno, eso es algo que deberás descubrir por ti mismo. Ya sea que quieras ser un artista, científico, político o policía, que desees tener una familia e hijos o no —eso es algo que nosotros no podemos decirte—. Y descubrimos esto, como afirma Taylor, mediante un «giro hacia la interioridad»<sup>17</sup> durante el curso de nuestras vidas.

Pero desde otro punto de vista, es cierto lo que dices. Las concepciones del bien están cambiando rápidamente y tienden a tomar la apariencia de lo que John Rawls llamaba los 'bienes primarios': bienes respecto a los cuales es siempre mejor tener más que menos, con independencia de cuál es tu propia concepción del bien.<sup>18</sup> Así, las personas quieren estar sanas porque el mantenerse sano es algo siempre deseable, sin importar la concepción de bien de la que se trate; tratas de verte bien porque verse bien es siempre útil, ya sea en el caso de un terrorista, un actor o un científico. Lo mismo podemos decir con respecto a estar en forma, ser creativo o tener dinero: siempre es mejor tener más de estos bienes que menos. En la misma línea, quieres tener buenos contactos sociales y laborales porque el tener amigos, familiares y redes sociales es siempre mejor que no tenerlos —independientemente de qué es lo que haces con tu vida—. Todo se dirige, tal como argumentaría Bourdieu, hacia la recolección de capitales sociales, culturales, económicos y corporales.<sup>19</sup> Y esto calza perfectamente bien con la lógica de la competencia y de la estabilización dinámica. Permanentemente nos esforza-

mos por aumentar nuestro *stock* de capitales simplemente con el fin de mantenernos en el lugar donde estamos. De este modo, las concepciones del bien se han vuelto muy vagas y elusivas, y las personas las cambian muy frecuentemente. Esto podría producir una repercusión adversa muy interesante: ya que sabemos que sea lo que sea que consideremos como una vida buena, ella resultará precaria, nos volvemos frente a esta cuestión muy fanáticos y fundamentalistas por una desesperada necesidad de aferrarnos a algo.

—*¿Te parece que esta situación hace anacrónica o anticuada la tarea del teórico crítico contemporáneo?*

—No, no creo que sea anticuada en lo más mínimo. Necesitamos entender cuáles son las concepciones del bien, lo que significa entender, para empezar, qué es lo que en verdad motiva a las personas. Todo lo que quise decir es que ya no tenemos un acceso directo a las concepciones de la gente. De hecho, esta situación tiene mucho que ver con lo que dijiste antes: que la gente ya no cuenta con narrativas sobre el bien que las puedan guiar en sus vidas. Todavía existe el sentido de lo que es importante en la vida, pero hemos confundido los medios con los fines. En mi nuevo libro, utilizo esta imagen de dos personas que quieren convertirse en pintores y que participan en una competencia de pintura.<sup>20</sup> Uno comienza pintando inmediatamente: toma un trozo de papel, dos lápices y unos cuantos pinceles y se lanza a la tarea. El otro sabe que la pintura mejora mucho si se cuenta con colores de calidad, un gran lienzo, buena luz y técnicas de última generación, pero se olvida de pintar porque nunca reúne recursos lo suficientemente buenos y es consciente de que siempre habrá mejores colores, materiales y técnicas. En la sociedad actual, todos nosotros estamos institucionalmente siendo forzados a calzar dentro de este molde. Estamos permanentemente recolectando los recursos para una vida buena. Esto no implica que el trabajo del cientista social haya cambiado radicalmente; pero sí significa que ahora debemos considerar no solo los contenidos y narrativas explícitas de las personas, sino que también intentar reconstruir las condiciones y principios bajo los cuales ellos realmente viven sus vidas.

—*Te has referido a la aceleración social como una «fuerza totalitaria en y de la sociedad moderna» la que sin embargo no se*

*debería asociar a la figura de un dictador, partido o clase social sino más bien a «un principio abstracto que de todas maneras subyuga a todos los que viven bajo su influencia».*<sup>21</sup> *¿Ves en el horizonte una revolución para derrocar a este tirano totalitario? ¿Es la aceleración algo que se puede combatir en forma colectiva?*

—Tienes razón. Llamé totalitaria a esta aceleración o, mejor dicho, a este principio de incremento: la tendencia general hacia el aumento no solo de la velocidad, sino que también, de la producción, la competitividad y otros aspectos. Este principio es totalitario en la medida que afecta a todos en sociedad, que de hecho influye sobre todas las esferas de la vida. Es el poder de la estabilización dinámica, básicamente, el que se ha convertido en la ‘jaula de hierro’ de la modernidad, una fuerza dirigida a la permanente optimización, incremento y aceleración. Esta fuerza se deja sentir en la ciencia e incluso en los momentos de ocio, cuando se está de vacaciones, por ejemplo. Una razón de por qué la llamé totalitaria es debido a que es casi imposible combatirla por el hecho de que ella trabaja a nuestras espaldas.

La siguiente observación sobre las normas temporales resulta muy interesante: si las normas que te hacen trabajar duramente (muchas veces forzándote a realizar horas extras) fueran impuestas por el Estado o por la compañía donde te desempeñas, ciertamente te resistirías y combatirías la situación. Si existiera un dictador político o religioso que determinara arbitrariamente el abrumador ritmo de trabajo y de vida que en general llevan las personas hoy en día, de seguro surgirían movimientos de oposición y modos para llevar a cabo una lucha. Pero esta fuerza es de tal naturaleza que resulta muy difícil saber a quién dirigirse, a quién combatir. Proviene más bien de nosotros mismos. Es como una fuerza secreta. He aquí la razón por la cual Hall llama a la temporalidad ‘el lenguaje silencioso’:<sup>22</sup> normas temporales muy rigurosas pero que operan a nuestras espaldas. Es por esto que escribí el libro sobre resonancia, cuya idea directriz es una invitación a recobrar un sentido de la posibilidad de una vida y un mundo diferente.

—*En tu obra, has identificado tensiones entre instituciones y prácticas que operan a distintas velocidades, algunas más rápidas y otras más lentas, un fenómeno que has llamado desincronización.*<sup>23</sup> *¿Podrías elaborar este concepto y su posible aplicación en la sociología?*

—La modernización implica poner el mundo en movimiento. Uno le agarra el peso a esto cuando observa las cifras de personas y bienes en movimiento por unidad de tiempo. En este mismo momento, mientras conversamos, hay dos millones de personas en el aire viajando en aviones y un número record de barcos en el océano, así como de trenes, autos, bicicletas, etc. Se trata de un proceso de dinamizar el mundo en términos sociales, monetarios, económicos, culturales. Sin embargo, existen ciertas esferas de la vida y de la sociedad que no se pueden acelerar; no todo en el mundo es acelerable. Por ejemplo, la esfera ecológica, la naturaleza, es demasiado lenta para nosotros. Cortamos árboles y pescamos en los océanos a un ritmo que es demasiado rápido para la naturaleza. Pero también se produce desincronización entre la política y el mercado. La democracia en particular es una actividad que consume mucho tiempo, no solo en períodos electorales o al tomar una decisión. La democracia conlleva también un proceso por medio del cual se articulan posturas y se entra en una deliberación discursiva —y esto toma aún más tiempo cuando la sociedad se complejiza y pluraliza—. Así que la democracia es demasiado lenta para el mercado. La desincronización, quizás, explica también enfermedades psicológicas como la depresión, el *burnout* y la ansiedad, las que se están extendiendo por todo el mundo. Nuestra estructura psicológica no se puede acelerar incesantemente.

Pero también existe una línea de conflicto social que se puede reinterpretar como desincronización. Las elites económicas, políticas, científicas, artísticas y deportivas han llegado a ser muy flexibles, móviles y rápidas, adquiriendo una ventaja competitiva sobre aquellos que son lentos y que consecuentemente han quedado retrasados. Si no cuentas con una reserva necesaria de capitales culturales, económicos y sociales, puede que estimes que no vale ni siquiera la pena iniciar la carrera porque sabes que nunca vas a poder alcanzar a los que corren adelante. Al observar a las elites de Corea, Japón, China, Estados Unidos, Europa o las de Latinoamérica, te das cuenta que ellos fueron llevados a correr desde el primer día de sus vidas; uno casi está tentado de decir: desde antes de nacer. Así que hay un creciente segmento de la población, dentro de cada sociedad, que está desincronizado y anacronizado simplemente porque es demasiado lento —y esto me parece que explica una línea importante de conflicto social—.

—*En particular, has mostrado que este fenómeno de la desincronización puede incluso explicar las tensiones que puedan existir entre la economía real y la financiera.*

—Sí, encuentro que esa es una forma muy interesante de desincronización. Los mercados financieros producen beneficios en fracciones de segundo; pueden acelerar la circulación de capitales casi a la velocidad de la luz. Una gran parte del comercio se ejecuta aquí por medio de algoritmos computacionales. La real producción y consumo de bienes, por el otro lado, siempre toma tiempo. Mi ejemplo favorito: no solo toma tiempo escribir un libro sino también leerlo. La compra del libro es rápida, pero consumir este producto significa leerlo y eso es, por lo general, un proceso que exige mucho tiempo. Esto vale para todo consumo: consumir un piano o una casa toma tiempo. Así pues, la temporalidad de la economía real es mucho más lenta que la de la economía financiera, lo cual explica en gran medida la crisis financiera del 2008, cuyas consecuencias todavía estamos viendo.

—*¿Es lícito equiparar la sincronización temporal con la cohesión social y la desincronización con el conflicto?*

—Creo que sí. La desincronización no implica una mera diferencia de temporalidades entre dos eventos o prácticas, sino concretamente que ella crea fricciones en la intersección entre ambas. Esto produce conflictos en dominios como la naturaleza o la educación, así como los otros casos que hemos estado discutiendo. ¿Significa esto que la sincronización trae cohesión social? Probablemente. Pero no me gusta soñar con un mundo sin conflictos ni fricciones. Quizás en esto sigo a Habermas: no se trata de buscar meros compromisos entre grupos o intereses en disputa, sino un proceso de mediación que logre transformar ambos lados. Se parece a la vieja idea republicana: al entrar en un diálogo honesto ambos partidos en disputa alcanzan, transformándose, una nueva forma de cohesión —no un estado definitivo, sino una superación momentánea del agudo conflicto anterior—. Una sincronización completa y permanente sería totalitaria.

—*Encontré muy interesante la distinción que tomas de Walter Benjamin entre Erfahrung y Erlebnis, entre, por ejemplo, vivir una experiencia profunda al leer un libro, por un lado, y la rápida acu-*

*mulación de impresiones de vida, las que devienen experiencias menos significativas, por el otro.*

—Me baso en esta distinción para superar la oposición entre la supuesta ‘maldad’ de la velocidad y la ‘bondad’ de la lentitud. Esto nunca me convenció. Los motores y la Internet deben ser rápidos. Así pues, la velocidad no es mala *per se*: es mala cuando produce alienación. La alienación es un estado de cosas en donde ya no puedo apropiarme del mundo. Voy de un lado para el otro, pero no soy capaz de conectarme con los lugares por donde paso —nunca los experimento profundamente—. Lo mismo puede ocurrir cuando doy una charla frente a cientos de personas, pero sin entrar en un vínculo cercano con ninguno de ellos. Me pregunté qué sería lo opuesto a la alienación y así llegué al concepto de resonancia. La resonancia es un modo de apropiarse del mundo en el sentido de que este te hable. Si llegas a resonar con un libro, significa que no solo lo compraste y sabes lo que contiene, sino que lo que contenía te tocó y transformó. Eres tocado por algo y respondes y haces algo con esta experiencia. En este proceso te conviertes en algo distinto y yo creo que esto es exactamente lo que las personas anhelan. Si miras a los movimientos políticos a nivel mundial —los jóvenes en Chile, los trumpistas en EE.UU. o los defensores del *brexít* en el Reino Unido— reconoces una indignación tan profunda que no resulta claro de dónde proviene. Yo pienso que ella viene de una profunda frustración con nuestra condición de incapacidad para apropiarnos del mundo, cosa que este nos hable de un modo significativo. Benjamin estaba seguramente hablando de esto cuando observó que la gente aumentaba el número de episodios de *Erlebnis* (y con ello el número de eventos y estímulos) sin que estos los tocaran en el sentido de pasar a formar parte de sus identidades y biografías, de poder transformarnos en algo nuevo, quizás en alguien mejor.

—*Este acercamiento fenomenológico a la experiencia humana ocupa un lugar central en tu obra. Mencionabas recién tu interés por entender patologías psicológicas contemporáneas como la depresión, el burnout o los sentimientos de culpa que se han vuelto pandémicos y que tendrían que ver, en tu opinión, con la influencia ubicua de normas temporales tales como deadlines, horarios y cosas por el estilo. Me parece pues que tu trabajo cubre niveles de análisis tanto macro como micro. ¿Qué puede ofrecer una sociolo-*

*gía crítica a nivel micro? ¿Has colaborado con psicólogos o médicos?*

—Sí. Si de verdad quieres entender quiénes somos y cómo funcionamos, debes indagar en la realidad macro y micro, no hay cómo esquivar esto. Mi análisis a nivel macro es la tesis de que la sociedad moderna está operando bajo un modo de estabilización dinámica; solo puede mantener su estructura social y *statu quo* por medio de un cambio permanente. A nivel micro, trabajo con esta oposición entre alienación y resonancia porque pienso que enfermedades psicológicas como la depresión o el síndrome de *burnout* corresponden a una completa pérdida de resonancia, y en este campo de investigación coopero muy de cerca con psicólogos como Thomas Fuchs o Joachim Bauer en Friburgo, así como con personas trabajando en la medicina o la biología. Para mi gran sorpresa, recibo de cuando en cuando invitaciones de asociaciones psicológicas y psiquiátricas, de profesionales quienes se dan perfecta cuenta de que algo malo ocurre con las personas que reciben como pacientes. Por oposición, los sociólogos son escépticos las más de las veces bajo el argumento de que este discurso sobre depresión y *burnout* no es más que un artefacto cultural, una manera de hablar, un fenómeno discursivo. Para mí ha sido muy significativo este acercamiento de psicólogos, quienes no solo reconocen que estamos aquí lidiando con problemas humanos reales, sino que además tienen la intuición de que estos problemas tienen en parte que ver con nuestras formas actuales de temporalidad.

—*Has escrito que la aceleración social y el proyecto moderno de autonomía se sustentaban mutuamente en sus orígenes. Solo una sociedad de rápido cambio social podría realísticamente promover autodeterminación individual, una promesa que ya no es creíble en las sociedades modernas tardías.<sup>24</sup> ¿Es la aceleración más fuerte que el proyecto moderno de emancipación del ser humano?*

—Bueno, estas son preguntas muy difíciles, pero diré que sí por una razón particular. La idea motivante original era que la riqueza económica, el avance tecnológico y el progreso científico iban a liberar y permitir la autonomía de las personas. Era la promesa de liberarse finalmente de la escasez, la pobreza y la ignorancia, así como de otras formas de opresión, lo que permitiría llevar una vida buena siguiendo las propias ideas, estándares y principios. Pero la lógica de la estabilización dinámica es

de tal naturaleza que todas las ganancias que conseguimos a través de este progreso son succionadas por esta ‘jaula de hierro’ de la modernidad. Tenemos que invertir todo lo que tenemos para mantener nuestra competitividad. Así, el sujeto moderno se ve forzado a invertir su creatividad, su personalidad, sus aspiraciones y deseos, cosa de hacerlos vendibles y así tener éxito en la búsqueda de capital económico, cultural, social y corporal. Así las cosas, no somos, en realidad, libres, sino que esclavos de la autonomía, si se me permite la expresión.

La segunda parte de la respuesta a tu pregunta es la siguiente. Ahora pienso que el principio de autonomía —quizás no en su sentido técnico kantiano, sino que en el sentido práctico que este tiene dentro de nuestras sociedades modernas-seculares— debe ser visto como una concepción de la vida de dos caras: no solo como una víctima de la aceleración, sino que también como su fuerza propulsora, como un perpetrador. Esto calza muy bien con lo que llamé anteriormente la estrategia triple A de la vida buena (aumentar lo accesible, lo alcanzable y lo disponible) con lo cual la gente cree que se vuelven más autónomas y que tienen una mejor vida en tanto aumentan sus recursos. Pero me parece que algo está mal con esa búsqueda de incrementar lo accesible, lo alcanzable y lo disponible que las personas llaman autonomía.

Mi respuesta a este problema es la concepción de la resonancia: que la vida no solo consiste en la libertad del individuo, sino que también en la capacidad para conectar con algo más allá de él, una idea que está vinculada a la noción de ‘evaluación fuerte’ en el sentido de Charles Taylor.<sup>25</sup> Solo logras una vida buena y realizada si eres capaz de escuchar una otra voz que te tomas en serio. Es algo semejante a lo que Hans Joas llama ‘autotrascendencia’.<sup>26</sup> Leer un libro y sentir que es realmente importante (al margen de si me gusta o no), o experimentar la importancia de proteger un bosque para mantenerlo vivo son dos casos de lo que Taylor llama evaluación fuerte. La concepción moderna de autonomía parece darle demasiado peso a la libertad del sujeto y pierde de vista las experiencias reales que podemos tener al abrirnos al mundo, a la naturaleza o a la sociedad.

—¿Entiendes entonces a la autonomía y a la resonancia como dos ideales complementarios?



—La resonancia significa que un sujeto sea capaz de ser tocado y (con)movido por algo del mundo, así como la capacidad de alcanzar y tocar este aspecto del mundo. Puede ocurrir entre dos personas que se aman, pero también puede acontecer al trabajar o al escuchar música. Y la autonomía es un elemento importante en estos casos. Si eres católico y te prohíbo vivir como tal, te estoy impidiendo tener una experiencia de resonancia a este nivel. Cuando a una mujer no se le permite hacer nada por sí misma, teniendo siempre que seguir las decisiones de su marido, no puede desarrollar su propia voz. La autonomía permite así superar estas situaciones de opresión. Pero esto es solo una cara de la moneda. La resonancia requiere además que escuches otra voz, experimentar que algo distinto a ti te habla. Esta otra voz puede ser otro ser humano, un libro, un animal, una montaña o un paisaje. Si solo enfatizas la autonomía, podrías terminar habitando un mundo completamente silencioso. Puede que tengas todos los libros del mundo, toda la música del mundo, miles de amigos en Facebook y muchas otras opciones y posibilidades, pero ninguna de estas cosas te hablará. La resonancia es una relación que va en ambas direcciones entre un yo autónomo y un mundo que habla.

—*Antes de entrar más de lleno en tu último libro, quería concentrarme por un momento en tu elaboración del concepto de alienación, pues es bien amplio. Los sentimientos de enajenación o distanciamiento pueden referirse a los lugares que nos rodean, a los objetos que manipulamos y en particular a nuestras acciones cotidianas como, por ejemplo, cuando trabajamos, abrimos una cuenta corriente, usamos el computador y navegamos en la Internet. Tu observación aquí es que la gente hace voluntariamente lo que en realidad no quieren hacer. ¿Cuán nuevo es este extraño fenómeno y por qué le concedes tanta importancia en tu análisis?*

—Pienso que es bastante nuevo. Algunas teorías han sugerido que la autonomía es lo opuesto de la alienación. Pero yo pienso que esto no es correcto ya que la autonomía —al menos en algún sentido— es un requisito de la alienación. Si estás forzado a hacer algo y no tienes otra opción, te vas a sentir oprimido, pero no alienado. Si alguien pone una pistola contra tu cabeza, podrías estar sufriendo, pero no estás alienado. Por eso es que yo digo que la alienación se produce cuando tú realizas libremente algo que en realidad no quieres hacer. Tienes que poseer

primero esta libertad elemental. Doy el siguiente ejemplo: cuando te sientas a jugar un juego computacional que encuentras estúpido pero que a pesar de todo juegas una y otra vez, lo más probable es que te sientas mal. Tan pronto como lo dejas, te arrepientes de haber perdido tanto tiempo. De hecho, no le concedes ningún valor a este juego de computador cuando estás con amigos o descansando o leyendo. Se trata, por ende, de una lógica que se propulsa a sí misma. Terminas haciendo algo que en verdad no quieres hacer. La alienación carece de apropiación. En ella no tengo el sentimiento de que algo realmente me habla ni siento satisfacción al establecer una relación dialógica con el tipo de cosa con la que estoy interactuando.

*—Pero también has advertido que la aspiración a una total eliminación de la alienación conduciría a formas totalitarias de filosofía y política. ¿Es el conflicto un rasgo inherente de los seres humanos y la sociedad?*

—Esto es muy interesante y lo he meditado por largo tiempo. La simple oposición entre alienación y resonancia probablemente no sea suficiente. Creo que hay dos formas de conflicto, uno destructivo y otro constructivo. Experimentar lo diferente, entrar en disputa, conflicto o disenso con otro es necesario que ocurra, pero debería ser un conflicto que no busque la eliminación del otro, sino que su apropiación. Si, como en este momento, nosotros dos estuviéramos teniendo una discusión en donde tú siempre dijeras cosas que coinciden con lo que yo siempre he pensado, entonces ninguno de los dos sentiría ninguna resonancia. Sería, de hecho, bastante aburrido. Lo que se requiere para lograr una vida buena, un diálogo interesante, una buena ciencia y en general para todo lo que concierne a la existencia humana es la diferencia. Tú ahora dices algo que yo nunca había concebido antes y, a pesar de la diferencia, yo siento que puedo conectar con lo que dices. Al entrar en este tipo de diálogo ambos podemos transformarnos. Tengo grandes esperanzas en que esta concepción de resonancia nos ayudará a superar la larga disputa entre teorías de la identidad y teorías de la diferencia en tanto la resonancia implica la capacidad de apropiarse de la diferencia —pero te apropias de ella al transformarte—. No permanecerás fijado en una determinada identidad, pero tampoco aceptarás la diferencia de un modo ciego: entre medio, existe la posibilidad de un intercambio dinámico y transformativo. El debate o

conflicto en el sentido de la resonancia es un rasgo propiamente humano. Soy optimista que no es necesaria la lucha destructiva entre seres humanos.

—*¿Cuándo y cómo te cruzaste con el concepto de resonancia? ¿Hay alguna influencia de Taylor ahí?*

—Es cierto que Taylor en un punto habla de los ‘ejes de la resonancia’<sup>27</sup> pero no es este un concepto central en su obra. No creo haberlo tomado directamente de él. Mi concepto tiene probablemente tres fuentes. En primer lugar, estaba la búsqueda de lo que sería una experiencia no alienada y, como dije, no creo que la autonomía sea lo opuesto a la alienación. En segundo lugar, estaba pensando en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth.<sup>28</sup> Él, quien fuera mi profesor, afirma que la vida social e incluso las vidas individuales consisten en una lucha por el reconocimiento. Me pareció muy plausible esta idea y muy importante el intento por prevenir la falta de reconocimiento. Pero también me parecía que hay experiencias importantes en la vida que no se pueden explicar en términos de reconocimiento. Cuando escuchamos música o leemos literatura ocurre algo muy significativo para nuestro modo de estar en el mundo. En otras palabras, no creo que todo en el trabajo, la música, la literatura, la religión o la naturaleza tenga que ver con luchar por el reconocimiento. Tampoco es suficiente sostener, como Bourdieu, que de lo único que se trata cuando leemos o escuchamos algo es de ser reconocidos por un cierto grupo social. Esta es una idea equivocada pues a veces estas experiencias adquieren una importancia que va más allá del reconocimiento. Aquí es donde entra la resonancia: cuando algo me habla —que no siempre refiere a otro ser humano, a una relación intersubjetiva (como lo hace el reconocimiento), sino que también concierne a cosas y objetos, al arte y a la naturaleza, incluso al mundo en su totalidad, el universo—. Por lo tanto, podríamos decir que la resonancia es lo opuesto a la alienación y que representa una expansión de la teoría del reconocimiento. En tercer lugar, hay una fuente muy experiencial o biográfica. En mi libro sobre aceleración prometí escribir un libro sobre la sociología de la vida buena, un proyecto que despertaba en mí un interés personal muy fuerte. En las noches solía pararme junto a la ventana —aquí, por ejemplo, en la Selva Negra, donde me encuentro en este momento— y reflexionaba sobre si había tenido un buen o mal día, si sentía que

mi vida iba bien o no. Y me daba cuenta que cuando me siento bien y vivo tengo esta experiencia que llamo resonancia: me siento unido a las estrellas, me siento conectado con las flores y con los pájaros, pero también con los vecinos y siento el barullo de la gran ciudad cerca. Es como un hilo de resonancia. Siento como que algo del mundo me está llamando y me siento capaz de responderle. Y cuando estoy deprimido porque tuve un muy mal día, entonces el hilo de resonancia desaparece: experimento que el mundo está mudo o es hostil, las nubes se ven amenazantes, siento aversión hacia mis vecinos y una total indiferencia o incluso hostilidad hacia la gran ciudad a mis espaldas. De aquí proviene mi observación de que la vida buena tiene que ver con estar resonantemente conectado con el mundo y que la desconexión se vive como un estado de alienación.

—*Como lo acabas de exponer, durante los últimos años has trabajado sobre el proyecto de una 'sociología de la vida buena',<sup>29</sup> la que para muchos sociólogos podría parecer un empeño poco ortodoxo. ¿Por qué la importancia de este enfoque?*

—De un modo no consciente o implícito, la sociología siempre se ha tratado de la vida buena. De verdad pienso que la sociología comienza con la observación de que algo está mal o que algo podría ir mal. Ya sea que tú pienses en Marx, en Rousseau o incluso en Tocqueville, todos se daban cuenta que la sociedad estaba siendo impulsada por una fuerza dinámica y ellos reaccionaban ante los cambios ocurridos a espaldas de los actores sociales bajo la convicción de que algo no andaba bien. Y este mal siempre tiene que vincularse con concepciones implícitas y explícitas de la vida buena. Marx esperaba esa real libertad que supuestamente vendría junto a la sociedad comunista; Simmel ciertamente reflexiona sobre la calidad de la vida en su *Filosofía del Dinero*; a Durkheim lo delata su miedo a la anomia y que la vida humana pueda arruinarse bajo condiciones modernas, etc. No obstante, tienes razón de que muchas personas rechazarían la idea de una sociología de la vida buena. Por ejemplo, alguien podría decir: «Soy un sociólogo del trabajo y estoy interesado en estructuras e instituciones que no tienen nada que ver con la vida buena». Pero anda y pregúntale por qué cree él que su disciplina es importante. Probablemente va a responder diciendo que el trabajo es un aspecto muy importante de la vida humana. Lo mismo se aplica a alguien que está interesado en la sociología de

la familia, y así con el resto. Finalmente, no puedes entender la sociedad y cómo esta funciona sin explorar las concepciones de la vida buena que motivan a los actores sociales. No existiría un sistema social como el capitalismo sin una concepción sobre cuál es el sentido de la vida, algo que confiera la fuerza motivacional que movilice a las personas en una determinada dirección.

—*Una última pregunta. Un lector de tus libros podría dudar sobre si considerarte como un sociólogo, un filósofo o quizás como un artista, incluso como una persona religiosa. Menciono estas últimas dos opciones debido a que tú tiendes a hablar con gran entusiasmo de experiencias artísticas, religiosas o místicas como instancias de una relación resonante entre el yo humano y el mundo.*

—Debo confesarte que no me preocupa en lo más mínimo la cuestión de las disciplinas. Las figuras que admiro como Charles Taylor o Jürgen Habermas son filósofos, sociólogos, pensadores sociales. Piensa en Adorno o Marx, ¿qué son? Si tuviera que elegir, preferiría la etiqueta ‘filósofo social’ o ‘teórico social’, ciertamente con inclinaciones filosóficas. Lo que intento hacer es desarrollar mi propia voz en contacto e intercambio permanente con otros. Diría que mi manera favorita de hacer sociología empírica y de escribir un libro es la de articular mi voz tan bien como pueda, para luego ponerla en un contacto resonante con todos los segmentos de la sociedad. Hablo con teólogos y personas religiosas acerca de sus experiencias y sobre si resonancia es un buen término; pero también hablo con psicólogos de si mi concepción de alienación y resonancia les hace sentido; y con políticos acerca de si la pérdida de resonancia en las discusiones políticas es realmente un problema —y todos ellos me dan sus visiones al respecto—. No es que quiera insistir en que tengo la razón; solo siento que tengo algo que decir a otras personas, en cualquier parte del mundo, que los podría tocar. Y en estas conversaciones yo también puedo modificar mi propia voz, transformarme a mí mismo. En esto consiste la vida buena, y es lo que quiero hacer profesionalmente como académico.

1. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlín: Suhrkamp, 2016.
2. Ch. Taylor, «Neutrality in Political Science», en: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 58-90.
3. Ch. Taylor, «La interpretación y las ciencias del hombre», en: Ph. de Lara (ed.), *La libertad de los modernos*, Buenos Aires / Madrid: Amorrortu, 2005, pp. 143-198.
4. Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996.
5. U. Bohmann, «Charles Taylors Mentalitätsgeschichte als kritische Genealogie», en: A. Busen y A. Weiß (eds.), *Ansätze und Methoden zur Erforschung politischer Ideen*, Baden-Baden: Nomos, 2013, pp. 185-214. Ver también su tesis doctoral «Schwarze und weiße Genealogie. Die kritische Funktion von Historisierungen nach Michel Foucault und Charles Taylor», Universidad de Jena, 2014.
6. H. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt: Campus Verlag, 1998.
7. H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005 (Habilitación Universidad de Jena, 2004). Editado en inglés bajo el título *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, Nueva York: Columbia University Press, 2013.
8. «Leading a Life», en *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reasoning*, editado por R. Chang, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, p. 170-183. Editado en español bajo el título «La conducción de una vida y el momento del bien», en: Ph. de Lara (ed.), *La libertad de los modernos*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005, pp. 283-304.
9. H. Rosa, «On Defining the Good Life: Liberal Freedom and Capitalist Necessity», *Constellations*, 5, 2 (junio 1998), pp. 201-214.
10. Cf. Rosa, 2005, segunda parte, pp. 161-240.
11. Ídem, pp. 257-279.
12. Ídem, pp. 279-294.
13. «Triple A» refiere en inglés a las palabras *attainability, availability, accessibility*.
14. Rosa, 2016, pp. 671-706.
15. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona: Austral, 2016.
16. H. Rosa, *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Malmö: NSU Press, 2010, p. 52. También editado en español bajo el título *Alienación y Aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires: Katz, 2016.
17. Cf. Ch. Taylor, 1996, segunda parte.
18. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
19. P. Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, parte IV, pp. 131-164.
20. Cf. Rosa, 2016, prólogo, pp. 13-36.
21. Cf. Rosa, 2010, p. 61.
22. E.T. Hall, *El lenguaje silencioso*, Madrid: Alianza, 1989.
23. H. Rosa, «Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a

Desynchronized High-Speed Society», *Constellations*, 10, 1 (marzo 2003), pp. 3-33. Editado en español bajo el título «Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada», *Persona y sociedad*, 25, 1 (2001), pp. 9-49.

24. Rosa, 2010, pp. 77-83.

25. Ch. Taylor, «What is Human Agency?», en: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-44.

26. H. Joas, *Do We Need Religion?: On the Experience of Self-transcendence*, Boulder: Paradigm Publishers, 2008.

27. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 311. Editado en español bajo el título *La era secular*, en dos tomos, por Editorial Gedisa (2014).

28. A. Honneth, *La Lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997.

29. H. Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlín: Suhrkamp, 2012. Cf. especialmente Rosa, 2016.

# COHESIÓN SOCIAL Y PLURALISMO VALÓRICO

ENTREVISTA CON HANS JOAS

por Mauro Basaure

*—Usted toma distancia claramente de la tradición de Durkheim, que encuentra en el consenso de valores la fuente elemental de la cohesión social; está más bien cerca, podríamos decir, de Max Weber. Aunque me gustaría que tratemos a Durkheim y a su tradición más tarde en nuestra entrevista, sería bueno iniciarla con una pregunta acerca de las fuentes más importantes de la cohesión social en nuestra sociedad. ¿Cuáles son ellas, según su perspectiva?*

—Efectivamente, no creo que sean los valores compartidos la fuente principal de la cohesión social. Más bien sostengo que para contar con ella hay, por lo menos, tres cuestiones centrales. Sobre ellas, hay un conocimiento considerable en la tradición sociológica. No es cierto, por tanto, que esta tradición consiste únicamente en aquel énfasis durkheimiano en los valores comunes o compartidos. Usted tiene razón en decir que, para Weber, tal como lo planteo, existen fuentes muy diferentes de la cohesión social.<sup>1</sup>

Menciono en primer lugar el éxito económico de una comunidad. Vinculo este factor efectivamente a Weber, y su consideración de la dimensión económica. Mi ejemplo favorito es el arraigo que alcanza la democracia en Alemania Occidental a través del llamado milagro económico a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta. Estoy profundamente convencido de que las creencias democráticas no estaban en absoluto arraigadas antes de ello —al menos si se piensa en la gente de la región donde crecí, en Baviera—. Hablamos de la generación de aquellos que habían hecho la experiencia del Tercer Reich. Ellos no tenían convicciones democráticas profundas, tampoco antes del Tercer Reich. Hubo excepciones, es evidente, especialmente entre los socialdemócratas. Pero el medio católico, por ejemplo, no



era muy democrático que digamos. Sin embargo, debido al enorme éxito económico de la posguerra se produjo un cambio sustantivo en este aspecto. Y esto porque la gente juzga a los valores, como la democracia, en base a su experiencia societal, considerada como experiencia global. Esto significa que, en el marco de una crisis de cohesión social, no solo debemos preguntarnos si hay o no suficientes valores comunes; más bien hay que preguntarse por las tendencias económicas y si existe una marcada insatisfacción con el desarrollo económico.

Ahora bien, la importancia de Weber también es clara en el segundo punto que identifiqué: la justicia. Un valor central para la comunidad es —esto lo comparto con John Rawls— el valor de la justicia. Pero esto debe ser puesto en conjunción con el primer punto. No se trata solo del éxito económico de la comunidad en su conjunto, como hemos dicho, sino también del éxito económico propio. Distingo ambos niveles. Un utilitarista diría que lo único relevante es el éxito económico propio, individual. Para un utilitarista, la insatisfacción de las personas se debe al no tener éxito económico. Eso no es tan así. La pobreza se vive de manera bien diferente dependiendo de si el desarrollo económico en su conjunto es positivo o si a todos les está yendo mal. En este último caso, uno siente la propia pobreza como un evento colectivo. En otros términos, la gente puede experimentar su propia falta de éxito económico como justificada o no. Ahí donde tiene lugar el propio fracaso económico, en ese momento, surgen las preguntas por la desigualdad y la injusticia. La gente puede decir: «bueno, estoy peor que otros, pero lo acepto porque ellos han hecho más que yo o que mis padres». Pero puede ser diferente: la gente puede decir «me va mal y es injusto que sea así». Cuando crezco en el South Side de Chicago y me va mal, siento que es injusto: me va mal porque soy de color.

Una última observación: la cuestión de la justicia juega un papel importante en los debates sobre la política migratoria. Una parte de los miembros de las clases bajas en Alemania tiene la impresión de que es injusto que se gaste dinero en los migrantes, dinero que se podría gastar en ellos; que nadie está interesado en ellos, pero en cambio todos se interesan en los migrantes. Hay que decir que esta crítica está parcialmente justificada: las mismas personas que demuestran un gran compromiso con los inmigrantes son indiferentes a los jóvenes de los pueblos en Brandeburgo. Hay una discrepancia en esa actitud moral que es dig-

na de análisis. De este modo, no solo los valores comunes son fuentes de cohesión, sino también el éxito económico de la comunidad en su conjunto, así como la experiencia extendida de que lo que a cada uno le toca en ello es justo. Esta es una fuente esencial de la cohesión social en el contexto de una comunidad: tenemos el sentimiento de que es justo lo que a cada uno le toca, de modo que la desigualdad existente se puede sobrellevar, o no tenemos ese sentimiento y la desigualdad se hace problemática.

El tercer aspecto que considero una fuente esencial de la cohesión social es el sentimiento de seguridad interior y exterior. ¿Me da seguridad el Estado ante la ocupación militar por parte de un Estado vecino? Esta cuestión se responde de modo distinto en diferentes países. En algunos no es un problema en absoluto, pero sí en otros. Para los checos, por ejemplo, este fue un problema central en el siglo XX: llegan los alemanes a ocuparnos, la Unión Soviética viene y nos ocupa. Esto conduce a una sensación —también para los polacos— de que algo así podría volver a suceder pronto. En Inglaterra este sentimiento apenas se conoce. Esto también se aplica a la seguridad interna, en relación con la vigilancia estatal, a la violencia, la delincuencia, entre otros temas relacionados. No sé cómo es en Chile.

*—Existe mucha literatura sobre la relación entre el crimen, la cohesión social y el papel del Estado. Para evitar extenderme, mencionaré brevemente que, en Chile, como en otros países, existe un temor subjetivo relativamente alto frente a la delincuencia, que contrasta con una tasa de criminalidad no muy alta. Al menos a primera vista, existe un desequilibrio entre la experiencia objetiva y la subjetiva.*

—Entiendo. Frente a este punto, sin embargo, soy muy cuidadoso. Con la ayuda de cifras de este tipo, se dice a menudo en Alemania que el temor frente a la criminalidad es injustificado. Pero no es tan fácil. Las estadísticas criminales de las policías suelen ser extremadamente poco fiables y pueden dar lugar a una subvaloración muy grande del fenómeno. En Brandemburgo, por ejemplo, hay realmente un problema con ladrones que vienen de Polonia. No son necesariamente polacos, pero hay bandas de ladrones que se mueven en la frontera con Polonia. Nosotros ponemos vigilantes nocturnos porque no queremos que nos roben. Nadie quiere tener esa experiencia. Los ricos tienen enormes medidas de seguridad en Berlín, cámaras, etc. para evi-

tar la criminalidad. Sin embargo, ellos mismos actúan como si los otros —quienes viven en los pueblos cercanos a Oder, por ejemplo— debiesen sentarse a observar cómo les llevan las cosas. La seguridad interna y externa es un componente importante de la cohesión social. Me gustaría agregar dos cosas muy brevemente. En primer lugar, siempre me entusiasmó la formulación de Tony Blair dirigida a su partido: «la ley y el orden son un tema laborista». No es posible que los partidos de izquierda ignoren ese tema y dejen que los partidos de derecha solamente hagan campaña con él. «Ley y orden» también debe ser una cuestión de la izquierda; también es algo que requieren las clases bajas.

Pensando en el contexto de la pregunta por la cohesión social, me opongo, además, a que la figura de los enemigos externos —es decir, la problemática de la seguridad externa— sea explotada políticamente para generar artificialmente cohesión interna. Por supuesto, puedes fortalecer la cohesión interna a través de enemigos externos imaginarios y desafortunadamente esto sucede de manera permanente.

*—Es interesante ver cómo alguien como usted —que ha estudiado en profundidad, por ejemplo, el origen de los valores, cómo se han desarrollado históricamente y cómo nos afectan— busque dar una visión que no sobredimensione la relevancia de los valores para la cohesión social, o que relativice las tesis que lo hacen. Si he entendido bien, entonces, usted no niega la relevancia de los valores en la tarea de crear cohesión social, solo trata de evaluar más ajustadamente el aporte que hacen a ella.*

—Correcto. Los valores, por supuesto, no son irrelevantes para la cohesión social. Pero solo tienen el estatus adecuado si se los ve en el marco del conjunto de cosas que mencioné y no a expensas de ellas; es decir, ignorando estas otras dimensiones de la cohesión social. Me opongo decididamente al intento estratégico de fortalecer la cohesión a través de los valores cuando con ello lo que se busca es no tocar la desigualdad social y no tratar la seguridad interna.

*—Quisiera preguntarle cómo entiende usted la tesis de que el consenso basado en valores es la fuente de la cohesión social, un consenso que, como muchos dicen hoy, está siendo amenazado, entre otras cosas, por las olas migratorias.*

—La tesis de que la cohesión social es posible solo a través de valores compartidos es en sí misma muy poco clara. No es solo ambivalente, sino que trivalente. Se pueden distinguir tres significados diferentes, que trataré de descifrar muy rápidamente. Una primera forma de entender esta frase es la siguiente: si los miembros de la sociedad comparten los mismos valores, estos valores, como tales, hacen posible la cohesión social.

Una segunda posibilidad, es decir: no, no todos los valores garantizan la cohesión social. Debe haber ciertos valores, y son estos los que deben ser comunes. El valor de la tolerancia es un ejemplo. Pregunta: ¿Es posible construir cohesión social sobre la intolerancia o se necesita un valor específico como la tolerancia? En vista de la enorme diferencia entre las personas, la tolerancia es un valor que, en muchos aspectos, asegura la cohesión social. No podemos simplemente decir que necesitamos valores comunes; debemos decir que necesitamos valores muy específicos, y que son ellos los que debemos compartir. En la medida que todos están abiertos a un mínimo de tolerancia, entonces podemos pensar en vivir en paz unos con otros.

Esta segunda posibilidad implica un cierto metanivel respecto de los valores, porque significa que necesitamos ciertos valores que permitan la vida en el contexto de una cierta diversidad o pluralidad de valores. Tengo la sospecha de que Habermas piensa que este metanivel solo puede ser manejado procedimentalmente. Frente a esto, en cierto sentido, estoy de acuerdo: necesitamos procedimientos que permitan vivir juntos a pesar de la diferencia. Debo estar abierto al respeto de los procedimientos democráticos, del derecho, de ciertas normas universalistas. Pero al mismo tiempo es necesario, entonces, una aceptación fuerte de estos procedimientos; de lo contrario, tan pronto como se hace doloroso para la gente respetar el resultado del procedimiento, lo desconocen. En este sentido, después de la cuestión procedimental, el nivel de la aceptación valórica se reintroduce y vuelve a jugar un rol.

Una tercera posibilidad —como no es raro escuchar— es afirmar la necesidad de valores comunes, pero implicando con ello que son mis valores los que deben ser aceptados por los demás. En este caso, no quieren valores comunes, tampoco tolerancia. Lo que buscan es que los otros se adecuen a lo que uno tiene por correcto y bueno, y es eso lo que identifican con la idea de valores comunes.

—Esta distinción es muy interesante. Las dos últimas posibilidades que menciona conducen directamente a un tema al que usted se ha dedicado bastante: la relación entre particularismo y universalismo; tema en cuyo horizonte —digo esto a partir de la lectura de sus libros— usted adopta una perspectiva bien particular. Creo que es una visión, de hecho, que está muy en armonía con su perspectiva pragmatista e histórica sobre el origen de los valores. ¿Puede explicar más detalladamente su perspectiva en torno a dicho tema?

—Bueno. Al respecto diría de mí que soy algo así como un universalista moral honesto. Eso llama evidentemente a una explicación de modo urgente. En varios artículos me he opuesto a la idea, defendida por Habermas, de que los valores son necesariamente particularistas.<sup>2</sup> Eso es lo que él dice, y yo me opongo. Por supuesto hay valores universales. Por supuesto que la idea de una igual dignidad de todos los hombres es un valor universal. Pero los valores siempre existen solo en una forma particular. Eso, sin embargo, no los hace particularistas. Un cristiano es, en mi opinión, necesariamente un universalista moral. No puede ser un cristiano coherente sin ser un universalista moral. Evidentemente, como cristiano representa una cierta forma de universalismo moral, que es diferente de otras formas. Con todas las restricciones, *mutatis mutandis*, diría también que incluso los budistas son, al igual que los cristianos, universalistas morales. Pero el budismo es también una forma especial de universalismo moral. Estoy muy de acuerdo con Jaspers cuando dice que vivimos en un mundo donde hay una pluralidad de formas de universalismo moral.

Hablé hasta aquí de dos formas religiosas, pero hay más: hay sin duda formas seculares de universalismo moral. Se debe saber sobre qué se está hablando. Un diálogo interreligioso, por ejemplo, entre cristianos y budistas puede conducir a la comprensión e identificación, por parte de los participantes, de sus diferencias y similitudes. Puede haber un diálogo entre una forma religiosa y una forma secular de universalismo de modo que también se alcance un acuerdo sobre las similitudes, y así sucesivamente. Diría que el marxismo también es una forma de universalismo moral. Pero obviamente no todos los universalistas morales seculares deben ser marxistas. Un kantiano es también un universalista moral. Y se puede establecer diferencias entre kantianos. Kant era indudablemente cristiano. Pero muchos de

los kantianos de hoy no son cristianos. Puede haber diálogos entre todos los diferentes grupos u orientaciones.

—*Si entiendo bien, este universalismo, enraizado necesariamente en contextos particulares, debe distinguirse del particularismo no universalista. Esta distinción resulta más importante que la distinción entre religioso o secular. De ser así, ello constituye una diferencia interesante respecto de las posiciones de liberales como Rawls y su idea de «razón pública», y de su exclusión de ella de lo que él llama «doctrinas comprensivas».*<sup>3</sup> *A diferencia de este liberalismo, su perspectiva parece combinar de alguna manera comunitarismo y universalismo.*

—Cuando se trata de la lucha por el universalismo moral, contra el racismo, por ejemplo (el racismo es para mí una forma clara de no-universalismo), entonces todos los universalistas morales —sean en forma religiosa o secular— deben unirse. Efectivamente, la distinción entre universalismo o particularismo —no aquella entre religioso o secular— es aquí la distinción importante. Cuando se trata de cuestiones políticas, un kantiano secular está más cerca de mí que Francisco Franco, porque este último representa una forma católica de no-universalismo moral. En ciertos contextos religiosos, sin embargo, el Franco católico podría estar más cerca de mí que un kantiano secular. Pero estas no son las cuestiones morales políticamente relevantes. Siempre tengo que distinguir y aclarar de lo que estoy hablando. Respecto a la discusión con los liberales: me opongo firmemente al hecho de que ciertos pensadores seculares excluyan los argumentos religiosos del campo del universalismo moral aceptable buscando anteponer su propia forma de universalismo secular como la única creíble.

—*Se acaba de describir como un universalista moral honesto...*

—Sí. Con la ayuda de Ernst Troeltsch sostengo lo siguiente: a través de la autorreflexión histórica, todo universalista puede comprender que, pese a toda la honestidad subjetiva de su universalismo, sigue siendo necesariamente alguien particular. A modo de broma digo que los principales filósofos universalistas se conocen entre sí y, con pocas excepciones, habitan en la costa este de los Estados Unidos. Ellos piensan de sí que son completamente universalistas. Son, sin embargo, vistos desde la distancia —espacial o temporalmente hablando— un fenómeno cultu-

ral específico que puede ver y tematizar ciertas cosas, y otras no. En cien años, la determinación cultural de Jürgen Habermas o John Rawls será mucho más evidente. Serán vistos como figuras del siglo XX que, curiosamente —digo ahora como ejemplo— no tenían ninguna preocupación por el vegetarianismo. Eso imaginando que el vegetarianismo llegase algún día a triunfar culturalmente y ser parte de nuestro sentido común. Serán vistos en retrospectiva en su limitación. Hoy, por ejemplo, podemos preguntarnos: ¿los pragmatistas fueron conscientes de la esclavitud y sus consecuencias? Por supuesto que no. Pero no por deshonestidad y maldad. Lo que está en juego aquí es realmente el cómo se distribuye lo que resulta relevante. Ello, sin embargo, puede verse con claridad desde la diferencia cultural y la distancia temporal.

—*¿Espera de esta honestidad una especie de modestia acerca de los propios horizontes culturales y una apertura al reconocimiento de la diferencia religiosa y cultural? ¿No debiese, sin embargo, limitarse ese reconocimiento a lo que es moralmente universal en las otras culturas particulares?*

—Mediante la reflexión sobre la propia situacionalidad, uno puede tener, tal vez, hasta cierto punto, la oportunidad de mirar más allá de esa situacionalidad. Eso espero. Esto también te puede hacer más modesto: teniendo en cuenta la historia de la expansión europea, por ejemplo, se pueden percibir ciertos lados de Europa que impiden tener una visión idealizada de ella. Hay universalistas morales honestos en formas muy plurales. Deben trabajar juntos. Deben permanecer conscientes y reflexivos acerca de su propia situacionalidad. Pero esto realmente sucede solo en el encuentro y el involucramiento real con el otro y consigo mismo. Al involucrarse con el budismo, uno ve cosas que no habría visto si no se hubiese interesado en tratarlo. De alguna manera esa es mi ambición, pero al mismo tiempo sé que hay cosas claves que, pese a lo dicho, nunca lograré ver.

—*Me gustaría preguntarle acerca de su perspectiva sobre el significado y la relevancia que tienen los valores para nosotros, sobre cómo los vivimos y experimentamos. Lo pregunto porque indirectamente esa perspectiva muestra lo difícil que es lograr esta reflexión sobre los propios valores y adoptar una cierta distancia respecto de ellos, con el objetivo de no actuar de modo particularista. Me refie-*

ro, por ejemplo, a las ideas de «intensidad afectiva» y «evidencia subjetiva».

—Desde mi libro *La Génesis de los Valores*,<sup>4</sup> digo que el cómo experimentamos los valores tiene dos características típicas. A una la llamo «intensidad afectiva». Cuando algo me sobrecoge (*ergreift*), se ponen en juego fuertes sentimientos: tengo que hacer algo al respecto, no puedo callarme si alguien no lo comparte en absoluto conmigo; es un verdadero reto para mí estar con alguien que no comparte mis valores fundamentales. Nuestro propio vínculo con lo bueno no puede meramente ser producido por intención o mandato. No estoy diciendo que no debemos tener buenas intenciones. Pero las buenas intenciones son débiles. Incluso en el plano de las motivaciones individuales, necesitamos estímulos más fuertes que solo buenas intenciones. La razón de ello es que nuestro vínculo con los valores contiene un momento pasivo, que expreso con la vieja palabra alemana «sobrecogerse» (*Ergriffensein*) o «ser sobrecogido por algo» (*Ergriffenwerden*). Me gusta la expresión porque contiene algo pasivo: no elijo ni actúo, sino que me sobrecoge, algo me asalta como bueno. A la segunda dimensión la llamo «evidencia subjetiva»: me parece obvio y no necesitado de mayor justificación que el bien es bueno y el mal malo. A menudo esto es mal entendido —especialmente por colegas filósofos— en el sentido de que me negaría dar razones, a justificar. Evidentemente que no me niego a dar razones. Solo quiero describir un fenómeno empírico; a saber, el fenómeno de que las personas —cuando tienen una posición valórica profunda— tiene el sentimiento subjetivo de que ella, esa posición, no requiere ninguna justificación.

Estuve en Frankfurt, en una conferencia y ahí un filósofo frankfurtiano, me dijo: pero esto es puro irracionalismo: «Usted dice que lo decisivo es el sentimiento íntimo (*Bauchgefühl*)». Yo quiero en primer lugar describir: cuando nos enfrentamos con el abuso sexual de niños, pensamos que es algo horrible. Y si preguntas ahora, ¿por qué cree que es tan terrible? Normalmente nadie comienza con largas justificaciones. Se pueden dar justificaciones, evidentemente; pero se sabe que la indignación no se basa principalmente en ellas. Especialmente cuando se es padre, se sabe que hay algo sagrado en el niño, que nadie debe tocar. Las personas se indignan y sufren cuando oyen que un padre —pienso en un caso tomado de la prensa alemana— ha ofrecido comercialmente a sus propios hijos para ser abusados sexual-



mente por otros hombres. Para todos nosotros esto es en extremo insoportable. La «intensidad afectiva» y la «evidencia subjetiva» están relacionadas y caracterizan nuestro vínculo con los valores. Esto no es irracionalista. Por supuesto, debemos discutir y en las discusiones argumentar y dar fundamentos, pero en la argumentación filosófica casi todos recurren a esta evidencia subjetiva prefilosófica. Después de una conferencia en Múnich, un filósofo particularmente prominente me dijo en el *coffee break* que él veía las cosas de modo diferente. Pero que, no obstante, me quería contar que ese punto era importante para él por el significado del nacionalsocialismo. Le dije: «Pero ahora está haciendo exactamente aquello que estoy señalando». La única diferencia es que lo hacen en el *coffee break*. Yo propongo en cambio que lo hagamos en las discusiones mismas. Digamos, por ejemplo: en este punto siento subjetivamente que no necesito ninguna justificación adicional, porque la violencia de un cierto acontecimiento histórico —como el Holocausto— me parece obvia.

*—Para volver al punto discutido anteriormente. Usted quiere introducir en la discusión entre los universalistas este aspecto que, desde el punto de vista de la consideración factual del fenómeno, le parece obvio. Esto también significa introducir honestidad (en un sentido diferente al mencionado anteriormente) en esta discusión. Es decir, un universalista debe ser honesto en un doble sentido. Debe reconocer su respectiva situacionalidad, por un lado, y el vínculo afectivo con ciertos valores en el momento de la argumentación, por el otro.*

—Lo que estoy diciendo es: traigamos al momento de la comunicación orientada al entendimiento aquellas experiencias y eventos que constituyen de modo fundamental nuestras valoraciones. Eso es lo que realmente sugiero. Pero, yendo más directamente al tema de nuestra conversación, también señalo en este contexto que un Estado no puede simplemente afirmar «estos son los valores que deben ser compartidos por la población». Eso no sirve. Debe haber encarnaciones creíbles de los valores, capaces de producir convicciones concretas en las personas en la medida que esas encarnaciones tienen una plausibilidad fáctica para ellas. Es similar a lo que Weber describe como carisma; a saber, que una persona no puede decidir por sí misma tener carisma, sino que otras personas la experimentan (o no) como carismática. Cuando estas personas así lo hacen, están dispues-

tos entonces a vivir y asumir los valores que esa persona carismática encarna.

*—Esto nos lleva de nuevo al punto que usted mencionó brevemente arriba: sería un error creer que los valores pueden ser estratégicamente manipulados como fuente de cohesión social.*

—Digamos que, aunque fuese cierto que la cohesión social es principalmente producida por valores (tesis que no comparto, como ya he dicho), no se sigue de ello que podamos tener una estrategia para generar cohesión social mediante la producción de un consenso valórico, o algo de esa naturaleza. Las cosas no son tan simples, no funcionan así; pensarlo así es un error. Sin embargo, esa es una de las razones de base que explica que haya tantos millones para este tema en el Ministerio Federal de Educación e Investigación. Se dice que la cohesión social se ve amenazada por la crisis migratoria. Y la pregunta es cómo podemos crear cohesión social estratégicamente mediante medidas del mencionado tipo. Siempre estoy siendo invitado a hablar en el contexto de esta pregunta. Pero cuando digo que esta cuestión no puede simplemente tratarse de modo estratégico, mis anfitriones se decepcionan. Funciona de manera similar a cuando publiqué mi libro sobre la creatividad de la acción.<sup>5</sup> También fui invitado y se me preguntó: ¿cómo puedo ser creativo? La respuesta es clara. Esto no puede hacerse simplemente por decisión. Uno puede estudiar las condiciones bajo las cuales la creatividad es más probable. Creo que las instituciones universitarias pueden ser creadas de tal manera que aumente la probabilidad de que se produzcan procesos creativos en ellas. Pero evidentemente no hay receta. Lo mismo se aplica a la cohesión social.

*—Desde los años noventa, existe efectivamente una gran pregunta académico-política sobre la cohesión social. Por otro lado, este concepto es sin duda uno de los conceptos más importantes desde los inicios de la sociología. No creo que sea una coincidencia que esté tan presente de nuevo hoy. Como en la época de la emergencia de la sociología, hoy nos enfrentamos seriamente a la cuestión de cómo mantener unida la sociedad. De este modo, los clásicos se vuelven hasta cierto punto actuales. Personalmente, creo que es necesario preguntarse de nuevo qué pueden decirnos sobre la cohesión social en la sociedad actual.*

—Indirectamente usted propone volver a iniciar nuestra conversación, ahora desde Durkheim. Me parece muy razonable: para el desarrollo de la sociología a finales del siglo XIX, hubo fuentes muy diferentes. La cuestión de la cohesión social es sin duda una de ellas, pero —como he dicho antes en referencia a Weber— no es la única. Decir eso sería demasiado unilateral. Ahora bien, para algunos autores esta pregunta sí estaba en el foco.

Se trata, por ejemplo, en Alemania, de Ferdinand Tönnies; en Francia, por supuesto, de Émile Durkheim; en los EE.UU. de la Escuela de Chicago, en la que los acentos se establecen de manera algo diferente. Mientras que en Europa fue un modelo dicotómico —un modelo de dos componentes— lo que tendió a estar en primer plano, en EE.UU., en la Escuela de Chicago, fue un modelo de tres momentos. Con esto quiero decir que al mero contraste entre lo viejo y lo nuevo se añadió en los EE.UU. un tercer aspecto, a saber, la reconstrucción de los lazos comunitarios bajo las condiciones societarias. No se trata ya simplemente del pueblo frente a la gran ciudad, sino que, por ejemplo, del surgimiento de «aldeas urbanas» donde habitan los inmigrantes. Evidentemente esto no puede tratarse de manera tajante. En Tönnies se encuentra precisamente esta distinción entre *comunidad* y *sociedad*, que al principio suena completamente dicotómica.<sup>6</sup> Al mismo tiempo Tönnies realmente buscaba un tercer momento: la incorporación de formas sociales comunitarias a la sociedad moderna. En Durkheim —que está directamente influenciado por Tönnies (hay una reseña de Tönnies hecha por el joven Durkheim)— la distinción conceptual típica es dicotómica: la solidaridad orgánica y mecánica.<sup>7</sup> Con eso cambia las connotaciones de Tönnies. Asumiendo la perspectiva de éste, se podría esperar que la *comunidad* sea llamada «orgánica» y la *sociedad* moderna «mecánica»; pero Durkheim hace exactamente lo contrario. En realidad, él espera una transición hacia lo nuevo y luego ve, cada vez con más claridad, que esa transición no es nada fácil. El libro sobre la división del trabajo no solo trata de una transición, sino también de los problemas que permanecen en la sociedad moderna, y que hay que evitar activamente. Así se entiende la idea del rol de la profesión en la sociedad moderna, que posteriormente vuelve a ser tratada por Parsons.<sup>8</sup>

—Los que buscan la receta para lograr cohesión social en la

*fortificación, producida deliberadamente, de un consenso de valores, encuentran en Durkheim su fuente clásica; no solo en el joven Durkheim de La división del trabajo social, sino también en su sociología de la religión y, no menos importante, en sus escritos sobre la educación republicana.*

—Tengo dos cosas que decir al respecto. La primera se relaciona directamente con el tema de la cohesión social. Se trata de la gran importancia del historiador francés Fustel de Coulanges para Durkheim. Esto se ha hecho cada vez más claro para mí. De la traducción alemana del famoso libro de Fustel de Coulanges —quien fue profesor de Durkheim, y a quien este no por casualidad dedicó su disertación latina, expresando con ello públicamente su deuda intelectual con él— *La Cité antique*, traje hoy para nuestra conversación una cita, que, para mí, claramente apunta en la dirección de Durkheim.

Fustel de Coulanges dice en ella lo siguiente: «Para darles reglas comunes, para instituir el mando y hacerles aceptar la obediencia... seguramente que se necesita algo más fuerte que la fuerza material, más respetable que el interés, más seguro que una teoría filosófica, más inmutable que una convención, algo que esté por igual en el fondo de todos los corazones y que en ellos ejerza igual imperio».<sup>9</sup> Esto quiere decir que la cohesión social no funciona a través de la coerción: en lo esencial, la gente tiene que actuar voluntariamente. Por supuesto siempre hay compulsión. El derecho penal es de importancia central para Durkheim. Una sociedad, sin embargo, en lo central, no funciona a través de la fuerza. Algo «más respetable que el interés»: la cohesión social no se produce —como en el modelo del mercado— mediante el cálculo del interés individual. Así no surge la cohesión social. Algo «más seguro que una teoría filosófica», es decir, debe ser una moral vivida, una moralidad practicada y no un abstracto. Algo «más inmutable que una convención», es decir, el mero contrato no es suficiente. En Fustel de Coulanges esto significa una religión común. Para Durkheim, sin embargo, es más complejo porque él, al mismo tiempo, en cierto sentido, es contrario a la religión.

Él es un opositor de todas las religiones tradicionales, del judaísmo tanto como del cristianismo. Esto me lleva a la segunda cuestión relativa a la relación entre religión y cohesión social. Sostengo que, en un punto y consistentemente, la mayoría de los sociólogos malinterpretan a Durkheim. Es interpretado como

si él hubiera dicho que la religión es un medio para la cohesión social, y que en la religión la sociedad se reverencia a sí misma. Sostengo que no es así. Su argumento es mucho más refinado: no se trata de una teoría de la proyección de la sociedad en un reino trascendental. No piensa como Feuerbach y Marx en este punto. Durkheim dice que en su vida en común los hombres producen ideales, y cuando los han producido no pueden sino observar su vida social a la luz de estos ideales. A la luz del ideal, sin embargo, las sociedades reales a menudo no se ven tan bien. A la luz del ideal, los hombres encuentran una relación crítica consigo mismos. Los ideales son importantes para la cohesión social. Sin embargo, la sociedad ideal no es idéntica con la sociedad real. La teoría de la proyección plantea que las sociedades se idealizan a sí mismas, tal y como ellas son en realidad. En esta interpretación, sin embargo, me siento bastante fortalecido por un texto del propio Durkheim, del que solo he tomado conocimiento hace dos años. En 1913 hubo un evento en París (del que se conoce un protocolo) en torno al libro de Durkheim sobre la religión. En este evento se le hicieron críticas, a las que él respondió diciendo lo que acabo de mencionar. Mi interpretación es antigua, solo que ahora tengo una prueba de que Durkheim estaría de acuerdo con ella. Este es un punto central en el tercer capítulo de mi nuevo libro.<sup>10</sup>

—*Cuando se lee su obra buscando su arquitectura interior, se ve una fuerte relación entre una perspectiva pragmatista y la investigación histórica. ¿Puede decirnos algo sobre estas relaciones internas a su obra, o que une a sus estudios más importantes?*

—Mi trasfondo intelectual tiene, al menos, tres elementos cruciales sin los cuales uno no puede entender el desarrollo de mi trabajo: el historicismo / la hermenéutica, el catolicismo y el marxismo. Ellos siempre están presentes como una referencia clave y como material de lectura. Evidentemente lo están en diferentes fases biográficas, en base a diferentes temas y en grados variables, pero siempre están presentes. Me hice un poco conocido a nivel internacional en base a mis libros sobre el pragmatismo americano.<sup>11</sup> El libro sobre George Herbert Mead también representó cierta novedad en el mercado americano, porque lo escribí basándome realmente en fuentes primarias.<sup>12</sup> Comencé a leer Mead como estudiante. Durante diez años fue para mí un autor clave.

En la introducción al libro de Mead, digo, por ejemplo, que mi modelo para este libro es la biografía de Schleiermacher hecha por Dilthey. Quería escribir algo así. No lo hice, pero de alguna manera uno se orienta por estos grandes ejemplos. Siempre he tenido esta fascinación por Dilthey y otras figuras de la tradición hermenéutica alemana. Y luego vino el libro *El pragmatismo y la teoría de la sociedad* y, a partir de él, *La creatividad de la acción*. En mi propio desarrollo intelectual esto es, por supuesto, más complejo pues no fui educado en un medio en el que se enseñara el pragmatismo. No fui educado en una universidad americana, cuyos profesores estuviesen orientados por el pragmatismo americano. Mi libro *La génesis de los valores* juega un papel clave en mi desarrollo. Originalmente fue diseñado para un propósito diferente de lo que resultó ser para mí. Lo que quería demostrar era que la teoría de la acción sobre la creatividad es relevante para cuestiones filosófico-morales. Ese era mi objetivo fundamental. Sin embargo, *La génesis de los valores*, de hecho, me llevó, de forma imprevista, a las ideas básicas de todo un programa de investigación. Me dije a mí mismo: «lo que con esto ahora realmente quiero mostrar es, por ejemplo, cómo se originan los derechos humanos». Y esa no era la intención cuando escribí el libro. Pero si realmente quería mostrar esa génesis, ello solo podía ser bajo la forma de una investigación histórica. Para estas investigaciones históricas esa, por así llamarla, línea cuasi-subterránea de historicismo / hermenéutica se hizo cada vez más relevante.

—*Junto a Mead se encuentra en su trabajo, especialmente en sus textos más tardíos, a Ernst Troeltsch.*

—A Troeltsch lo descubrí en mi tiempo en la Universidad Libre de Berlín, hacia 1999. Y mi interés por su obra continúa hasta el día de hoy. Escribí sobre él en diferentes textos, también en mi nuevo libro. De ahí viene también, por supuesto, mi distancia hacia Weber, la que se hace cada vez más importante. En el libro sobre derechos humanos y en su preparación, traté de aclararme a mí mismo en qué medida me diferencio de los planteamientos de Weber.<sup>13</sup> Por supuesto, admiro a Weber por trabajar en base a una perspectiva histórica que además es tan global. Él intentó conocer con base histórica concreta el budismo, el taoísmo, entre otras religiones. Pero, desde el punto de vista de los hechos mismos, hay mucho de errado en lo que afirma. No

me interesa aparecer como quien corrige puntualmente a Weber. Eso sería ridículo. Quiero mostrar lo que está bien y lo que está mal en relación a los temas de los que escribo. De lo contrario no se entiende por qué, en mi último libro, busco una alternativa a la interpretación de Weber.

—*No quisiera terminar esta entrevista sin abordar dos temas de particular importancia en el contexto de la cuestión de la cohesión social en Europa (aunque no solo allí): las cuestiones geopolíticas y relativas a la migración. En ambos temas están involucradas cuestiones concernientes a los derechos humanos, la justicia y otros valores. Comencemos con el tema de la migración, si le parece.*

—Claro. Estos son dos complejos temáticos enormes, que me interesan mucho y sobre los que también he escrito. Hay un libro de William Barbieri —*La justicia constitutiva*—<sup>14</sup> que aprecio mucho. Tomo de él la idea de que a propósito de la migración masiva han surgido nuevos cuestionamientos en el campo de la teoría de la justicia. No se trata ya simplemente de una cuestión de justicia distributiva. El habla de cuestiones de justicia constitutiva: no se trata de quién obtiene qué en una comunidad ya existente. Se trata de quién tiene derecho a ser aceptado en una comunidad y así contribuir a constituir la. Esta es una pregunta distinta. Ella es irrelevante solo si uno piensa a partir de una representación universalista de la ausencia de Estados, de un permitir vivir en todas partes, de un *no borders*. Pero si uno piensa que el mundo es necesariamente un mundo de Estados, entonces surge la cuestión de los criterios morales y de los procedimientos de toma de decisiones sobre la admisión y no admisión en una comunidad. ¿Quién decide? ¿Existen ciertos criterios que están moralmente justificados, y que no deben ser ignorados en esta decisión? Michael Walzer fue la primera persona que realmente pensó sobre ello en su libro *Las esferas de la justicia*.<sup>15</sup> Hace treinta años me impresionó profundamente. Sobre estas bases argumento hoy en el contexto de las cuestiones de inmigración.

—*En cuanto al segundo tema, la geopolítica, le pregunto especialmente sabiendo que ha publicado dos libros sobre la guerra.*<sup>16</sup>

—Como he dicho arriba, creo que soy un universalista moral honesto. Pero no me llamaría un cosmopolita en el sentido de creer en la superación del mundo estatalmente configurado.

No creo en un futuro cercano en el que no haya más estados, o un único Estado mundial. Vivimos en un mundo de Estados particulares, que deben relacionarse entre sí de tal manera que la probabilidad de conflictos militares se reduzca a cero. Ese sería mi objetivo. Mis libros sobre la guerra también están guiados por intereses normativos. Me identifico con un concepto realista de paz. Sabemos mucho sobre las condiciones que hacen posible un orden de paz realista. Entre Suecia y Noruega —que en 1910 estaban aún al borde de una guerra— y entre Alemania y Francia —países que han librado guerras durante muchos siglos— la guerra se ha vuelto impensable hoy. Podemos usar este conocimiento para configurar órdenes institucionales adecuados. En las últimas décadas encontramos una variedad de formas de abuso del discurso kantiano de la paz eterna.

Kant no era un seguidor de la idea de un Estado mundial. Su texto sobre la paz eterna es grandioso.<sup>17</sup> Pero ese abuso masivo fue motivado por la necesidad de justificar intervenciones militares —la más flagrante, por supuesto, fue la de Irak— con todo tipo de medios teóricos, incluyendo los pensamientos de Kant sobre la paz duradera. Y me temo que también en Europa se da este tipo de abuso en relación a Rusia. Digo esto sabiendo que ello es algo muy polémico en la esfera pública alemana y estadounidense. Creo que en Europa se logró establecer ciertos principios de un orden pacífico. ¡Excelente! Pero ahora nos encontramos quizá en un punto de inflexión.

Se trata de saber si la fórmula de paz europea puede ser extendida o si Europa está más bien en el proceso de formación de un Estado europeo de carácter internacional y cuasi supranacional, capaz de actuar ofensiva y agresivamente a nivel internacional. Hay dos caminos opuestos: según el primero la tarea más urgente del presente es que el orden de paz europeo se amplíe de tal modo que logre establecer una relación pacífica, por ejemplo, con Rusia y también con Turquía. La otra vía dice: somos un orden de paz europeo, y ahora más aun considerando nuestra participación en la OTAN seremos también, como Europa, un actor político mundial, y lo podemos demostrar especialmente contra Rusia y Turquía. Hay aquí, por supuesto, una gran cantidad de implicaciones empíricas que deben ser consideradas; la evaluación de la situación de Rusia y Turquía, y así sucesivamente. Estoy, sin embargo, decididamente a favor de la primera opción.



La segunda vía no es una meta para mí; por el contrario, creo que es una representación horrorosa. Las cuestiones de política exterior son muy complicadas. Por un lado, debemos vivir en paz incluso con países donde los derechos humanos no se respetan como querríamos y como yo desearía. Por otra parte, los derechos humanos se utilizan como pretexto para la intervención militar. Una vez más, estoy por la primera de estas ideas. Para mí, fueron Willy Brandt y Egon Bahr quienes representaron esta idea básica en Berlín en 1961. Cuando estaba sentado junto a Willy Brandt después de la construcción del muro en el edificio municipal de Schöneberg, escuché de la boca de Egon Bahr varias veces que decía: debemos convencernos de que no podemos deshacernos del régimen comunista en Berlín Oriental. Debemos vivir con eso. Estamos totalmente en contra, pero los deseos no ayudan. Necesitamos coexistir con ellos en una única ciudad. Creo que esto vale hoy aún más para una Rusia no comunista. Se aplica también para la dictadura islámica de Erdogan.

—Solo un último punto para finalizar. ¿Qué representa Donald Trump en el contexto de este análisis?

—Trump representa efectivamente algo diferente al mero uso abusivo de conceptos internacionalistas de paz para justificar la política exterior. Ese uso abusivo era esperable de Hillary Clinton. No tenía confianza en ella, pero lo que Trump está haciendo es destruir abiertamente el internacionalismo. «América primero» significa seamos honestos y hagamos una política exterior basada simplemente en el bienestar de nuestra propia nación. La consecuencia natural es que los otros dirán lo mismo. Si alguien dice «América primero», ¿por qué Alemania no debería decir «Alemania primero» o «Europa primero»? No es correcto decir simplemente: Trump destruye el internacionalismo. No hay que olvidar que el uso abusivo de los conceptos internacionalistas de paz es anterior. Para mí la elección entre Trump y Clinton no expresaba la última palabra. Ninguno encarna realmente lo que creo que es correcto.

1. Para una interpretación comprensiva por parte del entrevistado de las principales corrientes en teoría social, ver: H. Joas y W. Knöbl, *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*, Madrid: Ediciones Akal, 2016.
2. Sobre estos temas, ver, del autor; los artículos: «The Emergence of Universalism: An Affirmative Genealogy», en: P. Hedström y B. Wittrock (eds.), *Frontiers of Sociology*, Leiden: Brill, 2009, pp. 15-24; «Combining Value Pluralism and Moral Universalism: Isaiah Berlin and Beyond», *Responsive Community*, 9, 4, otoño 1999, pp. 17-29; «Values versus norms: A pragmatist account of moral objectivity», *The Hedgehog Review*, otoño 2001, pp. 42-56.
3. J. Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 2012.
4. H. Joas, *The Genesis of Values*, Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
5. H. Joas, *La creatividad de la acción*, Madrid: CIS, 2014.
6. F. Tönnies, *Comunidad y asociación*, Granada: Editorial Comares, 2009.
7. E. Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
8. T. Parsons, «Las profesiones y la estructura social», en: *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires: Paidós, 1967. Ver también del mismo autor: «Profesiones liberales», en: *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, tomo 8, Madrid: Editorial Aguilar, 1974.
9. F. de Coulanges, *La ciudad antigua*, Buenos Aires: Emecé, 1966, pp. 207-208.
10. H. Joas, *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlín: Suhrkamp, 2017 (El poder de lo sagrado. Una alternativa a la historia del desencantamiento).
11. H. Joas, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1998.
12. H. Joas, *G.H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*, Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
13. H. Joas, *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Washington, DC: Georgetown University Press, 2013; ver también su artículo traducido al castellano: «Max Weber y el origen de los derechos humanos. Un estudio acerca de la innovación cultural», *Revista Colombiana de Sociología* 22 (2004), pp. 41-60.
14. W. Barbieri, *Constitutive Justice*, London: Palgrave Macmillan, 2015.
15. M. Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
16. H. Joas, *Guerra y modernidad - estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Barcelona: Paidós, 2005.
17. I. Kant, *Sobre la paz perpetua*, Madrid: Alianza, 2002.

# HISTORIA, CRÍTICA, CAMBIO SOCIAL Y DEMOCRACIA

ENTREVISTA CON CHARLES TAYLOR  
por Ulf Bohmann y Darío Montero

—*En sus trabajos, usted hace una fuerte declaración sobre la utilidad —por no decir inevitabilidad— de los acercamientos históricos en las ciencias sociales y la filosofía. Antes de entrar en más detalles, ¿cree usted que hay una razón principal de por qué usar la historia en general?*

—Hay una razón principal: la inevitabilidad de la narrativa como un modo de autoconocimiento. Se puede ver así: como teoría de las ciencias naturales, la ley inversa del cuadrado es completamente intemporal; no aplica solamente al aquí y al ahora. No necesitas hablar sobre desarrollo. Entonces, podría parecer que una forma, llamémosle «humana», de conocimiento fuera subcientífica y que uno debería deshacerse de ella. ¿Por qué soy como soy? ¿Por qué me comporto de la manera en que lo hago? Lo ideal pareciera ser formular juicios atemporales sobre cuáles son tus creencias o qué te motiva, pero esto resulta no ser así. Alasdair MacIntyre dice que la actividad de comprender es narrativa y eso parece ser evidente, pero ¿por qué? Tiene que ver con la manera en que realmente entendemos las cosas, cuál es el orden en el que las comprendemos, transitando desde un estado temprano de confusión o desorientación hasta llegar a captar la idea. Entonces, el problema es: ¿puede ese conocimiento separarse del proceso que lleva a él? En la vida, muchas veces, esto no es separable, porque lo que hoy vemos como una verdad se entiende como el resultado de corregir el error de una concepción anterior. Cuando las personas dicen en la era secular moderna: «los seres humanos se paran sobre sus propios pies», esa idea es lo que yo llamaría una ‘comprensión en transición’, un conocimiento basado en un movimiento que viene desde tiempos pasados en los cuales estábamos esclavizados por las tradi-

ciones. Descartes realmente hace esto: habitualmente, lo que creemos es lo que nos fue transmitido por nuestros antepasados, pero se debe dar un paso hacia atrás y preguntar «¿qué es lo que sé ahora?». Tomo consciencia de mi propia orientación al pasar por ese giro radical, y aquí descubro un método. Pero el método en sí solamente tiene sentido en relación con esa transición: me estoy entendiendo a mí mismo en oposición a un supuesto pasado. En eso hay una dimensión narrativa inevitable. Tanto así que incomodas al otro en su modo de ver su propia historia en tanto desajustas también su forma de ver el pasado. Esta es la razón por la cual 'las Guerras de Historia' son tan centrales en la vida intelectual y política.

—¿Entonces usted dice que, así como las vidas individuales y las identidades son narrativas, el conocimiento que necesitan las ciencias sociales también es narrativo?

—Sí, hay un elemento de narratividad que no se puede anular completamente. Por supuesto, también hay algo así como las supuestas leyes generales que son parte del conocimiento en ciencias sociales, pero las narrativas siempre son esenciales. Tomemos, por ejemplo, la economía: la centralidad del mercado moderno surgió en la historia en un momento determinado, no existía anteriormente. Es más, estos mercados se entroncan de manera diferente en sociedades distintas, lo que se entiende en términos de transiciones desde situaciones previas. Karl Polanyi reescribe la historia del mercado moderno de una manera diferente a cómo lo entendían los economistas clásicos, y esta nueva interpretación pone en entredicho toda la comprensión anterior:<sup>1</sup>

—*En oposición al dictum dominante de la 'objetividad histórica', Nietzsche establece la siguiente tarea para el historiador en su segunda Consideraciones intempestivas:<sup>2</sup> ir más allá de la observación pasiva del flujo de 'eventos' (Ereignisse) y entender las 'fuerzas' (Kräfte) que dieron vida al pasado, asumiendo cuáles fueron los 'instintos' de las generaciones previas. ¿Ve usted, en sus trabajos de orientación histórica, alguna similitud entre los conceptos de Nietzsche y los suyos? Una posibilidad podría ser lo que usted llama «idéas forces»,<sup>3</sup> concepto que apunta a la eficacia o prevalencia que tienen las ideas usualmente políticas y morales en una sociedad específica —un concepto también paralelo a Weber quizás— y a su poder motivacional. ¿Qué tan importante es este enfo-*

*que para usted?*

—No veo una relación cercana a Nietzsche en lo que yo llamo *idéé-force*, pero es difícil dudar de que estas existan. Si volvemos atrás a los tiempos de Lutero, todo el mundo debatía sobre cómo obraba realmente la salvación, si por fe o por obras, a partir de distintas teorías. Era absolutamente indiscutible que la salvación era una meta. Hoy en día la meta son los derechos humanos y la democracia. En nuestra sociedad, hay un número muy reducido de personas que disiente de eso. Incluso cuando cometen actos terribles para vulnerar los derechos humanos de otros, como ir la guerra en Irak, encuentran algún tipo de justificación precisamente en nombre de los derechos humanos: «¡Están violando los derechos humanos! ¡Están en contra de la paz!». ¿Cómo estas metas se vuelven incuestionables? ¡Ojalá tuviese la respuesta! Pero cuando miras a tu alrededor, la realidad de estas *idéés-forces* me parece evidente.

—*Pero usted ha realizado grandes logros en tratar de captar explícitamente aquellos ideales que son prevalentes o dominantes o 'wirksam' en una sociedad determinada. Usted es uno de los pocos que se enfoca precisamente en la cuestión: ¿por qué un concepto se vuelve inevitable?*

—Sí, y quizás se puede entender, a partir de las transiciones, por qué una era muy inspirada en la fe se llegó a convertir en otra donde la moralidad trasciende todas las situaciones: el 'derecho natural' es casi lo mismo que los 'derechos humanos', a pesar de que a las personas no les guste aceptar esto, y los derechos humanos definen una concepción fundamental de lo que es correcto e incorrecto. Se puede hacer una descripción de estas transiciones fundamentales hasta nuestra forma actual de modernidad, pero más allá de eso es difícil para mí entregar una explicación más profunda.

—*Hacia los años noventa usted empezó a utilizar con mayor frecuencia el concepto 'imaginario social'. Lo citamos: «Además del conocimiento doctrinal de la sociedad, existe aquel incorporado en el habitus, y un nivel de imágenes hasta ahora no formulado en doctrinas, para lo cual podemos tomar prestado un término frecuentemente usado por los escritores franceses contemporáneos: el imaginario social».*<sup>4</sup> *Usted identifica esto con un tipo de conocimiento que existe de alguna manera 'entremedio' de los niveles ex-*

*plícitos e implícitos, el cual refiere a «cualquier punto de vista que se exprese en el ritual, en los símbolos (el sentido cotidiano), en las obras de arte».*<sup>5</sup> *¿Cómo podemos entender la creciente importancia que usted, al parecer, le ha dado a este concepto, y a su desarrollo interior, a través de los años y que evidencia una ampliación de tal idea, incluyendo mucho más que lo ‘simbólico’?*

—Sí, nunca pretendí que tuviera una restricción. El concepto ‘imaginario social’ tenía la intención de confrontar y resolver una frustración previa con maneras demasiado teóricas de entender la sociedad. ¿Cómo entendemos la sociedad? Tenemos una teoría. Leemos a Rousseau, leemos a Locke, eso es lo que usualmente constituye parte del conocimiento, y las sociedades difieren en el grado en que poseen un fundamento teórico. Las sociedades modernas occidentales están mucho más arraigadas en teorías que otras, pero, incluso en nuestro caso, hay entendimientos sobre nuestras acciones incorporados en nuestro sentido común, por ejemplo, en el acto de cómo pararse correctamente y qué es apropiado decir en una conversación.

Un buen ejemplo es una manifestación. Las personas saben precisamente en qué consiste una manifestación: hay un límite muy delicado que contiene cierto grado de amenaza, pero que no debe excederse más allá, como vemos por ejemplo en las manifestaciones antiglobalización que hizo un grupo de personas en Seattle y en otros lados. Hay un conocimiento muy delicado de la protesta como un acto de habla que contiene mucha agresión, pero que no cae en la violencia. Estoy teorizando en este momento, pero las personas simplemente saben cómo hacer eso: hay algo que se ha desarrollado como un modo de actuar. Otro ejemplo: cuánta distancia mantener cuando se habla frente a otra persona. Los antropólogos teorizan sobre eso, pero las personas sencillamente desarrollan una habilidad para relacionarse y encontrar la distancia apropiada en una conversación. Eso es parte del sentido común en una sociedad. Pero eso no es un imaginario social en el sentido pleno, ya que este último refiere a un conocimiento compartido sobre cómo funciona una sociedad. Entonces qué distancia mantener durante una conversación no nos habla sobre cómo funciona una sociedad completa, pero el conocimiento de las manifestaciones está muy ligado a eso: señala que en ese tipo de sociedad las personas son libres de expresarse dentro de ciertos límites.

—*Revisando algunos conceptos originales suyos que tratan más o menos sobre temas similares, ¿podría o debería el concepto 'imaginario social' ser distinguido de 'horizontes', 'mentalidades' o 'mapas morales'? ¿Se refieren a aspectos muy diferentes? ¿Es su relación más bien una refinación, adición o sustitución?*

—Se refieren a distintos aspectos de la realidad. 'Horizonte' es cuando se quiere hablar sobre todo el conocimiento de una cultura, independientemente de cuál sea el problema. Supongamos que estoy interesado en la antropología y encuentro a un par de personas haciendo un sacrificio. ¿Esta es su religión? En un primer momento, no lo sé; entonces se debe superar esa familiaridad tan inmediata con la religión y recién ahí se pueden ver los 'horizontes': primero, todo el conocimiento previo dentro del cual cobra valor la distinción entre religión y no-religión; y luego, tratar de encontrar una forma para tender puentes en un lenguaje de contrastes perspicuos. Los 'horizontes' figuran en ese amplio contexto, pero no se enfocan en temas particulares, por ejemplo, cómo funciona realmente una sociedad política.

Similarmente, el estudio de las 'mentalidades' trata sobre la dimensión etnográfica. Encuentro el trabajo de la Escuela de los Annales, especialmente el de Braudel y Ariés, particularmente útil, sin compartir todas las implicancias estructuralistas. Ahora los 'mapas morales' que las personas construyen están definidos por distinciones importantes a las que constantemente nos referimos, por ejemplo, «yo soy original mientras que tú estás siendo influenciado por otras personas». Estas son distinciones morales de valor.

Lo que todas estas cosas —'imaginarios sociales', 'horizontes', 'mentalidades', 'mapas morales'— tienen en común es un intento de hacer algo de fenomenología. Intentamos entender cómo los agentes comprenden el mundo cuando actúan de una u otra forma. La fenomenología y la hermenéutica van de la mano. Estrictamente, la fenomenología —volviendo a Husserl— es meramente una descripción en primera persona de cómo alguien ve el mundo. Cuando intentamos elaborar el 'imaginario social', no estamos tratando con la primera persona en singular sino con la primera persona en plural: intentamos clarificar cuál sería el lenguaje por medio del cual podemos expresar nuestra propia comprensión en relación a ese sujeto plural. Ahí yace la gran oposición en la filosofía de las ciencias sociales: algunas personas piensan que la explicación final debería adoptar un

punto de vista en tercera persona y mecanicista. Por el otro lado, hay personas, como yo, que piensan que eso es ilusorio —uno pierde buena parte del material sobre el conocimiento del que-hacer de las personas debido a este autoengaño de las explicaciones reductivas—.

—¿Evolucionó, a través de los años, el concepto de 'imaginario social' en su trabajo? ¿Lo ha seguido desarrollando?

—Siempre se va desarrollando cuando se aplica a distintas situaciones. En *La era secular*<sup>6</sup> e *Imaginarios sociales modernos*<sup>7</sup> trabajé sobre la transición hacia la modernidad occidental, pero luego me interesó algo diferente, debido, en parte, a mis conversaciones con colegas de la India. Lo que discuto en esos trabajos aplica al caso occidental, pero gran parte de eso nunca ocurrió en la India. Por otro lado, los indios tienen algo parecido al Estado moderno, algo parecido a la democracia moderna. Las personas empiezan a entender cuáles son los elementos del imaginario social de la India que les permite tener una democracia estable, en contraste con Pakistán que, a pesar de que era parte del mismo imperio, tomó un rumbo completamente diverso. Esto es solo para explicar por qué los posibles significados detrás de toda la idea del imaginario social son tan distintos cuando se trabaja en contextos diferentes.

—*Tratando de tener una imagen más clara de cuál debería ser la relación apropiada entre el historiador y el pasado, nos gustaría preguntarle qué piensa del filósofo e historiador británico R.G. Collingwood, quien también considera a la historia como una actividad en vez de un objeto, señalando que el historiador debe reconstruir la historia. Citamos a Collingwood: «El pasado como tal no se puede entender, ni en el pensamiento histórico ni en la memoria, a través de un sentido en el cual el conocimiento pueda garantizar su real existencia [...] el trabajo de interpretar [las fuentes] procede según los principios que [el historiador] crea de la nada para sí mismo; no los encuentra ya preparados, tiene que decidir sobre ellos en un acto parecido a una legislación».*<sup>8</sup> ¿Qué tan cercano se siente a esta postura?

—Puedo ver lo que él trata de señalar. Cuando tenemos que enfrentar el espacio de tiempo entre el conocedor, digamos una persona del siglo XXI, y el siglo XVIII, ahí debe ingresar un elemento hermenéutico. Se puede estar hablando, por ejemplo,



sobre religión y poco a poco darse cuenta —a veces leyendo un texto o una novela— de que el lugar donde uno ubicaría la religión es muy diferente en esa sociedad; y eso implica la creación de un nuevo esquema. Esa es la verdad tras el planteamiento de Collingwood. El otro lado de la moneda es lo siguiente: se puede argumentar que desarrollar un esquema brinda una mejor perspectiva, ciertas cosas que antes eran muy confusas ahora tienen sentido para uno; entonces algo de la retórica que él está utilizando hace que esto parezca completamente inventado. Sin embargo, está diciendo algo muy importante y podemos expandirlo a través de lo que Kuhn señala sobre los paradigmas.<sup>9</sup> Los paradigmas se inventan: de repente una idea se te viene a la mente, algunas veces solucionan ciertos enigmas que no podías resolver, y ahí tienes entonces una nueva forma de resolver estas anomalías que enriquecen tu conocimiento. Así que existen estos dos lados.

—*La llamada Escuela de Cambridge es muy prominente en el campo de la historia de las ideas. Usted es tanto un antiguo interlocutor de varias figuras importantes de esta escuela como una citada fuente inspiración. Así ocurre con Quentin Skinner y John Dunn. El enfoque de Cambridge está usualmente asociado a cómo encontrarles sentido a los textos históricos, enfatizando su rol como actores políticos o intervenciones en ciertos contextos y discursos — como se sabe, «el lápiz es más poderoso que la espada»— en vez de examinar las ‘ideas atemporales’ o simplemente los usos contemporáneos de los conceptos. Entonces, este acercamiento, siguiendo a Nietzsche,<sup>10</sup> rastrea las luchas en pos de una redefinición retórica en términos evaluativos. ¿En qué lugar se posicionaría usted frente a este acercamiento? ¿Ve más similitudes o diferencias?*

—Hay muchas similitudes. Estoy completamente de acuerdo con que es muy importante retomar lo que realmente estaba en juego, y he sido menos crítico con John Dunn —su libro *Liberrando al pueblo*<sup>11</sup> es excelente— de lo que he sido con Quentin Skinner. Me parece que a veces Quentin asume que las personas adquieren intereses de la misma manera en que reconocemos a nuestros contemporáneos adquiriendo sus propios intereses; a él le cuesta ejecutar ese cambio de perspectiva al que nos invita Collingwood, en el cual uno ve que todo funciona en su conjunto de manera muy diferente. En otras palabras, lo que falta en Skinner es la perspectiva etnográfica: entender a las personas en di-

ferentes contextos culturales. Al apelar a los intereses, lo que se está haciendo es proyectar la situación moderna a otras personas, lo que nos puede hacer sentido a nosotros, pero no necesariamente a quienes viven en un contexto cultural diferente. Esta sensibilidad etnográfica, que se aplica tanto al pasado como a sociedades distintas a la nuestra, es esencial para realizar este tipo de investigaciones.

—*Usualmente se desatiende o ignora qué tan fundamental es presentar la historia de una cierta manera. Por ejemplo, está el estilo de narración antes mencionado, el contar una historia, lo cual está muy presente en sus trabajos. Al reconocer esto, uno podría decir que la historia no está solamente preocupada con supuestos 'hechos' ordenados de una manera aparentemente neutral, y que está menos interesada en maximizar su precisión —una mirada radicalizada por el 'giro lingüístico' y en particular por Hayden White,<sup>12</sup> quien advirtió que todo es literatura— que en entregar una interpretación convincente. ¿Diría usted que su enfoque se podría entender correctamente de esa manera?*

—Sí, Hayden White ha hecho una intervención muy importante al permitirnos ver grandes analogías entre las distintas formas de 'modelación narrativa' [*emplotment*], y eso no me sorprende ya que siempre hago énfasis en la importancia de las formas narrativas. Hay una suerte de analogía entre escribir historia y escribir novelas. Sin embargo, esto no significa que estamos haciendo algo distinto a tratar de adjudicar una verdad. Como decía anteriormente sobre los paradigmas: un paradigma es superior a otro porque varias cosas se revelan cuando se entienden los eventos en la estructura de este paradigma, se puede ver una dependencia causal que no se había visto antes, y al verla uno puede seguir su rastro y acercarse a la verdad. Y para esto, no hay ningún detalle irrelevante. Si se reconstruye la Revolución Francesa de la forma en que lo hace François Furet<sup>13</sup> en contraste a como lo hicieron Albert Soboul<sup>14</sup> y los marxistas, muchas cosas que antes habías ignorado empiezan a tener sentido; y cuanto más detallada la descripción, mejor, porque lo que se está haciendo es tratar de aprehender la cosa '*wie es eigentlich gewesen ist*'.

—*Dada la poderosa influencia que tienen las narrativas en definir nuestra identidad, ¿son las narrativas en sí mismas 'imagina-*

*rios sociales'?*

—Sí, la narratividad es un elemento muy importante en cualquier 'imaginario social'. Esto es muy interesante de ver en los debates políticos. Hoy todo el mundo —distintos partidos, personas con distintas perspectivas— está invocando una historia distinta. Los imaginarios sociales se refieren a nuestra sociedad política, y el elemento narrativo es una parte extremadamente importante de su propia comprensión. Tome como ejemplo a los norteamericanos. Obama recurre a esta frase de la primera línea de la Constitución de Estados Unidos: «Nosotros, el pueblo de Estados Unidos, a fin de formar una unión más perfecta...» y la usa como una narrativa eficaz: «Por casi doscientos años hemos estado en este asunto para hacer una unión más perfecta y hemos dado ciertos pasos: nos deshicimos de la esclavitud y ahora vamos a tener un mejor sistema de salud»; y, por el otro lado, el Tea Party dice: «No, en el pasado los estadounidenses nos parábamos sobre nuestros propios pies, pero desde Roosevelt, los demócratas y el Estado de bienestar, ha habido un constante retroceso, y ahora tenemos que regresar al momento original en que tuvimos una firme independencia». Aquí tenemos una lectura completamente distinta. Este ejemplo muestra qué tan esenciales son las narrativas, ya que ambas apelan a la legitimidad que, para los estadounidenses, rodea a la fundación de la República.

*—¿Entonces la crítica social debería estar principalmente dirigida a las narrativas que nos contamos en vez de a las instituciones en la cuales vivimos actualmente?*

—Tenemos que hacer ambas cosas, porque tú apoyas o socavas una institución a partir de tus propias narrativas. La narrativa del Tea Party está socavando todo el desarrollo del frágil Estado de bienestar estadounidense —mucho menos impositivo que en cualquier otro lugar del mundo occidental—, mientras que el relato de Obama está diciendo «sí, es débil, pero necesita ser completado». Si se extrae lo narrativo de esto, todo se reduciría a dos economistas discutiendo si esta política funciona mejor que la otra.

*—La versión más poderosa de una crítica histórica es el procedimiento de la 'genealogía', el cual podría ser —como usted señala—<sup>15</sup> sumamente destructivo y subversivo, como en Nietzsche y Foucault, al mostrar una emergencia arbitraria, contingente o vio-*

*lenta. Pero, potencialmente, esta genealogía podría ser realizada con propósitos afirmativos o incluso como una mezcla de ambos —un punto clave en su postura normativa hacia el desarrollo histórico parece radicar en destacar su naturaleza ambivalente, lo cual en sí mismo puede ser una crítica— pero que de todos modos se dirige hacia los efectos producidos sobre la legitimidad de una institución, un valor o una práctica. ¿Cómo vería usted la importancia de estos efectos en general y en su trabajo en particular? ¿Diría usted que su trabajo también tiene, en algún sentido, una cualidad genealógica?*

—Estoy de acuerdo. Puede ser una forma de crítica muy poderosa y también puede tener un lado afirmativo. No pienso en la ‘genealogía’ como algo que necesariamente está siempre desmintiendo algo, a pesar de que usualmente tiene elementos desacreditadores. Entonces, la pregunta que podríamos hacer es «¿siempre vale la pena?», y creo que sí, siempre, porque, en primer lugar —pensando desde Aristóteles— los seres humanos desean saber, pero también porque hay un objetivo moral aquí, además del mero conocimiento, el cual es poder ser capaz de vivir con la verdad. Si tenemos problemas para vivir con la verdad es porque probablemente estamos apegados a ciertas cosas a las cuales no deberíamos estar apegados. ¿Hace un bien moral a las personas poder aceptar esto? Sí, porque de lo contrario estarían viviendo en un paraíso de su excepcional bondad, lo cual no es moralmente saludable. Aceptar que hay cosas terribles que se cometieron en el pasado motiva a la reconciliación; para las personas, hay algo muy positivo y moral en poder vivir sin estos sueños de bondad irreal y enfrentar toda la verdad de la historia y aun así no colapsar moralmente ante esto, lo cual implica que hay valores que correctamente defiendes, pero que queda mucho por hacer —que no eres perfecto—.

*—¿Diría usted que su disputa con la «historia de sustracción» (subtraction story)<sup>16</sup> tiene elementos genealógicos? De hecho, usted no declara simplemente que la postura convencional sobre la secularidad hoy en día está equivocada, sino que lo muestra de una manera histórica.*

—Sí, porque creo que el problema de las historias de sustracción es que no entienden en lo absoluto cómo funciona la historia, la que involucra la aparición de nuevas comprensiones sobre la agencia humana, lo que equivale a que a través del tiem-

po el ser humano se convierte en una persona diferente de la que fue en un momento dado. La historia de sustracción asume que en tiempos pasados éramos iguales a lo que somos hoy, exceptuando que ellos tenían un par de creencias adicionales que nosotros descartamos. Pero eso no es así. Nosotros somos sujetos muy diferentes, basados en la responsabilidad individual y la libertad. De cierta manera, tuvimos que reconstruirnos a nosotros mismos para convertirnos en quienes somos.

—*¿Qué tan radical puede y debería ser el pensamiento social y político en su historicismo, si es que se puede decir algo en general? Esta pregunta reverbera en la interpretación de sus trabajos, que son, por un lado, vistos como una clase de substancialismo invariante —destacando factores antropológicos—, y por el otro lado como una forma de relativismo cultural —enfaticando el rol contingente de la modernidad ‘occidental’—.*

—La dificultad de todo este asunto es reconciliar esas dos partes. Hay variaciones culturales evidentes con ciertas constantes. Evidentemente, la tarea es cómo definir las; eso está en la raíz del problema. Mi intuición es que quizás nunca lo entenderemos completamente, pero no llegaremos a ningún lado con solo decir: «Todo es completamente variable». El camino opuesto, apoyarse, por ejemplo, en cosas como ‘genes egoístas’, tampoco nos ayuda, porque esa no es la manera en que los seres humanos realmente se motivan. Lo que necesitamos es conocer cómo son posibles las variaciones culturales que difieren de sociedad en sociedad. Necesitamos explicaciones históricas de cómo eso ocurre.

—*¿Son necesarios los estándares de crítica para adoptar una postura crítica hacia las condiciones contemporáneas? Por motivos de precisión científica, uno podría tentarse a exclamar «¡sí, por supuesto!», pero en debates sobre distintas formas de crítica<sup>17</sup> emerge una imagen más matizada. Centrándonos en posibles opciones similares a su enfoque, encontramos la ‘genealogía’ antes mencionada, que trabaja meramente a través de la descripción, la ‘crítica interpretativa’ (Walzer), que se basa en significados y valores ya existentes en una comunidad política específica; y la ‘crítica reconstructiva’ (Habermas, Honneth), basada en un nivel más profundo, a partir de constantes humanas formales como la racionalidad o el reconocimiento, lo cual tiende hacia estándares definitivos.*

*vos sin la necesidad de tener una 'visión desde ningún lugar' (Nagel).*

—La crítica efectiva tiene que identificar qué se puede construir en el presente y qué necesita ser superado. Tan solo decir «el problema es que los humanos son muy egoístas», ¡qué iluminador! ¿A dónde nos lleva eso? Ciertas miradas de los seres humanos, que simplemente proponen que se debe obedecer a la razón, son casi tan irrelevantes como decir: las personas son egoístas. Por el contrario, alguien como Michael Walzer, específicamente, es un ejemplo positivo —sin decir que estoy de acuerdo con todos los detalles—. Él hace preguntas importantes, por ejemplo, cómo se constituye una sociedad, qué moviliza a las personas y cómo canalizar eso para superar ciertos problemas identificados. Uno tiene que tomar en consideración que él está hablando desde un lugar específico, como ocurre con cada crítico, inevitablemente, a partir de ciertos compromisos, en este caso desde el punto de vista de un socialdemócrata. Así, él señala varias obviedades desde ese punto de vista, como, básicamente, la justicia social. Su contribución esencial se basa en sugerir cómo construir algo a partir de la potencia de las motivaciones que ya están presentes, las cuales se pueden desplegar al realizar tal o cual cambio. De esta manera, una crítica realmente efectiva tiene que identificar qué está empíricamente dado, qué es válido, qué es valorable, y también qué necesita ser cambiado. Es realmente el cómo dirigirte desde un lugar a otro.

*—En relación a eso, ¿cuál es su postura frente a la Escuela de Frankfurt en general y las distintas etapas de su desarrollo en particular? Parece haber una pelea en potencia al nivel de la teoría política con las tendencias más recientes que tienen una orientación completamente liberal, pensando en lo que usted llama una 'doctrina de principio único'. Pero especialmente en Honneth —quizás por su enfoque más hegeliano— uno puede identificar fácilmente muchas conexiones y temas en común con usted.*

—La vieja Escuela de Frankfurt de Adorno y Horkheimer ha realizado una meticulosa labor sobre cómo entender lo racional y cuáles son sus límites. Honneth ha analizado profundamente los mismos temas que yo trabajo —como el reconocimiento, el cual fue desarrollado más o menos al mismo tiempo—. Lo que sí encuentro inverosímil es la idea de tener solo un principio moral, como señalan las teorías de sustracción e incluso corrientes

más actuales en teoría crítica. Eso ocurre porque la vida ética o 'Sittlichkeit' es algo muy distinto a lo que se imaginan las personas que tienen una mirada kantiana o utilitaria. Ambas son similares en relación a que ofrecen ya sea un principio único o un conjunto de principios; usualmente maximizando la utilidad o alguna versión de ella. Hay versiones muy sofisticadas del argumento kantiano, como lo que hace Tim Scanlon.<sup>18</sup> Pero incluso en este caso, todo debe ser supuestamente justificado en términos de derechos y deberes. ¿Por qué pienso que esto no tiene sentido? Bueno, porque esa no es la manera en que la moral realmente se desarrolla en la vida humana.

Lo que debemos tomar en consideración es el complejo desarrollo de todo el rango de virtudes y sentidos de 'lo bueno' y cómo estos son invocados y ejercidos en la práctica. Para hacer esto un poco menos confuso y complejo, se puede hacer una separación en dos dimensiones: una trabaja precisamente con lo que nos debemos el uno al otro, pero también hay otro variado rango de cosas cuando hablamos sobre las mejores maneras de ser humano: ser valiente, generoso, amable, comprensivo, sensible ante el otro. Los varios intentos de 'doctrina de principio único' solo consideran el primer rango. El tipo de cosas que aparece cuando me pregunto: «¿cómo debería vivir mi vida?» no se agota simplemente con 'lo justo'. Los defensores de esta primera postura, como Habermas, excluyen estos elementos de su doctrina señalando que la cuestión del 'buen vivir' es externa, que debería quedar fuera. Ellos hacen una clara distinción entre la ética y la moral. Estrictamente, no se pueden separar, y uno no puede simplemente sustraer una de ellas y decir: eso es suficiente. Como lo he argumentado en *Explicación y razón práctica*,<sup>19</sup> en realidad nosotros operamos con una racionalidad totalmente diferente. Se trata de una actividad de superación: darse cuenta de que, por el conocimiento egocéntrico de uno mismo, no alcanzaba a comprender qué significaba realmente la amistad; pero ahora, mediante una transición narrativa, veo de mejor manera qué implica este código de la amistad, o qué es realmente la valentía, la generosidad. Sobre esto, Iris Murdoch es muy convincente.<sup>20</sup> Esa es una forma en la que podemos corregirnos a nosotros mismos y tener una comprensión más válida de estos bienes.

—¿Se han reducido sus diferencias con Habermas?

—La diferencia ahora es menor. Ya en una etapa temprana él empezó a descascarar el concepto de 'buen vivir', lo que no se puede hacer. La diferencia se hizo mayor cuando dijo «todo es moralidad», y hay algo de eso que aún queda. Creo que no acortaremos más la distancia que existe entre ambos. Él está muy comprometido con esa clase de racionalidad. Yo respeto la experiencia humana que subyace a eso: la forma en que creció, teniendo dieciséis años cuando terminó la guerra, luchando con fuerza para terminar con el Nacionalsocialismo en la Alemania de la posguerra, apelando a la nación para transformarla hacia algo mejor. Bajo estas circunstancias, él pensó que debemos tener una base muy firme para nuestro razonamiento moral. Hipotéticamente, bajo diferentes condiciones, pude haberme convencido de su punto de vista, pero creo que simplemente no funciona.

—*Hablemos ahora del cambio social. En relación con el relato de la modernidad que se ofrece en Fuentes del yo, usted escribe: «Por el momento, confieso carecer de una historia diacrónica-causal que sea clara y plausible».*<sup>21</sup> *Quince años después en Imaginarios sociales modernos usted trató de escribir explícitamente una historia del cambio histórico, reconociendo múltiples factores que operan tras la emergencia de la modernidad. ¿Podría decirnos algunas palabras sobre el problema de la causalidad tal como lo entiende hoy en día?*

—Todavía creo que no es posible tener una sola respuesta para el problema de la causalidad. Lo único que nos queda es tratar de perseguir los cambios particulares. Cuanto más rastremos distintos cambios, entenderemos con mayor claridad el panorama general. Un factor importante para que ocurran cambios, como lo hemos visto en la historia moderna, es la inculcación de ciertas disciplinas: autodisciplinas del yo como el control del comportamiento propio, de las disciplinas sociales como controlarnos a nosotros mismos, del orden militar como los desfiles y formaciones de batalla, o tan solo destrezas organizacionales en relación con nuestro sistema financiero para poder juntar más dinero y producir un mayor poder. Se ve que esto ocurre con Rusia bajo el poder de Pedro I después de ser derrotada por los suecos: emerge una gran motivación por encontrar el secreto de la superioridad de estos. Hay un tipo de impulso exógeno muy poderoso para producir cambios, lo cual no pudo tener nin-



guna relación con la 'Vorstellung' (representación) de una sociedad dada, pero que virtualmente se hace irresistible, con ciertas elites obviamente jugando un rol importante en la consecución de este impulso. En otros casos, ocurre algo completamente distinto, aunque siempre entramado de múltiples formas. Tomemos el famoso libro de Max Weber, *La ética protestante*: aún hay mucha verdad ahí.<sup>22</sup> Los críticos usualmente caen muy por debajo del nivel de sofisticación de Weber. Él no dijo: no importó nada más. Él dijo: por supuesto que hay sistema de contabilidad de partida doble, lo cual es una condición muy importante para el trasfondo del giro hacia otro tipo de capitalismo; pero él incorpora las aspiraciones religiosas de tipo patrióticas. Él estaba muy atento a lo extraordinario que podía ser lo multifacético en la historia causal, pero lo que es realmente fascinante es su idea de la narratividad. Para él, lo interesante es el factor inicial que impulsó las cosas en una nueva dirección; esto es lo que intenta demostrar.

—¿Ayuda pensar en términos más formales? En oposición a las explicaciones unilaterales del 'idealismo' o 'materialismo', ¿podría una solución formalista focalizarse en la incoherencia entre los distintos niveles de autointerpretación —explícito/implícito y social/individual— para explicar la fuerza de un cambio?

—Podría ser, pero sospecho de cualquier formalismo, y el idealismo contra el materialismo es una discusión fracasada. Uno se encuentra más cerca de la verdad al decir que ambos son necesarios —como si solo una fórmula pudiese hacerlo todo—. Si tienes en perspectiva cuál es la base y la superestructura, en el sentido marxista, entonces la organización económica sería la base, pero evidentemente esta base contiene una serie de auto-comprensiones sin la cual no podría ser lo que es: uno se debe entender a uno mismo y a los otros como individuos, se debe entender el contrato como un vínculo sagrado, y otros elementos autointerpretativos, ya que sin estos dicha base no existiría. Uno no puede simplemente explicar la superestructura por la base o viceversa. Las ideas son poderosas porque están entretejidas en las prácticas. Sin embargo, es correcto señalar que, en ciertos casos, esta noción de incoherencia que usted sugiere es completamente verídica. Me explico: quizás nuestras democracias están en descomposición porque emergieron ciertos tipos de individualismo que eran adversos al sentido de responsabili-

dad individual. Pero, junto a eso, está la idea de una sociedad entre personas iguales, retratada magníficamente por Pierre Rosanvallon.<sup>23</sup> Quizás hay un cierto tipo de individualismo que nos está alejando de la importancia de la equidad. Lo puedes ver en la continua separación entre ricos y pobres: hoy varias subculturas de ricos desarrollan una vida al interior de comunidades enrejadas donde se evita la entrada del otro, y hay secciones de la sociedad en varios guetos que viven con verdaderas carencias. Quizás estamos desarrollando modos de vida, de autoconocimiento, que son completamente incompatibles con nuestra estructura democrática.

—*El nacimiento de la cultura moderna está caracterizado por una transformación radical de la manera en que vemos al ser humano y a la sociedad. En sus trabajos históricos, sin embargo, usted incluso traza líneas de continuidad que remontan al desarrollo de las 'religiones axiales' (último milenio a. C.) donde se llevó a cabo un lento proceso de 'desarraigo' de los individuos. Esto preparó el terreno para el individualismo moderno, la mirada 'desvinculada' del mundo, una precondition necesaria para el auge de las instituciones modernas. Las líneas de continuidad no nos ayudan completamente a entender la súbita ruptura con el pasado, por ejemplo, por qué solo en la cristiandad latina hay una insatisfacción generalizada con lo que usted llama 'complementariedad jerárquica' (una característica común en todas las civilizaciones antiguas, que refiere a distintas funciones de grupos sociales desiguales), lo cual lleva a la 'Reforma' (un concepto clave en La Era Secular al referirse a la aspiración por remodelar toda la sociedad). ¿Cómo podemos entender esta relación entre continuidad y discontinuidad?*

—Ojalá supiera. Hay un tema muy importante por el cual la gente me pregunta: yo asumo en *La era secular* un vector de larga duración hacia la 'Reforma' que se siguió desarrollando. Eso se puede entender a través de algunas nociones básicas de empoderamiento, a través de ciertos tipos de formas disciplinarias en las sociedades que otros quieren imitar o intensificar. Sin embargo, la respuesta a su pregunta en general podría ser dada solo por medio de una microhistoria, porque cuando uno trata, por ejemplo, de mirar hacia el siglo XI desde el siglo XXI, los cambios son muy masivos y por supuesto no pasaron de la noche a la mañana. Al tratar de comprender algunos elementos,

entiendes la postura de la Iglesia hacia el Estado, o la controversia de la investidura, el intento de centralizar el poder en el pontificado, etc. Entonces obtienes una serie de pequeños pasos, y si los sigues cautelosamente, se podría encontrar el surgimiento de un momento extraordinario y podríamos tener una idea de cómo esto empieza a cambiar. Así, probablemente, resolvería el problema de la discontinuidad. La pregunta que queda sería: ¿por qué continúa este vector? Para entender el por qué se necesita saber qué es lo que empieza a suceder. Digamos que, catastróficamente, en el 2030, nuestras democracias desaparecieran. ¿Qué ocurrió? Los micromovimientos de los años setenta y ochenta, donde encuentras una muy desafortunada 'Ética de la Autenticidad' en el contexto del consumismo capitalista, llevó a una nueva clase de individualismo, lo cual se manifestó en Reagan y Thatcher. Parecía un cambio muy poco importante en su momento, pero pudo haber tenido consecuencias catastróficas que quizás solo serán entendidas cuando se miren en retrospectiva desde el año 2050. Sin embargo, es arriesgado combinar el panorama general con varias microhistorias: los historiadores siempre dicen que tal o cual pequeño detalle de mi historia no se sostiene. Reconozco que nunca tendré el tiempo de hacer esto, pero también reconozco que la historia que estoy contando es falible.

—*Los movimientos sociales parecen ser una característica clave en las sociedades modernas. En relación con la teoría del eminente etnólogo Victor Turner, usted se dirige a los fenómenos de la protesta en los siguientes términos: «Uno de los lugares a los que la antiestructura [como en los tiempos premodernos, el carnaval y otros ritos medievales que fisuraron los códigos sociales existentes de roles y comportamiento] ha migrado es al ámbito privado y a las esferas públicas que se sostienen a partir de éste. Pero eso no es todo. El llamado de la antiestructura sigue siendo fuerte en nuestro mundo altamente independiente, tecnológico, burocratizado. En cierto sentido, es más poderoso que nunca. Una corriente de protestas contra el control central, la regimentación, la tiranía de la razón instrumental, las fuerzas de la conformidad, el saqueo a la naturaleza o la eutanasia de la imaginación han acompañado al desarrollo de esta sociedad durante los dos últimos siglos. Alcanzaron su clímax recientemente, en los años sesenta y setenta, y podemos asegurar que este no será el último».*<sup>24</sup> Por una parte, los mo-

*vimientos sociales están integrados a una cultura moderna de participación voluntaria en la esfera pública; por otra, su 'emergencia' necesita una explicación adicional —como las crisis, oportunidades políticas, recursos, etc.—. ¿Qué sentido tiene la aparición de los movimientos sociales?*

—Hablando sobre la 'antiestructura', actualmente también tenemos festividades como los conciertos en masa que guardan cierta analogía con convenciones más antiguas. Algunas de ellas no tienen objetivos en particular, pero los movimientos sociales sí lo tienen. Tomemos por ejemplo el movimiento Occupy Wall Street: ellos están en el límite, tienen elementos festivos, pero también tienen claro contra qué protestan. De cierta manera, no hay problema en explicar por qué esto ocurre, ya que siempre hay numerosos motivos: ocurren cosas terribles en nuestra sociedad y nos vamos a enfrentar a consecuencias aún más estremecedoras en el futuro. La mitad de las personas que habitan el mundo podrían próximamente quedar bajo el agua, o los ríos en Asia se podrían secar, o la capa de hielo del Himalaya derretir, además del hecho de que existan estas excesivas diferencias entre ricos y pobres, razón por la cual protesta Occupy Wall Street y otros movimientos locales por todo el mundo. Es tan espantosamente obvio que se necesita hacer algo al respecto. Sería muy sorprendente que nadie lo hiciera.

—*Sin embargo, para los científicos sociales, a veces es desconcertante el por qué no hay protestas a pesar de que ocurran todos estos problemas terribles, incluso en países que tienen una cultura de participación. ¿Por qué ocurre que estos movimientos emergen en cierto momento? En la cita antes mencionada, usted señaló que en los años sesenta y setenta fuimos testigos de una fuerte ola de protestas. Mirando a una buena parte de las últimas décadas, parecería que había más tranquilidad, pero ahora tenemos esta nueva ola internacional de protestas.*

—Estaba dando una explicación sencilla: ocurren injusticias terribles; claramente las personas van a protestar. Por qué protestan justo aquí, justo ahora, es muy difícil —si no imposible— de precisar. A veces ocurren eventos extraordinarios que obviamente causan un impacto y gatillan protestas, lo cual permite ver con mayor claridad cuáles son sus propósitos. Eso también se vincula a su fecha de aparición, como la relación entre el movimiento Occupy con el colapso de la economía en 2008. Aun

así, no se puede explicar el momento propiamente tal —por ejemplo, por qué los movimientos por el desarme nuclear comenzaron en los años cincuenta y no en los cuarenta—. Al tratar de mirar hacia el futuro, con mucha precaución, me aventuro a decir que van a ocurrir eventos aún más extraordinarios en el campo del calentamiento global, lo cual va a desencadenar movimientos mucho más poderosos.

*—En términos de teoría social y política, ¿podría haber una característica que defina a nuestros dilemas contemporáneos, como las crisis y las disfuncionalidades del capitalismo o la 'posdemocracia' que usted señala en sus trabajos Crisis de legitimidad<sup>25</sup> y El malestar de la Modernidad?<sup>26</sup> ¿No será que disminuye la voluntad de participar en vez de las oportunidades para hacerlo o es este el efecto que produce la participación?*

—Hay algo de cierto en la tesis de la posdemocracia, la cual, quizás, está relacionada con los problemas del capitalismo. Cada cohorte de edad, en general, vota menos que el anterior. Lo hemos observado durante un tiempo suficiente como para saber que esto no es un ciclo de vida, parece ser un patrón que las personas mantienen durante toda la vida. Es preocupante y ocurre, en parte, porque las personas sienten que votar no genera ninguna diferencia, que no son capaces de producir un impacto. Es por eso que el movimiento de Obama del 2008 fue muy significativo con su eslogan «Sí, podemos». La idea era: puedes sentirte impotente individualmente, pero nosotros, juntos, podemos generar un cambio. Francamente, tenía muchas esperanzas cuando Obama fue electo, pero sentí mucha decepción después. Muchas personas no participaron en la votación a la mitad de su mandato, siendo electa una Cámara de Representantes muy hostil con Obama, lo que llevó a un punto muerto. Las personas quizás sintieron algo mágico: elijamos a Obama, algo tendrá que cambiar. Pudo haber sido un gobierno magnífico, pero las personas no entendieron realmente lo que estaban haciendo. Un cambio genuino es solo posible si te mantienes ahí. Sin embargo, el movimiento original fue muy poderoso y demuestra que hay muchas personas que no están simplemente desinteresadas. Pero, hablando de la posdemocracia, no entendemos completamente la razón de este debilitamiento. Quizás sea reversible, pero hasta qué punto, no lo sabemos por el momento. Ciertamente, estos cambios son característicos y deslegitiman las instituciones de-

mocráticas. El hecho de que el parlamento o el gobierno tome una decisión dejará de tener el peso de un argumento legítimo.

—*Un importante debate en la filosofía política contemporánea es sobre el concepto de 'lo político',<sup>27</sup> el cual trata de capturar el rol constitutivo del antagonismo en la vida social, enfocándose en momentos altamente políticos de la fundación y sustitución de los órdenes normativos. El concepto en sí mismo propone desafiar al pensamiento liberal, concretamente las perspectivas racionalistas, universalistas e individualistas. Utilizado principalmente por los adherentes de la democracia radical, el concepto de 'lo político' puede ser dividido en dos tradiciones principales, identificadas con Carl Schmitt y Hannah Arendt. Incluso, puede ser encontrado en el campo histórico de los cambios conceptuales como en Pierre Rosanvallon, a quien usted aprecia bastante, y también en Cornelius Castoriadis, quien tuvo alguna influencia en su concepto 'imaginarios sociales' que discutimos anteriormente. ¿Se situaría usted dentro de una de estas tradiciones o no podemos tener una sin la otra? ¿Es necesario ir más allá de esta distinción?*

—Quizás una democracia idealmente saludable es una que está atravesada por un gran conflicto o división de clases. Eso no es necesariamente Schmitt, tampoco exactamente Arendt. Quizás, comprensiblemente, me genera más simpatía Arendt que Schmitt. Sin embargo, la realidad yace entre ellos dos. Puede ser que la democracia requiera de una cierta lucha de clases, como lo vislumbró Maquiavelo, pero dentro de ciertos límites. Hay algo en ello que no se satisface completamente ni con Schmitt ni con Arendt. Lo realmente poderoso del trabajo de Arendt se concentra en el momento de la revolución. Ella estaba muy interesada en lo que ocurría en 1956, los consejos revolucionarios que se estaban desarrollando en Hungría y otros lugares, y por supuesto el significado de un evento fundacional. En Schmitt, de manera simple, el sentido fundacional es que tienes una división entre un amigo y un enemigo, que es esencial para toda situación política. De cierta manera, 'lo político' trata sobre las continuas reemergencias de dichos momentos fundacionales. Estoy cada vez más convencido de que lo que he llamado, en otro lugar, 'conflicto tolerable'<sup>28</sup> —este modo de conflicto que no impedirá que podamos tomar decisiones colectivas— es quizás la condición más sana de la democracia. Sin embargo, siempre es necesario ir más allá de lo habitual en la reflexión teórica, como lo

hacen los debates sobre 'lo político' antes mencionados. Es por eso que encuentro constantemente interesante el trabajo de Rosanvallon; él siempre utiliza diferentes aspectos. En *La contrademocracia*,<sup>29</sup> él muestra un aspecto muy importante de la democracia que consiste en detener las cosas antes de que sucedan. ¿Cómo se combina eso con una democracia que debe resolver los grandes problemas? *El mundo real de la democracia*<sup>30</sup> es siempre fascinante, ya que tiene una gran variedad de facetas y dimensiones.

—*Para concluir: a la digna edad de 82 años, mirando retrospectivamente su propia historia y su impresionante corpus de trabajo, ¿se sigue considerando un 'monomaniaco'?*<sup>31</sup>

—Sí, sigo trabajando en los mismos asuntos, pero creo se necesita hacer mucho más. Me encantaría hacerlo si viviera hasta los 150, hay mucho trabajo que fácilmente ocuparía todo ese período, si llegara a hacerlo yo mismo. Siento que recién estoy empezando a abordar las verdaderas preguntas. Todas mis preocupaciones se dirigen a entender qué es la vida humana. ¿A qué se enfrenta este trabajo? Tiene un grupo conocido de adversarios, personas que tienen una forma reductiva, mecánica —eso va siempre junto—, atomística de ver la vida humana. Hay toda una antropología filosófica alternativa que estoy tratando de elaborar, eso es lo monomaniaco. Puede que no parezca monomaniaco simplemente porque su elaboración necesita de ángulos distintos, la sociología, la filosofía, la lingüística, la historia, pero eso es una ilusión. Son realmente un conjunto de temas y problemas que están muy unidos. Solo se puede responder a estas preguntas en la línea fronteriza de todas estas disciplinas, y eso es lo que necesita ser llevado a cabo.

1. K. Polanyi, *The Great Transformation*, Nueva York: Rinehart, 1944.

2. F. Nietzsche, *On the Use and Abuse of History for Man*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

3. Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 203 y ss.

4. Ch. Taylor, «Modernity and the Rise of the Public Sphere», *The Tanner Lectures on Human Values*, presentada en la Universidad de Stanford (1992), p. 219.

5. Ch. Taylor, «Two Theories of Modernity», *Hastings Center Report*, 25, 2 (1995), p. 29.

6. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

7. Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham: Duke University Press, 2004.
8. R.G. Collingwood, *The Idea of History. With Lectures 1926-1928*, Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 365 y 368.
9. Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.
10. Q. Skinner, *Visions of Politics 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 175 y ss.
11. J. Dunn, *Setting the People Free: The Story of Democracy*, Londres: Atlantic Books, 2005.
12. H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1975.
13. F. Furet, *La révolution française*, París: Hachette, 1999.
14. A. Soboul, *La révolution française*, París: Gallimard, 1984.
15. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 72. Para un análisis del enfoque genealógico de Taylor; ver Ulf Bohmann, «Charles Taylors Mentalitätsgeschichte als kritische Genealogie», *Ansätze und Methoden zur Erforschung politischer Ideen*, ed. Andreas Busen / Alexander Weiß, Baden-Baden: Nomos, 2013, 185-214.
16. Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 22.
17. M. Iser, *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt: Campus, 2008, 7-83. Para un análisis del modo de crítica en Taylor; ver Hartmut Rosa, «Cultural Relativism and Social Criticism from a Taylorian Perspective», *Constellations* 3, 1 (1996), pp. 39-60.
18. T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
19. Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995, pp. 34-60.
20. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres: Routledge, 1970.
21. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, 203. Para un análisis del cambio social siguiendo a Taylor; ver Darío Montero, «Some Elements of a Cultural Theory of Social Change», *International Journal of Social Science and Humanity* 2, 1 (2012), pp. 52-58.
22. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres: Routledge Classics, 2001.
23. Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, París: Le Seuil, 2011.
24. Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 53.
25. Ch. Taylor, *Philosophical Papers II*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 248-288.
26. Ch. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Concord: Anansi Press, 1991.
27. J-L. Nancy / Ph. Lacoue-Labarthe, *Retreating the Political*, Londres: Routledge, 1997. Chantal Mouffe, *On the Political*, Abingdon: Routledge, 2005.
28. Ch. Taylor, «Cultures of Democracy and Citizen Efficacy», *Public Culture* 19, 1(2007).
29. P. Rosanvallon, *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
30. C.B. MacPherson, *The Real World of Democracy*, Oxford: Clarendon Press, 1966.
31. Ch. Taylor, *Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 1.



## II

# POLÍTICA INSTITUCIONAL Y DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES



# DEMOCRACIA AGONISTA Y DEMOCRACIA RADICAL, HOY

ENTREVISTA CON CHANTAL MOUFFE  
por Mauro Basaure

—*Tal vez lo mejor sea empezar por el principio: hacia fines de los años setenta del siglo pasado, con el contexto y el trabajo previo que culmina en tu importante libro con Ernesto Laclau, Hegemonía y Estrategia Socialista. ¿Te parece si hablamos brevemente sobre este estudio, hoy en día igual o más actual que cuando fue publicado?*<sup>21</sup>

—De acuerdo. Para entender bien cuál era nuestro proyecto sería importante indicar las dos motivaciones fundamentales detrás de él. Se trata de un proyecto de orden teórico —de lectura difícil, con capítulos bien pesados— pero animado por una motivación de orden político. A pesar de ser publicado en 1985, como bien dices, el libro lo comenzamos a escribir a fines de los años setenta. En aquel entonces se hablaba de una crisis de la izquierda. Era una coyuntura clave para el pensamiento de izquierda, tanto en su versión marxista como socialdemócrata. La cuestión era que no se sabía en realidad cómo hacer sentido a los nuevos movimientos sociales. No se sabía cómo entender estos nuevos tipos de lucha y ello porque todos esos movimientos post-68 —como el feminista, el ecologista o los de minorías étnicas— no eran luchas tradicionales de la clase obrera. Existía entonces una tendencia a asimilarlos a la pequeña burguesía y a restarles importancia. Pero, imagina, yo misma estaba en el movimiento feminista en Inglaterra y evidentemente para mí era crucial que se reconociera la importancia de esas luchas y demandas.

—*Me imagino que la pregunta teórica clave refería al porqué de esta limitación del pensamiento de izquierda...*

—Claro. Con Ernesto Laclau llegamos a la conclusión de que

la incapacidad para entender estas luchas provenía de lo que llamamos ‘esencialismo de clase’. La perspectiva esencialista postulaba que las identidades políticas de alguna manera estaban determinadas por las posiciones de los sujetos, por las relaciones de producción; todo lo cual impedía entender la importancia de otros tipos de lucha. Fue entonces esta motivación política, de querer realmente entender estas nuevas luchas y antagonismos, la que nos animaba. Y ello con el ambicioso objetivo de reformular el proyecto socialista de manera que incluyera esas demandas. Fue eso lo que nos llevó a tratar de desarrollar los instrumentos teóricos para poder poner en cuestión la perspectiva esencialista de la que te hablo.

—¿Cuáles fueron las fuentes básicas de tales instrumentos?

—Bueno, nosotros nos alimentamos fundamentalmente de dos corrientes de pensamiento. Por una parte, aquello que los norteamericanos comenzaron a llamar ‘posestructuralismo’, cuyos exponentes más importantes para nosotros eran particularmente Michel Foucault, Jacques Derrida y Jacques Lacan. Por otra parte, el pensamiento de Antonio Gramsci.<sup>2</sup> Con la ayuda de estas corrientes, la parte más teórica, más filosófica, de *Hegemonía y Estrategia Socialista* consistió en desarrollar una perspectiva no-esencialista y en presentar como alternativa a ella una teoría del discurso; todo ello en el marco de una teoría de la hegemonía. La crítica fundamental al esencialismo consiste en decir «no, no existen identidades ya dadas: todo es el resultado de una construcción social». A ello le sumamos el hecho de que dicha construcción se lleva a cabo siempre de manera hegemónica. Creo que es precisamente esto lo que nos distingue de otras perspectivas constructivistas, como por ejemplo del ‘composicionismo’ de Bruno Latour; algo que menciono en mi libro más reciente, *Agonística*.<sup>3</sup> Es, sin duda, evidente nuestro entroncamiento con la tradición constructivista, pero nosotros insistimos sobre el hecho de que todo orden se da siempre a través de formas de hegemonía; es decir, a través de una configuración particular de relaciones de poder.

—El libro transita desde la discusión teórica de conceptos tales como el de ‘hegemonía’ al de una propuesta política concreta. ¿Cómo se articula ese tránsito?

—En *Hegemonía* existen de hecho dos conceptos fundamen-

tales para poder pensar lo político: aparte de la noción de hegemonía, en el libro figura prominentemente el concepto de ‘antagonismo’.<sup>4</sup> Con Lacan y Derrida postulamos la presencia de lo que denominamos ‘negatividad radical’; esto es, aquella división de la sociedad que nunca puede ser realmente superada y en donde los conflictos sociales juegan un rol central. Solo después de clarificar dichos conceptos, en el último capítulo pasamos a presentar nuestro proyecto político que consiste en decir que hay que repensar el proyecto socialista en término de una radicalización de la democracia. La vía que concebimos es el establecimiento de ‘cadenas de equivalencia’, mediante las cuales articular los distintos tipos de luchas —tanto la lucha obrera como también otros tipos de antagonismos—.<sup>5</sup> En años más recientes, se ha presentado esta misma idea de modo equivalente. Me refiero a la discusión que ha sostenido Axel Honneth con Nancy Fraser<sup>6</sup> bajo la disyuntiva: ¿redistribución o reconocimiento? Nosotros ya en *Hegemonía*, aunque utilizando otro vocabulario, afirmábamos la importancia de ambas cosas: no se trata únicamente de una cuestión económica, también hay otras demandas que considerar. Ese es el proyecto socialista que llamamos ‘radicalización de la democracia’.<sup>7</sup>

—*A treinta años de la publicación de este libro, ¿cómo evalúas hoy el proyecto socialista tal como lo imaginaban en aquella época?*

—Es interesante tu pregunta porque al momento de su aparición el libro tuvo, por un lado, una muy buena acogida por parte de personas vinculadas a los nuevos movimientos sociales, pero, por otro, los marxistas tradicionales lo criticaron duramente. Se nos puso el rótulo de ‘posmarxistas’. Una crítica particularmente dura fue la de Norman Geras<sup>8</sup> —que en esa época era marxista, pero que luego se pasó a la derecha, e incluso se volvió sionista—. Frente a estos ataques nosotros contestamos con un artículo publicado en la *New Left Review* titulado «Post-marxism without apologies».<sup>9</sup> Ahí decimos que, evidentemente, nosotros nos consideramos posmarxistas, pero bajo el entendido de que no consideramos que el marxismo sea un dogma que uno tenga que simplemente aplicar. El marxismo es una tradición importante y nosotros nos inscribimos en esa tradición, pero hay que avanzar y reflexionar en función de las coyunturas actuales. Hay que considerar que, en ese entonces, a mitad de los años ochenta, todavía dominaba una especie de marxismo dogmático, el

que hoy en día ya no existe. Lentamente las ideas que defendíamos en ese momento empezaron a ser aceptadas y poco a poco dejaron de aparecer como extrañas. Entonces, sí se puede concluir —aunque pueda sonar pretencioso decirlo de esa manera— que los años posteriores han mostrado que lo que habíamos dicho era cierto. La necesidad de actualizar el marxismo era cierta.

*—Estos últimos treinta años no solo han traído un cambio en el ambiente intelectual, sino que profundas transformaciones políticas en el mundo...*

—Absolutamente. A nivel político debo decir que lo que ha pasado —y eso está ligado a los procesos guiados originalmente por Margaret Thatcher y Ronald Reagan— es que hoy en día estamos en presencia de una hegemonía casi no desafiada del neoliberalismo. Según mi perspectiva, en este momento las condiciones políticas son mucho peores que cuando nosotros escribimos *Hegemonía*. Desgraciadamente, hoy por hoy no se trata tanto de radicalizar la democracia como de defender un piso mínimo. Cuando publicamos ese libro nosotros éramos críticos del modelo socialdemócrata, pues considerábamos que no era suficientemente radical. Pero hoy uno se siente obligado a defender las instituciones socialdemócratas que antaño criticábamos. Nunca nos hubiésemos imaginado que esos logros iban a ser tan radicalmente puestos en cuestión. Si bien se mantiene el proyecto de radicalizar la democracia, hoy es más urgente defender las instituciones socialdemócratas, los servicios públicos, criticar la privatización, etc. La coyuntura actual es mucho menos favorable. Ha habido un retroceso.

*—Quisiera ahora que hablemos de tu trabajo posterior. Me refiero a aquel desarrollo de tu pensamiento que ya no refiere directamente al proyecto socialista como radicalización de la democracia, sino más bien a la cuestión de la democracia en sí misma. Me refiero a tu trabajo en el área de la filosofía política, relativo a un modelo de democracia que llamas 'antagonista'. ¿Podrías referirte a este segundo momento?*

—Sí te parece puedo tratar de explicar cómo evolucionó mi pensamiento en esa dirección. Hay que volver al momento en que era directora de programa del Colegio Internacional de Filosofía en París y me encontraba muy inserta en el medio intelectual.

tual francés. Era muy amiga de Claude Lefort y estaba ligada a la gente alrededor de él. En ese momento pasaron dos cosas. La primera puede ser referida a lo siguiente. Como ya dije, en *Hegemonía* hay una crítica a la socialdemocracia, pero también al marxismo teórico en tanto pretendíamos mostrar hasta qué punto el marxismo —por su economicismo, su esencialismo, por su idea de una determinación en última instancia por la economía— era incapaz de pensar verdaderamente la especificidad de lo político. No hay una teoría de lo político en el marxismo. No digo que sea nuestra responsabilidad, pero es un hecho que esta crítica al marxismo se extendió rápidamente por Francia y se transformó en una cuestión ampliamente aceptada.

Junto a ello sucedió una segunda cuestión. La mayor parte de los intelectuales progresistas franceses abandonaron el marxismo y se volvieron hacia el liberalismo. Esto me pareció increíble porque tampoco existe una teoría de lo político en el liberalismo. El liberalismo no era una respuesta. Fue una reacción a una situación específica francesa y todos pasaron de Marx a John Rawls, pensando que el liberalismo era la solución. Pero para mí era claro que no lo era.

—¿Es en este contexto que comienza una nueva fase en tu reflexión?

—Sí, yo quise mostrar que uno no puede encontrar la solución en el liberalismo. En ese momento empecé a interesarme en la obra de Carl Schmitt. Contrariamente a lo que mucha gente piensa, ni Ernesto ni yo habíamos leído a Schmitt al momento de escribir *Hegemonía*. En realidad, yo descubrí a Schmitt a través de un amigo quien, después de haber leído *Hegemonía*, me preguntó: «¿has leído por casualidad *El concepto de lo político* de Carl Schmitt?». <sup>10</sup> Respondí que no, a lo cual replicó: «Deberías leerlo ¡Te va a interesar mucho porque hay muchos puntos en común con lo que tú planteas!». Fui entonces a buscar el libro, lo leí y me fascinó. Debo confesar que —a pesar de que a mucha gente le pueda parecer un poco sospechoso—, con el tiempo, lejos de disminuir mi interés por Schmitt, he ido descubriendo nuevos aspectos importantes en su obra. Schmitt me sirvió básicamente como fuente para articular mi crítica al liberalismo en el sentido de que, como decía, no existe en él una reflexión de lo político.

En Schmitt hay una observación muy fundamental que, si

bien fue escrita en los años veinte del siglo pasado, es extremadamente pertinente para el liberalismo actual y que dice más o menos así: «El liberalismo, cuando pretende hablar de la política, en realidad recurre a un discurso o de la economía o de la moral, pero es incapaz de pensar propiamente en forma política». Creo que, si uno mira el panorama de la filosofía política actual, las dos corrientes fundamentales que existen cuando se trata de concebir la democracia, son: de una parte el modelo ‘agregativo’,<sup>11</sup> que domina en ciencia política y que implica pensar lo político a partir de la economía. Esto es, como la agregación de los intereses de las personas —como la gente actúa en la política sobre la base de la persecución de sus propios intereses—. De otra parte, como reacción a esa manera tan pobre de pensar la democracia, surge el modelo de ‘democracia deliberativa’,<sup>12</sup> en sus dos versiones (rawlsiana y habermasiana), sirviéndose en este caso de un vocabulario eminentemente moral para entender la política.

—¿Podrías precisar más tu relación con los planteamientos de Schmitt, tal como la ves hoy?

—Debo indicar que tengo una relación muy conflictiva con Schmitt. Como paréntesis sería importante aclarar que he propuesto distinguir entre ‘lo político’ para referirme a la dimensión del antagonismo y ‘la política’, como el conjunto de prácticas que tratan de establecer un cierto orden bajo condiciones atravesadas permanentemente por la conflictividad. Dicho esto, por un lado, estoy de acuerdo con Schmitt cuando identifica lo político con una relación de antagonismo, pero, por otro, no lo estoy cuando, a partir de esto, él niega la posibilidad misma de un orden liberal-democrático, al que yo prefiero llamar ‘democracia liberal pluralista’. Esta preferencia se justifica en que, como sabes, el término ‘liberal’ puede ser entendido bajo la clave del liberalismo económico. Yo acentúo más bien el valioso elemento que el liberalismo aporta a la tradición democrática; a saber, la idea del pluralismo.

Schmitt afirma que ese régimen no es viable. Para él, si uno reconoce el hecho mismo del antagonismo se vuelve entonces imposible pensar una sociedad que legitime la expresión del antagonismo (el elemento pluralista), ya que esto podría eventualmente conducir a guerras civiles. En un cierto sentido Schmitt tiene razón: luchas sociales en términos de amigo y enemigo no



pueden ser en verdad consideradas luchas democráticas. Ahí tienes mi desafío: lo que quería era desarrollar un liberalismo realmente político, el que en opinión de Schmitt era imposible.<sup>13</sup>

—*Se te podría tomar como una 'liberal-schmittiana', lo cual parece una contradicción, un cortocircuito...*

—Sí, pero ese era un poco el desafío. Precisamente desde él es que empecé a desarrollar el modelo 'agonístico'. El diagnóstico era que Schmitt no podía imaginar una relación de antagonismo bajo formas distintas de las de amigo-enemigo. Y ahí estaba el punto que había que superar.

Antagonismo es un conflicto que no tiene una solución racional, como ocurre normalmente con los conflictos de tipo político. Mi contribución consiste entonces en postular que estas relaciones conflictuales pueden ser concebidas también de otra manera, a saber, bajo lo que yo he llamado el 'agonismo' y que corresponde a relaciones ya no entre enemigos, sino que entre 'adversarios'. Los adversarios saben que, si bien no existe la posibilidad de ponerse de acuerdo mediante un proceso deliberativo y procedimental, sí reconocen la legitimidad de sus oponentes. No se trata de erradicar o eliminar al enemigo, sino que de reconocer la posibilidad de lograr un 'consenso conflictual', es decir, la aceptación de un espacio simbólico común entre adversarios.

Para ser parte del círculo de los adversarios y poder participar en la lucha agonista, tiene que haber un acuerdo sobre lo que llamo 'principios ético-políticos de la democracia pluralista': libertad e igualdad para todos. He ahí el elemento consensual elemental. Pero ese sigue siendo un consenso conflictual ya que evidentemente no se trata de definir previamente lo que es 'libertad', 'igualdad' y lo que significa el 'todos'. No hay manera de ponerse de acuerdo sobre esto, no existe una interpretación 'verdadera' —eso es absurdo—, y por lo tanto va a haber siempre, de hecho, una multitud de interpretaciones distintas en pugna.

—*¿Cómo definirías la relación entre agonismo y democracia?*

—La lucha agonista no es solo compatible con la lucha democrática, sino que —y aquí es donde voy más lejos— en realidad es algo que considero fundamental para la democracia. Una democracia pluralista realmente vibrante es aquella democracia donde existe la posibilidad de tener una lucha entre adversarios, cada cual con sus proyectos hegemónicos.

El desarrollo del modelo agonista surge, como ya te dije, a partir de mi crítica del liberalismo. Pero también respondía a otra motivación; a una prolongación del trabajo iniciado en *Hegemonía*. Me empecé a preguntar cómo hay que imaginar o definir la democracia de manera que posibilite la lucha hegemónica. ¿De qué hablamos cuando hablamos de democracia? ¿Cómo hay que concebirla para que sea posible esa lucha hegemónica? Y concluí que ni el modelo agregativo ni el modelo deliberativo permitían pensar la posibilidad de una lucha hegemónica.

—¿Alcanzado este punto, puedes ahondar en tus diferencias con tales modelos?

—Tengo tres críticas fundamentales a ellos. En primer lugar, su racionalismo. Considero que su racionalismo impide reconocer la inerradicabilidad del antagonismo. En segundo lugar, el individualismo que les impide reconocer que en el campo de la política se trata siempre del despliegue de identidades colectivas. Para mí un punto fundamental es que si queremos pensar lo político no se puede sino hacerlo en términos de la determinación de un ‘nosotros’ con respecto a un ‘ellos’. Esto es algo que ninguno de esos modelos reconoce. En tercer lugar, también de gran importancia, es la falencia en reconocer la importancia de lo que llamo ‘pasiones’ en política. Recientemente he estado tratando de especificar el papel de los ‘afectos’ en la política. De hecho, en este momento estamos asistiendo a lo que se ha denominado el ‘giro afectivo’: las palabras, las emociones, todo eso importa y está muy acertadamente de moda.<sup>14</sup>

—¿Por qué hablas de pasiones y no de emociones?

—Porque pienso que el término ‘emociones’ está demasiado ligado a un discurso individualista y yo estoy interesada en un cierto tipo de afectos: los afectos comunes que están en juego en las identificaciones del tipo nosotros-ellos. Si uno reconoce que la lucha política, la democracia, es siempre aquello que acontece entre un ‘nosotros’ y un ‘ellos’, entonces hay que dirigir la atención a cómo se van creando esas formas de identificación. Aquí es donde el psicoanálisis es muy importante para mí reflexión, pues esos afectos son de tipo libidinal. Hay que ver cómo se movilizan esos afectos y todo esto es evidentemente algo que el modelo deliberativo no acepta. Al contrario: para ellos las pasiones deben ser excluidas del campo político.

—Si entiendo bien, la discusión sobre la ‘democracia agonista’ es una discusión sobre el escenario sobre el cual proyectos alternativos de sociedad, como el socialista, pero también el neoliberal, junto a otros, puedan ser posibles, defendibles. La pregunta es ahí qué tipo de marco institucional permite el conflicto dentro de ciertos límites, mostrando al mismo tiempo el valor social del conflicto. ¿Puedes especificar mejor esta particular concepción de la democracia?

—Bueno, quisiera sí partir destacando una crítica que hago hacia alguien como Habermas y que dice relación con su universalismo. Contrariamente a él, yo tengo una visión contextualista de las cosas y, por ende, no creo que, por ejemplo, el modelo occidental de democracia sea el más racional o el más moral. Claro, personalmente me identifico con este modelo occidental y, como te he dicho, lo quiero radicalizar. Pero eso no significa que asuma una perspectiva universalista. Más bien reconozco que el ideal democrático, en su articulación con el liberalismo, se inscribe en una tradición fundamentalmente judeocristiana. Para bien o para mal, América Latina al ser colonizada por los españoles y los portugueses terminó siendo parte de este modelo occidental, a diferencia, por ejemplo, del mundo islámico donde se trata de pensar un modelo completamente distinto. El occidental es un modelo perfectamente adecuado y legítimo para un cierto espacio histórico y geográfico, pero no debería existir ninguna razón para pretender que los chinos, que los países islámicos o que los africanos tengan que adoptar este modelo. En realidad, el modelo occidental no tiene ningún privilegio ontológico, ningún privilegio de racionalidad: simplemente es algo que tiene que ver con nuestra ‘forma de vida’, para utilizar un término de Wittgenstein.<sup>15</sup>

La idea democrática puede inscribirse de manera diferencial en distintas tradiciones, y cuando yo digo que me identifico con el modelo occidental es porque he sido construida como sujeto dentro de esa tradición. Me parece que es una cosa que vale la pena ser defendida, pero, como digo, no sobre la base de conferirle un privilegio especial y promover su universalización.

—A veces hablas de democracia ‘agonista’ y a veces de democracia ‘radical’: ¿en qué consiste esta diferencia?

—La pregunta es importante pues mucha gente, cuando lee mi trabajo, utiliza de manera indiferenciada las expresiones ‘de-

mocracia radical' y 'democracia agonista'. Pero existe, en efecto, una diferencia fundamental. En realidad, corresponden a dos niveles de reflexión completamente distintos. Como lo planteaba arriba, el proyecto de democracia radical dice relación con un proyecto político concreto. La lucha agonista, por su parte, consiste en la idea del enfrentamiento de varios proyectos alternativos; los que van a diferir dependiendo del tipo de interpretación que se dé a lo que yo he llamado los 'principios ético-políticos': uno puede tener de ellos una interpretación neoliberal, o socialdemócrata o una interpretación radical democrática. En lo personal, en tanto ciudadana, me identifico por la defensa de una concepción de la democracia radical.

La reflexión de la democracia agonista es una reflexión de tipo analítica. Por lo demás, no creo que haya ninguna relación directa, interna o sistemática entre la democracia agonista y el modelo radical-democrático. A partir de la concepción de una democracia agonista, donde tiene lugar una lucha y confrontación entre proyectos políticos, no se puede predecir cuál de ellos en concreto va a lograr establecerse como hegemónico. Eso siempre va a depender de las fuerzas políticas. Si bien el enfoque agonista es una condición necesaria para poder pensar ese tipo de lucha, no es sin embargo una condición suficiente para promover una democracia radical. De hecho, conozco a conservadores de derecha que están bastante de acuerdo respecto a la importancia de tener una lucha agonista, pero ellos evidentemente van a proponer otro contenido político.

Déjame decir esto de otro modo. No hace demasiado tiempo, se publicó un libro en Estados Unidos, *La ontología de la izquierda*,<sup>16</sup> que intenta establecer un tipo de ontología política, como si hubiera una ontología específica a la izquierda. Eso es un profundo error. No existe una relación de causa-efecto entre una perspectiva ontológica y una posición política. Ambas dimensiones corresponden a dos niveles muy distintos. En mi trabajo los he llamado modelo agonista de democracia y proyecto político de una democracia radical, respectivamente.

—*Importante esta aclaración. También me ha tocado ver esta confusión en textos sobre tu obra. Déjame volver entonces sobre la cuestión del proyecto político de la democracia radical ¿Cuáles son sus prerrequisitos?*

—Bueno, para radicalizar la democracia evidentemente tie-

nen que existir primero instituciones democráticas. En un libro que he editado y que lleva por título *Las dimensiones de la democracia radical*,<sup>17</sup> insisto sobre el hecho de que nuestro proyecto radical democrático se opone al modelo 'jacobino'. Esto pues, según este modelo un cambio hacia el socialismo entendido como radicalización de la democracia implicaría una revolución que rompa con las instituciones existentes; es decir, que se parte de cero, de la nada. Nuestro proyecto, por el contrario, se plantea como una crítica inmanente al régimen democrático dado. Creo que no hay nada fundamentalmente equivocado con los principios ético-políticos de la democracia pluralista. El problema es que no se ponen en práctica. No se trata pues de cambiar todo, sino que más bien de forzar a nuestra sociedad, a nuestros gobiernos, a poner en práctica los principios que ya están ahí en la sociedad. Para que esto sea posible, evidentemente hay que contar desde antes con instituciones democráticas. Las revoluciones solo pueden resultar necesarias en países bajo dictaduras en donde se requiere, en primer lugar, establecer esas condiciones democráticas mínimas.

—*Estoy muy de acuerdo en este punto relativo a la crítica inmanente. Eso abre de hecho a una serie de conexiones con otras corrientes de pensamiento. Más que la cuestión de orden teórico, sin embargo, me interesa dirigir esta última parte de nuestra conversación a la cuestión de la práctica. En este sentido, ¿cómo concibes en el escenario actual la realización práctica del proyecto hegemónico de la democracia radical?*

—En primer lugar, debo decir que no creo que exista una receta universal. Todo va a depender del contexto. Por ejemplo, a nivel latinoamericano la radicalización de la democracia seguramente no va a tomar la misma forma en Bolivia que en Chile. Pese a esto, se podría decir en forma general —y esto es algo en torno a lo cual estoy empezando a trabajar últimamente— que lo que requiere un proyecto de radicalización de la democracia es poder establecer una sinergia entre movimiento social y política institucional; esto es, partidos, Estado, gobiernos, etc.

Considerando esta perspectiva es que encuentro problemático lo que se ha puesto de manifiesto en movimientos de protesta recientes, como Indignados u Occupy. Es problemático su rechazo total de la democracia representativa, su idea de que no hay que involucrarse con los partidos, con los sindicatos y otras

formas de representación; en una palabra: que no hay que involucrarse con un proceso de transformación del Estado, pues estiman que el Estado en cualquier caso va a desaparecer como consecuencia de procesos tales como el desarrollo del capitalismo cognitivo, del trabajo inmaterial, entre otros. Desconfío profundamente de la confianza que estos movimientos atribuyen a la ‘autoorganización de la multitud’ —para utilizar un término de Hardt y Negri—. <sup>18</sup>

Por otro lado, tampoco me parece posible pensar que uno va a poder radicalizar la democracia únicamente a través de la lucha tradicional parlamentaria de partidos. Hay que encontrar maneras que permitan esta sinergia entre las luchas de los movimientos sociales y la lucha de los partidos.

—¿Hay algún modelo político existente en la actualidad que en tu opinión se acerque a lo que propones?

—El mejor ejemplo actual lo tienes en Grecia con Syriza. <sup>19</sup> Syriza me parece un movimiento muy interesante porque precisamente se trata de un partido que actúa en conjunto con los movimientos sociales. Por otro lado, de acuerdo a lo que sostengo, no puede darse la posibilidad de una democracia agonista si no existen proyectos alternativos y claros. En el contexto actual, el partido que quiera radicalizar la democracia tiene que poner en cuestión al neoliberalismo y disponer de un proyecto hegemónico alternativo; sin esto no hay lucha agonista.

En este sentido, lo interesante de Syriza es que ellos tienen un proyecto claramente antihegemónico y quieren llegar al poder por las elecciones para transformar fundamentalmente las estructuras del Estado; todo ello en colaboración con los movimientos sociales. Otro ejemplo, que está en realidad recién empezando, es Podemos en España. <sup>20</sup> Es muy interesante notar que Podemos surge de un grupo de jóvenes intelectuales que empezó a darse cuenta de las limitaciones del movimiento de los Indignados y de la necesidad de involucrarse con las instituciones. Vieron que era un error aspirar únicamente a una ‘democracia presentista’, a una democracia *in acto*; es decir, sin ningún tipo de institución mediadora. Creo que ahora por lo menos Podemos tiene la estrategia que me parece adecuada cuando uno piensa en cómo radicalizar la democracia.

—¿Vemos también en América Latina expresiones de un pro-

*yecto de radicalización democrática desde el Estado?*

—Lo que me parece interesante en América Latina es que los gobiernos progresistas presentan un claro desafío al neoliberalismo —evidentemente ello de manera distinta en Argentina, en Venezuela, etc.—. Pero, más allá de lo que se diga, todas estas luchas se dan dentro de un esquema democrático liberal pluralista. Estos gobiernos entonces aceptan dichas instituciones básicas y dan una lucha al interior de ellas. En mi libro *La Paradoja Democrática*<sup>21</sup> quise mostrar cómo la articulación entre liberalismo y democracia, que está al centro del modelo occidental, es una articulación de tipo contingente. En este punto siempre hago referencia a un librito que me parece muy interesante de C.B. Macpherson titulado *The Life and Times of Liberal Democracy*.<sup>22</sup>

Sobre este punto, de nuevo, tiendo a estar más de acuerdo con Schmitt que con Habermas, aunque nuevamente me separo críticamente de Schmitt. Considero que no existe una ‘co-originariedad’ entre libertad e igualdad, como postula Habermas. Lo que hay es una articulación contingente entre esos principios, que se dio bajo ciertas condiciones bien específicas. Schmitt incluso habla de la libertad y la igualdad como dos principios irreconciliables. Es cierto que no puedes tener una perfecta libertad y una perfecta igualdad. Schmitt es más enfático aún al hablar de una contradicción insalvable entre libertad e igualdad, entre el liberalismo y democracia. Para él, el liberalismo niega la democracia y la democracia niega el liberalismo.

—¿Y cómo concibes la conciliación de esos principios?

—Mi intuición es que, como digo, entre estas dos tradiciones no hay una co-originariedad, pero tampoco una contradicción como la que identifica Schmitt. Lo que existe es una ‘tensión’; una tensión que de hecho es muy productiva. El pluralismo se da justamente en esa posibilidad de articular liberalismo y democracia de modo diverso. En este momento cabe tomar prestada la expresión de Rawls ‘orden lexical’: a veces es el liberalismo el que está en el puesto de comando; a veces es la democracia la que tiene esa posición.<sup>23</sup>

En realidad, la mayor parte de las luchas políticas en nuestras sociedades han resultado de una lucha por la hegemonía de esas tradiciones. De hecho, es algo que me parece muy importante mantener abierto, algo que no debiese cerrarse en torno a ninguno de los dos polos. La lucha agonista requiere que esta

posibilidad quede continuamente abierta.

Lo que ha pasado con la hegemonía neoliberal de los últimos decenios es que se produjo un cierre liberal y todo lo que tiene que ver con la tradición democrática se ha puesto completamente de lado. Si hablas de ‘soberanía popular’ te argumentan que es una idea totalmente obsoleta. En general mucha gente considera que los criterios de una sociedad democrática serían la defensa de los derechos humanos y las elecciones, pero el elemento propiamente democrático está eliminado. En este sentido estoy de acuerdo con Colin Crouch<sup>24</sup> o con Jacques Rancière<sup>25</sup> cuando —en el ámbito de la sociología el primero y en el de la filosofía política el segundo— dicen que estamos viviendo en sociedades ‘posdemocráticas’; que se llaman todavía democráticas pero que al mismo tiempo han dejado de lado todo lo que viene de la tradición democrática.

Considerando esto es que, volviendo a tu pregunta anterior, me parece interesante lo que ocurre en América del Sur. Aquí encuentras proyectos que tratan de recalibrar esta articulación: sin rechazar el elemento liberal quieren poder restaurar la importancia de la tradición democrática y poner precisamente a la tradición democrática en el orden lexical. Eso explica la mala prensa y la incapacidad de los países europeos para entender aquellos movimientos progresistas latinoamericanos. Incluso la izquierda de los países europeos se ha mostrado crítica de estas experiencias, tildándolas de populistas.

—¿Estás pensando en Venezuela?

—Sí, pero también Argentina, Ecuador, incluso Bolivia. Durante un tiempo Evo Morales era más aceptado en Europa, pero desde que se acercó a Chávez empezó a ser criticado también. Es interesante reparar en una distinción que se hace en Europa entre la así llamada ‘buena izquierda’ y la ‘mala izquierda’ de América Latina. Chile es calificado en términos de la buena izquierda, pues es la que más se parece al modelo europeo, con todos sus defectos, con ‘democracia de los acuerdos’, como ustedes la llaman; en una palabra: una posdemocracia. Y la mala izquierda es la ‘populista’. Uno se pregunta, ¿por qué populista? La respuesta es que justamente han querido integrar a las masas populares.

Sé que acá en Chile Venezuela tiene también una muy mala prensa. Sin duda, hay cosas importantes que perjudican a Vene-



zuela. Pero hay que decir que hoy [2014] es un país mucho más democrático que antes. Conozco muy bien este país. Mientras estuve viviendo en Colombia iba frecuentemente a visitar a amigos en Venezuela y ahí pude observar que realmente se trataba de un país dominado por una oligarquía. Lo que hizo Chávez fue abrir las puertas del gobierno y movilizar a la gente, cosa que el pueblo se transformase en un actor fundamental. Esto me parece importante. En Argentina también uno ve muchas medidas que en cierta forma han desafiado al neoliberalismo y digo «cierta forma» porque evidentemente hay mucho por hacer todavía.

Mi punto en todo caso es que se está intentando recalibrar la articulación, antes mencionada, entre libertad e igualdad. En este caso, la libertad, la privatización ya no es la respuesta a todo, sino que, por el contrario, la idea de lo público vuelve a cobrar importancia. Muchas cosas se privatizaron con Menem. Néstor y Cristina Kirchner han estado dedicados al re-establecimiento de la propiedad pública. Todo esto me parece muy importante y, para responderte, creo que corresponden a formas concretas de radicalizar la democracia.

1. E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

2. Ver, por ejemplo, el trabajo temprano sobre Gramsci: Ch. Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres-Boston: Routledge / Kegan Paul, 1979.

3. Cf. Ch. Mouffe, *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

4. Sobre las nociones de hegemonía y antagonismo, ver: ídem, capítulo 3, pp. 129-189.

5. En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe señalan: «Está claro, por tanto, que una alternativa de izquierda *solo* puede consistir en la construcción de un sistema de equivalencias distintas, que establezca la división social sobre una base diferente. Frente al proyecto de reconstrucción de una sociedad jerárquica, la alternativa de la izquierda debe consistir en ubicarse plenamente en el campo de la revolución democrática y expandir las cadenas de equivalencias entre las distintas luchas contra la opresión. Desde esta perspectiva es evidente que no se trata de romper con la ideología liberal democrática sino al contrario, de profundizar el momento democrático de la

misma, al punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo». Ídem, pp. 221-222.

6. N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid: Morata, 2006.

7. Sobre la perspectiva teórica a partir del cual *Hegemonía y estrategia socialista* fue escrito, ver los prefacios a la primera y segunda edición en español del mismo libro, pp. 7-24.

8. N. Geras, «Post-Marxism?», *New Left Review*, 1, 163 (mayo-junio 1987), pp. 40-82.

9. E. Laclau y Ch. Mouffe, «Post-Marxism without apologies», *New Left Review*, 1, 166 (noviembre-diciembre 1987).

10. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 1991.

11. Según Mouffe: «Este modelo [de agregación] fue establecido por la fecunda obra publicada por Joseph Schumpeter en 1947, *Capitalismo, socialismo y democracia*, en la que argumentaba que, con el desarrollo de la democracia de masas, la soberanía popular, tal como la entiende el modelo clásico de la democracia, se ha vuelto inadecuado. Hacía falta una nueva concepción de la democracia que pusiera el énfasis en la agregación de las preferencias, que se realizara a través de unos partidos políticos a los que la gente tuviera la posibilidad de votar a intervalos regulares [...] mediante un proceso electoral competitivo». Ch. Mouffe, *La Paradoja democrática: El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona: Gedisa, 2012, p. 96.

12. Según la misma autora, es característico del modelo deliberativo la promoción de una forma de racionalidad normativa, y agrega: «Su principal afirmación es que resulta posible, gracias a procedimientos adecuados de deliberación, alcanzar formas de acuerdo que satisfagan tanto la racionalidad (entendida como defensa de los derechos liberales) como la legitimidad democrática (tal como queda representada por la soberanía popular)». Ídem, p. 98.

13. Para un tratamiento más profundo de la obra de Schmitt, ver: Ch. Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Londres - Nueva York: Verso, 1999.

14. Cf. P. Ticineto Clough y J. Halley (eds.), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham: Duke University Press, 2007.

15. Sobre esta influencia de Wittgenstein, ver: Mouffe, *op. cit.*, 2012, capítulo 3, pp. 75-91.

16. C. Strauthausen (ed.), *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*, University of Minneapolis: Minnesota Press, 2009.

17. Ch. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Londres: Verso, 1992.

18. Ver, por ejemplo: M. Hardt y A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York: The Penguin Press, 2004.

19. SYRIZA (Coalición de la Izquierda Radical) es un partido político griego de izquierda, lanzado formalmente para la elección legislativa de 2004.

20. Podemos es un partido político español fundado en enero de 2014.

21. Mouffe, *op. cit.*, 2012.

22. C.B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

23. J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (verano 1985), pp. 223-251.

24. C. Crouch, *Coping with Post-Democracy*, Londres: Fabian Pamphlets, 2000; también del mismo autor: *Post-Democracy*, Cambridge: Polity, 2004.

25. J. Rancière, *El odio a la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006; del mismo autor: «Demokratie und Postdemokratie», en: Badiou *et al.*, *Politik der Wahrheit*, Viena: Turia + Kant, 1997, pp. 94-122; K. Nash, «Post-democracy, politics and philosophy: An interview with Jacques Rancière», *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 1, 3 (1996), pp. 171-178.

## POLÍTICA CONTENCIOSA PROGRESISTA Y CONSERVADORA

ENTREVISTA CON SIDNEY TARROW  
por Sofía Donoso y Mauro Basaure

—*Visitas el país en un momento muy especial de su historia. Vivimos hoy las secuelas de una ola importante de protestas liderada tanto por el movimiento estudiantil como por otras organizaciones sociales; y las dinámicas políticas que han iniciado estas protestas han introducido mucha incertidumbre sobre qué resultará de este proceso en términos de políticas concretas o realineaciones políticas entre partidos y movimientos sociales. El objetivo de esta entrevista es conversar sobre tu trayectoria intelectual y la forma en que tu contribución como experto puede ayudarnos a iluminar esta coyuntura en el escenario político chileno actual. En tu investigación sobre movimientos sociales has pasado desde una aproximación estructuralista a un enfoque centrado mucho más en mecanismos y procesos. ¿Podrías reflexionar sobre estos cambios en tu trayectoria y referirte a las ventajas y debilidades de cada una de estas aproximaciones?*

—Podría decir probablemente tres cosas interesantes. Desde un punto de vista general, cuando en los años sesenta me introduje en la sociología política, la mayoría de los estudiantes estaban influenciados por el marxismo; incluso aquellos de nosotros que no éramos marxistas aun así adoptamos un punto de vista estructuralista, el que obviamente estaba fuertemente influenciado por el marxismo. Este enfoque, sin embargo, experimentó una crisis en 1968. Muchos de nosotros creíamos que los movimientos de 1968 iban a llevarnos a cambios revolucionarios y cuando esto no ocurrió hubo una gran desilusión. Mucha gente renunció a estudiar movimientos; muchos de nosotros reorientamos nuestros estudios hacia temáticas institucionales. Algunos incluso nos volvimos anti marxistas, como fue el caso —creo— de varios intelectuales latinoamericanos. Visto en retros-

pectiva, el error fue que nuestras expectativas de cambio revolucionario fueron exageradas; nunca vimos realizado el tipo de cambio revolucionario que *imaginábamos*. No es realista esperar un cambio revolucionario porque las sociedades se mueven muy lentamente. Así que mi primera sugerencia a los chilenos que se encuentran abrumados por los movimientos estudiantiles del 2011 es que no esperen demasiado porque si lo hacen se van a decepcionar.

En segundo lugar y a nivel más personal, me di cuenta mientras realizaba mis propias investigaciones que estaba mucho más interesado en los procesos de interacción entre diferentes actores políticos y sociales que en las causas estructurales subyacentes a esas acciones. Y mientras más interactuaba con actores políticos y sociales e intentaba ver las cosas desde su punto de vista, más me convencía que era el proceso de interacción el que estaba impulsando el cambio en el que estaban involucrados.

La tercera razón también es de tipo personal. Siendo un joven profesor asistente entré en contacto con Charles Tilly,<sup>1</sup> uno de los grandes científicos sociales en la historia norteamericana y europea, quien influenció mi propio desarrollo muy fuertemente; en los años noventa pude conocerlo personalmente y comenzamos a trabajar juntos. Y él dijo una vez algo que resumió su aproximación y me marcó mucho. Estábamos en una conferencia con una de las grandes científicas sociales del estructuralismo, Theda Skocpol, quien dirigió una crítica al trabajo de Tilly: este le prestaría demasiada atención al *cómo* del cambio social y muy poco al *por qué* de éste. Cuando Tilly le respondió lo hizo muy gentilmente. Le señaló: «Theda, lo que quiero decirte es que el *cómo* es el *por qué*». Es decir, más que intentar entender las antiguas fuentes estructurales del cambio, dirigir la mirada hacia el *cómo* de la interacción social.<sup>2</sup>

—¿Sigues viendo así las cosas?

—Sí, pero tengo una «autocrítica» —como solía decir cuando era cuasi marxista— y es que el intento de entender el *cómo* de los movimientos sociales se concentró inevitablemente en interacciones dentro del sistema político, dejando fuera de consideración los cambios estructurales fuertes que subyacían al cambio político. Y esto nos lleva a la crisis del período actual que se inicia, al menos en Estados Unidos y en Europa, el 2008 con la gran crisis financiera y sus olas esparcidas por el mundo. Y si

miramos a muchos de los movimientos de los últimos años en Latinoamérica, en Europa occidental, en el mundo árabe y en los Estados Unidos encontramos una influencia directa de esta crisis. Así es que, si tuviera que criticarme sería para decir: «Sí, el *cómo* es el *por qué* pero también es importante entender *cómo* llegamos al *cómo* del cambio social» —y eso nos lleva devuelta al cambio estructural—.

—*Este énfasis también permite reparar sobre el hecho de que existirían ciertas condiciones estructurales similares tras la emergencia de diferentes movimientos sociales a través del mundo. Jeff Goodwin recientemente publicó un capítulo en el que critica la virtual ausencia de investigaciones sobre cómo el capitalismo moldea las posibilidades y límites de movimientos sociales, especialmente en Estados Unidos.*<sup>3</sup> *¿Estás de acuerdo con esta evaluación? ¿Crees que este foco sobre procesos y mecanismos pudo haber contribuido a una ausencia de la palabra capitalismo?*

—Lo que yo diría es que no es tanto la falta de atención al capitalismo lo que constituye el problema sino la poca atención a los *macroprocesos* que llevan al cambio social. Nosotros tendemos a considerar a Marx como un estructuralista, pero, si lo miramos con cuidado, Marx estaba realmente observando una serie de procesos diferentes. Por ejemplo, *proletarización* —un concepto clave en Marx— es un proceso; lo mismo ocurre con *apropiación* y *explotación*: se trata de procesos. Por lo tanto, si tuviera que entrar en una discusión con un marxista hoy no diría que el marxismo está equivocado, pero sí que los marxistas no están lo suficientemente sintonizados con los procesos del capitalismo y la conexión entre estos procesos y el *cómo* de los movimientos sociales. Déjame mencionar a Tilly una vez más: él escribió un libro sobre desigualdad enfocado en mecanismos y procesos que ejemplifica el tipo de trabajo que creo deberíamos hacer.<sup>4</sup> No creo que debamos ignorar el *cómo* y volver a los cambios estructurales más grandes que ya conocemos gracias a cien años de investigación, pero sí creo que deberíamos investigar los procesos del capitalismo y su traducción en mecanismos de cambio social.

—*Hemos visto que hay un desencantamiento político generalizado y que los movimientos sociales emergen y disputan la representación política. En el contexto latinoamericano existen movi-*

*mientos indígenas que han llegado al poder, como es el caso de Bolivia. También hemos observado dinámicas recientes en España en donde Podemos se ha vuelto una fuerza política muy fuerte. ¿Esperas que emerjan más partidos a partir de movimientos en el futuro cercano? Y luego: ¿Piensas que la relación entre movimientos sociales y partidos políticos ha sido suficientemente conceptualizada desde la teoría los movimientos sociales?*

—Si pudiera empezar con la última pregunta —porque es la más fácil— la respuesta es que no. La relación entre movimientos sociales y partidos no ha sido suficientemente teorizada o estudiada, o se ha hecho de una manera reduccionista. Desde la aparición de Michels,<sup>5</sup> los académicos han observado los movimientos sociales como siendo convertidos en instituciones a través de un proceso de institucionalización. Ese es uno de los resultados posibles, pero hay una serie de otras posibilidades y creo que debemos estudiar estas otras interacciones antes que asumir un proceso lineal reduccionista de institucionalización. Déjame también decir algo sobre los movimientos indígenas en Latinoamérica. No soy experto en estos movimientos, pero sí he estado en varios comités de defensa doctoral de alumnos que se han fascinado con los movimientos indígenas. Y una de las cosas con las que creo deberíamos ser precavidos es especificar qué queremos decir cuando hablamos de partidos de movimientos indígenas ya que estos pueden ser muy diferentes entre sí. En Bolivia, por ejemplo, el MAS ha sido muy claramente llevado al poder por un movimiento indígena. Pero la situación de Ecuador es muy diferente pues ahí el movimiento indígena ha estado virtualmente ausente del gobierno, se ha movido por fuera de éste. Entonces, muchos de estos movimientos sociales, sí, surgieron al mismo tiempo y, sí, dieron un impulso al cambio social y político, pero los resultados han sido diferentes y esto nos lleva, nuevamente, desde el *por qué* al *cómo*. El *por qué* está claro cuando miramos el origen de estos movimientos indígenas; el *cómo* es qué pasa después de que surgen y eso varía de país en país. A veces, incluso, varía dentro del mismo país.

—*En Latinoamérica en general tenemos una fuerte tradición marxista pero también ha entrado la teoría de nuevos movimientos sociales, incluso autores como Ernesto Laclau o Chantal Mouffe, quien estuvo recientemente en Chile. En contraste con esto, impresiona la poca influencia de esos autores y tradiciones en la acade-*

*mia norteamericana. En particular, estudiaste el partido comunista italiano y conoces muy bien la influencia de Gramsci así como también de las ciencias sociales italianas en general.*<sup>6</sup> *¿Cómo explicas que estos autores no lleguen fácilmente al contexto norteamericano?*

—Es una respuesta simple, aunque puede ser inadecuada: los norteamericanos, excepto los *québécois*, no estudian lenguas extranjeras o, al menos, no lo hacen con seriedad porque cuando viajan por el mundo en todas partes se habla inglés, algo que ciertamente desincentiva a leer y tratar de entender otras culturas. Y si bien los escritos que tú mencionas están traducidos, pienso que se necesita ser capaz de respirar la cultura hasta algún punto, para entender los trabajos y tomarlos en serio. Por ejemplo, gracias a una traducción, Gramsci es leído en los Estados Unidos, pero es profundamente mal interpretado por la mayoría de los estudiosos norteamericanos. Y ha sido mal interpretado porque este autor fue absorbido en el canon de las ciencias sociales norteamericanas durante un periodo en el que el culturalismo estaba de moda y Gramsci fue entonces interpretado como un marxista cultural. Pero él no era un marxista cultural; era de hecho un marxista político que estaba mucho más sintonizado con la política que otros marxistas de su época. El otro factor que es importante para entender la ausencia de influencias europeas y sudamericanas en los Estados Unidos es el sentido de hegemonía cultural que posee la mayoría de los académicos norteamericanos. Son entrenados para creer que económica, política y culturalmente hablando, su mundo es el centro del mundo —y por lo tanto no toman estas otras culturas en serio—.

—*Se dijo que el movimiento Occupy Wall Street, si bien no había conseguido resultados en términos de políticas concretas, sí había cambiado la conversación e influido en el debate público. ¿Se trata de un movimiento social que habría influido directamente sobre las dinámicas discursivas de la gente?*

—No sé si conoces la expresión «el canario en la mina de carbón». El origen de la expresión se remonta al hecho que los mineros solían ponerse un canario en sus cascos porque el canario podía percibir el gas venenoso antes que los mineros y así estos sabían que tenían que salir de la mina. Para mucha gente el movimiento Occupy Wall Street fue la fuente del cambio en la



conversación; para mí en cambio este movimiento fue el canario en la mina: esos cambios ya se venían y el movimiento fue un síntoma de los cambios. No creo entonces que Occupy Wall Street haya cambiado la conversación, pero la conversación de hecho cambió y ya estaba cambiando cuando el movimiento surgió. Creo que ese fue el resultado de la crisis del 2008 sumado al posicionamiento del tema de la desigualdad en el centro de la discusión pública.

—*En relación a esto: ¿Crees que tenemos herramientas analíticas suficientes para analizar discursos? ¿Cuáles serían en tu opinión las principales debilidades de la teoría de los marcos de la acción colectiva en relación a este asunto?*<sup>7</sup>

—Podría recomendarte un libro que publiqué el año pasado y que se llama *The Language of Contention*.<sup>8</sup> No ha sido traducido al español aún, aunque espero que lo sea. En él intento usar un tipo de análisis de discurso relacionado con el proceso político. Identifico dos tipos de procesos presentes cada vez que vemos que un lenguaje particular de contención<sup>9</sup> se difumina o que, por el contrario, perdura. Analizo estas dos posibilidades en función de lo que llamo *modularidad estratégica* y *resonancia simbólica*. Si miramos cuidadosamente nos vamos a dar cuenta que la mayoría de los trabajos de análisis del discurso están centrados en la resonancia simbólica. Esto es natural y entendible si consideramos que los iniciadores del análisis del discurso provenían de la teoría lingüística. Sin embargo, lo que el análisis del discurso parece ignorar es un segundo proceso al cual llamo modularidad estratégica y que refiere a la adopción de diferentes discursos; esto es, a su valoración estratégica en contextos diferentes. Investigué la durabilidad que se deriva de ello. Cuando miramos, por ejemplo, al movimiento Occupy vemos que este utiliza una serie de conceptos, algunos de los cuales son durables y otros que se han desvanecido bastante rápido. El concepto del *99 por ciento* hace sentido intuitivamente a los norteamericanos, es decir, tiene resonancia simbólica y sin embargo es sorprendente cómo ese discurso ha desaparecido de la conversación pública: precisamente porque no tiene modularidad estratégica. Creo que necesitamos reconciliar el análisis de discurso con un concepto como el de *estructura de oportunidades*, algo que hasta ahora la mayoría de los analistas del discurso no han logrado llevar a cabo.

—Pero si el encuadre en torno a la idea de «nosotros, la mayoría, contra una elite económica» no tiene, como tú afirmas, modularidad estratégica, ¿cómo explicar la presencia de ese mismo encuadre tanto en el movimiento de los indignados como en otros movimientos alrededor del mundo?, ¿no es así que estos encuadres han «viajado» hacia otras partes del mundo?

—Creo que el discurso general sobre desigualdad tiene lo que llamamos «piernas»: viaja. Pero tenemos que ser cuidadosos en asumir sin más que el hecho de que un discurso aparezca en distintas partes del mundo se deba meramente a su difusión. Puede que así sea, pero también puede ser que ese discurso común se origine a partir de causas estructurales comunes en diferentes partes del mundo. Por ejemplo, cuando mis estudiantes observan el discurso sobre desigualdad en Europa y luego miran el discurso sobre desigualdad en Estados Unidos inmediatamente hacen la suposición que hubo una difusión desde Estados Unidos hacia Europa occidental. Pero de hecho muchos de estos temas se levantaron espontáneamente en Europa a partir de las mismas causas estructurales de desigualdad; y esta es una de las cosas a la que los estudiantes de hoy necesitan prestar más atención: la diferencia entre *difusión horizontal* del discurso y *causas estructurales comunes* de un discurso emergiendo en distintas partes y de maneras distintas.

—¿Cómo podríamos investigar si hay una difusión horizontal? ¿Qué estrategia de investigación recomendarías?

—Creo que en términos de estrategias de investigación nada puede reemplazar el hablar con los actores mismos. Esto me lleva a reflexionar brevemente sobre una pregunta que no me has hecho y que dice relación con la excesiva confianza que tienen los estudiantes de hoy en la Internet. Cuando solo consideramos mensajes de Internet lo que estamos viendo es lo que podrías llamar la espuma sobre la ola del cambio social. Sin un contacto cara a cara con los actores involucrados es muy difícil entender desde dónde vienen distintos discursos y sus eventuales cruces. Si fuera un estudiante tratando de entender hoy en día, por ejemplo, las conexiones entre el movimiento pingüino del 2006 y el movimiento universitario del 2011, no me quedaría satisfecho analizando los discursos encontrados en sitios web y medios sociales. Estimaría además necesario hablar con los actores para determinar de dónde provienen sus ideas.

—Apareció recientemente un libro muy interesante titulado Rich People's Movements<sup>10</sup> que analiza cómo gente adinerada moviliza gente no tan adinerada para promover sus causas. En Chile, por ejemplo, se han levantado voces últimamente acusando a grupos de derecha por su presunta movilización de grupos de apoderados con el fin de lograr que estos se opongan a las reformas educacionales que están siendo actualmente discutidas. ¿Deberíamos estar estudiando más los movimientos de gente adinerada?

—Primero que todo, comparto el sentimiento que está implícito en tu pregunta: los teóricos de los movimientos sociales nos pasamos demasiado tiempo estudiando movimientos progresistas y no la debida atención a movimiento reaccionarios o del *statu quo*, y creo que la razón es obvia. La gente que estudia movimientos sociales usualmente proviene de movimientos progresistas y muchos han participado en movimientos sociales de la izquierda misma. Entonces, para ellos estudiar movimientos sociales es, al menos, autobiográfico: estudian aquellos movimientos por los que sienten simpatía —y en general no sienten simpatía por la derecha—. La segunda respuesta a tu pregunta es reconocer que, a pesar de todo, sí tenemos un cierto número de estudios sobre movimientos no progresistas. Algunos de ellos han sido llevados a cabo por personas que provienen de un contexto católico y que están interesadas en movimientos conservadores, pero existen también otros autores que no lo están. Clifford Bob, por ejemplo, quien realizó un maravilloso estudio sobre movimientos conservadores transnacionales, es un investigador norteamericano que ha reaccionado contra la popularidad de libros como *Activistas sin Fronteras* de Margaret Keck y Kathryn Sikkink, el que está enteramente dedicado al estudio de movimientos progresistas liberales.<sup>11</sup> Él estaba reaccionando, no porque estuviera en contra de estos movimientos, sino que porque cuando miraba al mundo veía muchos movimientos conservadores.<sup>12</sup>

En tercer lugar, los movimientos conservadores no muestran las mismas características que los movimientos progresistas. Dejando de lado los movimientos reaccionarios como el fascismo o el nazismo, los movimientos conservadores tienden a operar fuera de la arena pública a través de grupos organizados y asociaciones. Y esto indica otra razón del por qué prefiero hablar de *política contenciosa*: porque el concepto de 'movimiento social' tiende a dirigir nuestra atención hacia tipos de grupos liberales o

progresistas, y a apartar nuestra mirada de aquellos grupos que usan lo que podríamos llamar acciones subliminales.

—¿Podrías dar un ejemplo?

—Claro. Esta primavera doy un curso en la Escuela de Derecho de la Universidad de Cornell sobre derechos y movimientos sociales y uno de los temas que vamos a analizar es el movimiento legal conservador en estados Unidos.<sup>13</sup> Ahora, si miras el movimiento legal conservador no vas a ver gente marchando en las calles, como tampoco a gente usando propaganda política o haciendo *lobby*. Lo que verás es un proceso de más de veinte años de cambio exitoso en el sistema legal norteamericano que se ha logrado asentar gracias a un gran número de instituciones conservadoras respetuosas de la ley, a hombres y mujeres de traje y corbata, vestidos como cualquier otra persona pero que, sin embargo, se han estado gradualmente organizando dentro de la estructura de la sociedad norteamericana para promover un cambio en el sistema legal. Y si miras la composición del sistema federal de cortes en Estados Unidos vas a ver el extraordinario éxito que este movimiento ha tenido sin que nadie supiera de su existencia. Así es que, en respuesta a tu pregunta, necesitamos poner atención a movimientos provenientes de todo el espectro político, ampliando nuestro enfoque hacia lo que en más generalmente podemos llamar la política contenciosa.

—Una última pregunta: ¿qué crees que podrían aprender los académicos europeos y norteamericanos que estudian movimientos sociales de experiencias latinoamericanas?

—La lección más grande para los países europeos a partir de la experiencia latinoamericana es que siempre es un error que partidos progresistas lleguen al poder y luego adopten soluciones neoliberales. A veces parece muy tentador para los partidos de izquierda oponerse a gobiernos conservadores criticando sus políticas neoliberales, lo que atrae al electorado porque las políticas neoliberales siempre hieren a la mayoría de la población. El problema es que cuando la mayoría de estos gobiernos llegan al poder comienzan a rodearse de expertos para asesorarse y los expertos son usualmente economistas y estos economistas usualmente aconsejan soluciones neoliberales. Mi amigo y colega Ken Roberts ha escrito sobre esto y ha usado la expresión americana *bait and switch* («hacer morder el anzuelo y cambiar»), lo que

significa básicamente atraer el apoyo de los movimientos populares y luego, una vez en el poder, cambiar desde una política progresista hacia una política neoliberal.<sup>14</sup> Esto es siempre un error. Cuando observamos los casos de gobiernos latinoamericanos derrocados y de partidos políticos desmantelados, usualmente el origen de estas situaciones se encuentra en un partido de izquierda que llega al poder y adopta soluciones neoliberales. Los europeos podrían aprender de esto si escucharan la experiencia de Latinoamérica. Italia, por ejemplo, vivió esta misma experiencia, pero en este caso el partido no solo fue derrocado del poder, sino que todo el sistema de partidos fue desmantelado y un nuevo partido populista apareció de la nada obteniendo repentinamente el treinta y cinco por ciento de los votos. Por último, un tema mucho más amplio de estudiar es la larga experiencia de populismos latinoamericanos desde Vargas y Perón, un fenómeno que los países europeos parecen estar experimentando en este momento.

1. El nombre de Charles Tilly ha sido asociado, dentro de la teoría de los movimientos sociales, a un enfoque que enfatiza procesos políticos. Ver a este respecto sus trabajos de los años setenta: Tilly *et al.*, *The Rebellious Century 1830-1930*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975; y su influyente *From Mobilization to Revolution*, Reading: Addison-Wesley, 1978.

2. El recorrido intelectual de Sidney Tarrow, desde su estructuralismo de la mitad de los años sesenta pasando por su trabajo más orientado hacia los procesos de los movimientos sociales y la política contenciosa hasta sus más recientes investigaciones sobre activismo transnacional, se encuentra sintéticamente expuesto en su artículo: «Confessions of a Recovering Structuralist». *European Political Science*, 5, 1 (marzo 2006), pp. 7-20.

3. G. Hetland y J. Goodwin, «The Strange Disappearance of Capitalism from Social-Movement Studies», en: C. Barker, L. Cox, J. Krinsky y A. Gunvald Nilsen (eds.), *Marxism and Social Movements*, serie Historical Materialism, Chicago: Haymarket Books, 2014.

4. Ch. Tilly, *Desigualdad persistente*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000.

5. R. Michels, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Buenos Aires / Madrid: Amorrortu editores, 2008.

6. Algunos trabajos del autor sobre el caso de estudio italiano son: *Peasant Communism in Southern Italy*, New Haven: Yale University Press, 1967; *Between Center and Periphery: Grassroots Politicians in Italy and France*, New Haven: Yale University Press, 1977; *Democracy and Disorder: Protests and Politics in Italy, 1965-1974*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

7. En los años ochenta se levantó la crítica de que el tratar de explicar la emergencia de los movimientos sociales en términos de oportunidades políticas y estructuras de movilización era insuficiente. Los autores de la así llamada 'teoría de movilización de recursos' fueron criticados por ignorar aspectos ideológicos: las ideas y sentimientos que animan los movimientos sociales. Basándose en el trabajo de Erving Goffman y su noción de *análisis del marco*, David Snow y otros investigadores lanzaron una perspectiva más interpretativa para comprender cómo se constituyen los movimientos sociales.

8. S. Tarrow, *The Language of Contention. Revolutions in Words, 1688-2012*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

9. 'Política contenciosa' corresponde en general al uso de técnicas disruptivas para levantar un tema político o modificar la política de un gobierno. Tarrow —como se expresa más adelante en esta entrevista— la entiende como una noción más amplia que la de 'movimiento social'.

10. I. Martin, *Rich People's Movements. Grassroots Campaigns to Untax the One Percent*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

11. M.E. Keck y K. Sikkink, *Activistas sin fronteras*, Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 2000.

12. Ver, por ejemplo: C. Bob, *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

13. Sobre este movimiento ver, por ejemplo: S.M. Teles, *The Rise of the Conservative Legal Movement: The Battle for Control of the Law*, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2010.

14. K.M. Roberts, «Market Reform, Programmatic (De)alignment, and Party System Stability in Latin America», *Comparative Political Studies*, 46, 2013, pp. 1422-1452.

## MILITANTISMO, MERCADO Y CAPITAL POLÍTICO

ENTREVISTA CON DANIEL GAXIE  
por Alfredo Joignant y Mauro Basaure

—*Quisiéramos que nos contaras, para comenzar esta entrevista, de tu trayectoria intelectual. ¿De qué modo te encontraste con las ciencias políticas? ¿Cuáles fueron los autores o corrientes intelectuales que marcaron tus inicios?*

—Llegué de manera azarosa. Como todo joven que debe su ascensión social a la escuela, al sistema escolar, le concedí siempre mucha importancia a la formación intelectual. Yo había quedado muy decepcionado de la formación intelectual que recibí en la Sciences Po de París, en donde, de los cursos que allí se ofrecían, solamente un par me parecía de buen nivel. Uno de ellos —dictado por un historiador— era sobre marxismo, lo cual coincidía con mis intereses en la teoría marxista y con mis orientaciones ideológicas de aquel entonces. Pero el resto de los cursos de la Science Po me parecían muy superficiales y factuales. Mientras concluía mis estudios en esta escuela, asistí en forma paralela a cursos de derecho y fue en ese momento cuando se consolidó en mí la necesidad de formarme desde un punto de vista teórico; así pues, empecé a tomar cursos de filosofía en la Sorbonne. Sin embargo, aquí también viví una decepción: todo lo que se enseñaba me parecía ser demasiado abstracto, *una abstracción no concreta* como decía Marx, lo que me empujó a interrumpir mis estudios de filosofía. Pero quería continuar en la universidad y es así como me vinculé por primera vez con las ciencias políticas, una disciplina donde vi que era posible construir mi propio camino. Escribí una tesina muy mediocre, pero logré conseguir un puesto de asistente, lo que en esa época era muy fácil de lograr; solo se requería que yo se lo pidiera a mi jefe de la época, Maurice Duverger,<sup>1</sup> para que lo crearan. Entonces me encontré siendo asistente con un proyecto de tesis sobre los

manuales escolares bajo un enfoque marxista-althusseriano sobre los aparatos ideológicos del Estado. La idea de fondo era que la escuela formaría la visión ideológica de los ciudadanos mediante el uso de manuales escolares.

—*Y me imagino que es en este contexto que conoces a Pierre Bourdieu y empiezas este trabajo notable y muy eficaz que impactó en las generaciones siguientes, en donde transfieres categorías bourdieusianas a la ciencia política francesa, con lo cual podríamos decir que esta disciplina logra transitar desde un estado de juventud a un estado de madurez intelectual.*

—Yo conocí a Bourdieu gracias a Patrick Champagne,<sup>2</sup> un sociólogo muy cercano a Bourdieu, que tenía un año más que yo y que era profesor asistente en metodología del DES de ciencias políticas, equivalente a un actual máster de ciencias políticas. Para mí conocer el trabajo de Bourdieu significó una revelación, un shock. Corría el otoño de 1970 y la obra *La Reproducción* acababa de aparecer cuando Patrick Champagne se me acerca y me dice «deberías leer esto».<sup>3</sup> Yo lo leí sin interrupción y me quedé deslumbrado por lo que creí reconocer como un ‘marxismo generalizado’. Marx proponía un análisis a mi parecer extremadamente interesante y profundo de un cierto número de fenómenos sociales, en particular sobre la economía y la vida política; pero Marx nunca se preocupó, por ejemplo, del sistema escolar. Me pareció entonces que Bourdieu proponía un análisis generalizado en el sentido de ofrecer un análisis materialista del conjunto de los fenómenos sociales, un abanico aún más amplio que el propuesto por Marx. Además, me fascinaba que en su obra no solo se encontrara un alto nivel de teoría sino también la preocupación de complementarla con múltiples observaciones; era una *teoría concreta*, en el sentido de Marx. Lo cierto es que nos pasamos casi toda la noche con Patrick Champagne discutiendo el texto.

—*¿Fue en ese momento que se produce un punto de inflexión en tu pensamiento?*

—Así es. Discutiendo con Champagne reparé en el hecho que si se quiere comprender la política es necesario estudiar a aquellos que están más alejados de ella, lo que implicaba una suerte de nueva orientación epistemológica-metodológica en la disciplina. Se trató de una transposición del *Amor del Arte*<sup>4</sup> a la



política, sin mucha plusvalía intelectual de mi parte: era una operación de razonamiento por analogía, dentro de los límites de esta obra, que desembocó por lo mismo en un análisis un poco cognitivista. Así es como comencé a movilizar instrumentos de análisis desde la sociología de Bourdieu hacia el análisis de fenómenos políticos. A partir del pensamiento de Bourdieu, comencé a trabajar otros temas. Unos jóvenes colegas que estaban lanzando una colección de libros, me pidieron escribir un pequeño libro de presentación sobre personal político, lo cual me permitió acumular un gran capital teórico: comencé a leer mucho a Weber, volví sobre Marx, descubrí Schumpeter, y leí sin mucha utilidad a todos los maquiavelistas, a todos los elitistas: Pareto, Mosca, Michels. Reflexioné sobre las elites políticas, el personal político y sobre qué querían decir nociones muy en boga como la de 'autonomía relativa'.

—*Se abre, por ende, un segundo momento en tu trayectoria en donde buscas comprender el funcionamiento del sistema político.*

—Claro, para lo cual era necesario observar al mismo tiempo, y para decirlo metafóricamente, «lo bajo y lo alto», es decir, observar tanto al ciudadano ordinario como a los actores políticos especializados, y la relación entre ambos. Si queremos comprender la relación con lo político de aquellos que están muy involucrados en la política es necesario compararlos con aquellos que están muy poco implicados, y viceversa. Si queremos comprender lo que es una posición 'profana', una posición que —como sostiene Weber— dice relación con el ciudadano pasivo, se hace necesario pensar esto por contraste a una posición activa, en relación con aquellos que hacen política. En francés hay una expresión genial: decimos *homme politique*, es decir, hay hombres y mujeres políticos, por contraste a los cuales hay hombres y mujeres que no lo son. En la época de la que ahora hablo, el año 1973, estaba convencido de que era necesario estudiar tanto a los ciudadanos comunes o profanos como también a los especialistas.

—*Justamente algunos años más tarde, a fines de los setenta, publicas un artículo famoso sobre la retribución del militatismo.<sup>5</sup> En ese artículo propones la idea de que el militatismo es un modo de habitar lo político que produce ciertas retribuciones, que actualmente, sin embargo, es extremadamente raro. ¿Cómo ves el proble-*

*ma de la retribución del militantismo cuarenta años después, pensando en Francia y Europa, y eventualmente también en Chile y América Latina?*

—Este artículo fue un trabajo dirigido a los militantes en donde intento generalizar la hipótesis schumpeteriana de los intereses propios o personales. Yo ya había reflexionado sobre los intereses propios en el personal político y había constatado, por ejemplo, el interés del personal político por ganar una determinada posición política, por permanecer en sus puestos y cómo el mantenerse en el juego era un factor central en la conducta política de los especialistas. Lo que tenía en mente, por ende, no eran intereses de clase, sino que, ante todo, los intereses de los propios actores políticos al fijar sus estrategias. Según mi experiencia, las representaciones de los intereses de clase se pierden o difuminan cuando se trata de la búsqueda de los intereses propios. En ese momento existía este enigma en la sociología sobre qué podía mover a la militancia de base, aquellos militantes que aparentemente no buscan una posición de poder. La explicación que se ofrecía decía relación con motivaciones como la devoción, el voluntariado y la negación del militante, hipótesis con las que yo no simpatizaba mucho. Mi artículo era entonces una tentativa de introspección personal, es decir, una reflexión sobre mi propia experiencia como miembro del Partido Comunista francés y como militante del sindicalismo estudiantil.

*—¿Hubo alguna otra fuente teórica bajo cuya influencia emprendiste este trabajo?*

—Un amigo americano de la época, Henry Hermann, que estudió durante un año en la Sorbonne, me recomendó leer la obra de Mancur Olson, *La lógica de la acción colectiva*,<sup>6</sup> que leí en inglés porque no estaba traducido al francés en esa época. Y a pesar de que en aquel momento la encontré un poco superficial, materialista y economicista, encontré que de todas formas había algo interesante en el fondo. Entonces, por un lado, tomé esta generalización simbólica del punto de vista de Mancur Olson y, por el otro, emprendí una retrospectiva personal, un regreso sobre mi experiencia, que me permitió darle sentido a micro eventos, eventos anecdóticos que iban cobrando gran significado bajo la mirada movilizadora de estos conceptos.

*—¿Nos podrías hablar brevemente acerca del contexto históri-*

*co de tu artículo?*

—Mi artículo sobre la retribución del militantismo lo escribí en una época que podría considerarse la edad de oro del militantismo: el período de movilización de los años sesenta y setenta. También en Chile se produce durante esos años una experiencia de movilización pionera que nosotros desde Francia consideramos extremadamente importante en tanto veíamos que abría la vía hacia una transformación social pacífica, pero que desgraciadamente terminó siendo dramáticamente interrumpida. En la Francia de esos años existen movilizaciones sociales y utopías: se cree que se puede transformar el mundo mediante la política y que una alianza de izquierda alrededor de un programa de vanguardia puede ser la vía de una transformación importante. Este es el contexto histórico de mi artículo.

*—Quizás podemos hacer una última referencia a las retribuciones del militantismo y preguntarte cómo ves el escenario político actual en relación a este fenómeno.*

—Si bien yo personalmente no he realizado investigaciones recientes sobre este tema, tengo estudiantes que sí lo han hecho y aparentemente hay dos tipos de militantes. El primero es un tipo clásico que se corresponde bastante bien a lo que describí en aquel artículo sobre militantismo. Sin embargo, con el tiempo hemos visto aparecer a otro tipo de militante: uno que sale de la universidad en un periodo de crisis de empleo, en un contexto donde existen dificultades para la inserción profesional de estos diplomados, especialmente en nuestra disciplina de sociología política, y respecto a quienes no hemos podido determinar si realizan un cálculo consciente, o no. Lo cierto es que adhieren a partidos políticos. Muchos de nuestros estudiantes, por ejemplo, realizan estudios en ciencias sociales, militan en la UNEF,<sup>7</sup> algunos adhieren al Partido Socialista y luego —cuando salen de la universidad— encuentran fácilmente un puesto de asistente parlamentario, de consejero de un alcalde, o de consejero de un presidente del Consejo General;<sup>8</sup> se posicionan rápidamente en listas del consejo municipal y son elegidos, comienzan a tener pequeños mandatos; se comprometen en una carrera política y cuando el diputado del cual eran asistentes deja su puesto ellos toman su lugar.

*—Es decir, continúa vigente la dicotomía interés/desinterés...*

—Así es. La razón por la cual escribí este artículo era por una contradicción que me propuse superar entre un interés sociológico —dar cuenta que hay intereses en el militatismo— y una convicción natural de que muchos de los militantes eran completamente sinceros y no calculaban su carrera. Era necesario analizar estos dos tipos de militantes al mismo tiempo, además de revisar la hipótesis relativa al carácter inconsciente de las retribuciones. Yo creo que ese desinterés todavía existe, pero solo en una parte de ellos, pues no estoy seguro que los nuevos militantes sean mucho menos desinteresados que antaño. Hoy en día existen clivajes en las organizaciones como, por ejemplo, en el Partido Socialista, entre aquellos que se hacen llamar los viejos militantes y los nuevos que serían los que hacen carrera o los oportunistas. Escribí un artículo en la Revista Suiza de Ciencias Políticas<sup>9</sup> donde reflexiono sobre la pertinencia o no pertinencia de los análisis del artículo de 1977, ahondando de igual manera sobre las condiciones sociales que pueden favorecer una relación más instrumental al compromiso político.

—*Y un año después publicas tu libro pionero El censo oculto,*<sup>10</sup> *un texto donde comienzan a aparecer un cierto número de problemas y de categorías que van a acompañarte prácticamente toda tu vida, como la noción de competencia, de relación con lo político, así como la idea de 'mercado político'. ¿Qué puedes decirnos en relación a esto?*

—Sobre el 'mercado político', déjame darte un pequeño contexto. En ese momento me acuerdo haber leído textos sobre teoría económica de la burocracia en donde dicha noción estaba muy desarrollada, aunque esta perspectiva me resultaba muy materialista y limitada. En todo caso, había en la literatura de esa época un uso muy extendido de la categoría de mercado en actividades sociales no-mercantiles, no-económicas. En el libro que escribí con Patrick Lehinque, *Cuestiones municipales,*<sup>11</sup> intenté desarrollar este tema hacia los años 1983-1984. Por el otro lado, y como lo mencioné anteriormente, mi proyecto intelectual buscaba analizar tanto la actividad política de los 'profanos', los ciudadanos comunes, como las actividades políticas de los especialistas —problemas ya descubiertos y comparados por Max Weber—. Dentro de este contexto, el concepto de mercado me permitió movilizar un nuevo sistema de proposiciones teóricas, hipótesis y conceptos; por ejemplo, el concepto de 'capital',

sobre el que quizás me pueda explayar más adelante. 'Mercado' en particular incluye las categorías de transacción, bienes, formación de precios, oferta, demanda. Hablar en términos de mercado permite levantar preguntas teóricas: qué quiere decir el mercado político en la formación de precios; qué es la oferta política, la demanda política. Evidentemente mi adopción de este enfoque despertó fuertes reacciones en esa época; todo esto parecía muy desencantador y yo como una suerte de iconoclasta que destruía imágenes santas. También me acusaron de neoliberal, de sacrificar ciertos ideales en un momento en el cual el neoliberalismo se implantaba en el mundo; fui en general muy criticado y denunciado por ser reduccionista. Y sin embargo creo que ese trabajo fue útil y me permitió avanzar.

—*A propósito de la categoría de mercado, me gustaría que pudiéramos discutir un poco la noción de 'capital' de Bourdieu, la cual es difícilmente imaginable sin la noción de 'campo'. Y sin embargo hay muchos trabajos que aíslan y descomponen la noción de capital, interesándose por este concepto en sí mismo, siendo que opera de manera conjunta con la noción de campo.*

—Aun así, la noción de capital me parece interesante ya que permite desplegar un conjunto de preguntas teóricas y de hipótesis. Hace dos meses estaba en Alemania en un coloquio internacional, en homenaje a uno de mis amigos, el profesor Heinrich Best,<sup>12</sup> donde hice una ponencia sobre capital político desde una base empírica, y en donde Best me preguntó por qué yo utilizaba la noción de capital cuando él prefería hablar de '*political asset*'. La respuesta es porque el capital se acumula, se cuida, se utiliza, se transmite. '*Asset*' o '*recurso*' son palabras planas. Así, el concepto de capital permite desplegar muchas preguntas teóricas. Por ejemplo, si afirmamos que el capital se cuida, ¿qué quiere entonces decir cuidar el capital político?; si decimos que el capital se transmite, ¿qué quiere decir transmitir el capital político? Evidentemente existe detrás de este concepto un trasfondo marxista y eventualmente puede ser utilizado de un modo un poco pretencioso: podemos hablar de capital para todo y puede así devenir en una palabra huera, sin contenido.

—*¿Construyó Bourdieu su teoría general de campos pensando específicamente en 'campos políticos'?*

—Desde mi punto de vista, Bourdieu no tiene una teoría ter-

minada sobre el capital; pienso que Bourdieu dice cosas contradictorias sobre este concepto, pero también cosas muy interesantes. La hipótesis general no es original de Bourdieu, ya que también la encontramos, por ejemplo, en Parsons: me refiero a la idea que el mundo social se caracteriza por una diferenciación de un gran número de universos distantes, relativamente diferenciados; que el mundo moderno, en suma, se caracteriza por un proceso de diferenciación. Bourdieu se apoya en esto y constata la existencia de un gran número de universos sociales que él denomina campos. Podría haber escogido también otra palabra, pero los denomina campos dada su analogía con los campos magnéticos. Una hipótesis que yo encuentro muy interesante es que en cada campo hay una variedad específica de capital y que la posición en el campo depende de la distribución de ese tipo específico de capital.

Entonces, yendo a tu pregunta: estamos pues frente a una teoría muy general que Bourdieu no construyó pensando en el campo político, sino más bien en el campo científico intelectual, y eso es lo genial. Así, podemos movilizar esta teoría general y transponerla a fenómenos políticos si es que nos especializamos en los fenómenos políticos, y al hacerlo se liberan inmediatamente una gran cantidad de conceptos y preguntas. Esto es lo que me parece más estimulante.<sup>13</sup>

*—Podemos imaginar que la noción de ‘competencia política’ permite, entre otras cosas, invertir en capital y, en todos los casos, habitar el mundo político y participar en él como actor o como profano interesado en la política. ¿Cómo concibes el uso del capital en política por parte de los agentes, tomando en cuenta que no todos ellos tienen las mismas competencias ni el mismo volumen y estructura de capital?*

—Los conceptos de capital y de competencia política originalmente los tomé prestado de Bourdieu y creo que desde entonces los desarrollé con aportes propios. El concepto de competencia política es un concepto que intenta ofrecer herramientas para pensar específicamente la relación del ‘ciudadano común’ con su universo político; no fue pensado para analizar las actividades de ‘hombres o mujeres políticos’. Cuando hablo, pues, de competencia política no estoy haciendo referencia a la competencia política de los profesionales. No obstante lo anterior, me gustaría aquí mencionar que últimamente he realizado muchas

entrevistas a diputados europeos respecto a su visión de Europa, y con ello comencé a reflexionar sobre la forma particular de competencia de los profesionales de la política. Por analogía a lo que Max Weber llama 'los virtuosos' en religión, yo creo que existe una especie de virtuosismo político, una forma de competencia muy particular de los especialistas. Tengo cosas que decir al respecto, pero no las he publicado aún.

—¿Y en relación a la cuestión del capital político?

—No estoy muy seguro que el capital político tenga una relación directa con la competencia política de los actores políticos, de los profesionales; y no creo tampoco que sea realmente importante que se articulen ambas cosas. Por ejemplo, los economistas están muy interesados en la acumulación de capital económico, pero no se han interesado mucho en la experiencia de los empresarios, y por ello no hay realmente mucha articulación teórica entre dicha experiencia y la acumulación de capital. La verdad es que yo no he reflexionado mucho sobre esto. Recientemente en la ponencia que hice en Alemania con Heinrich Best, trabajé la pregunta sobre los factores objetivos de la ascensión política, aquellos factores que favorecen la acumulación de ese componente particular del capital político que yo llamo el 'componente interno' del capital político y que se refiere al reconocimiento de los pares con que se está en competencia.

—*Quien dice política dice lucha, conflicto, competencia. Justo ahora acabamos de salir de una mesa redonda sobre política contenciosa*<sup>14</sup> *y quería preguntarte sobre la manera en la que deberíamos hablar y reflexionar sobre las diferentes formas que adopta la competencia política en las democracias actuales. Una forma posible es la ya mencionada 'política contenciosa', la dimensión más bien confrontacional de la política, pero no todo es confrontación y hay otras formas de competencia. ¿Qué puedes decirnos sobre esto?*

—No todo es lucha en la política. Es verdad que Bourdieu define campo como un espacio de luchas de fuerzas, pero un campo es también un espacio de cooperación. A pesar de la competencia, es un espacio también de reconocimiento. Existe, por ejemplo, un paradójico reconocimiento científico —muy bien señalado por Bourdieu— en tanto la autoridad científica depende del reconocimiento de sus pares, quienes al mismo tiempo son competidores. Esta forma de reconocimiento es muy para-

dójica. Ocurre algo similar en la política pues igualmente hay formas de reconocimiento de los adversarios. Por ejemplo, cuando un joven parlamentario llega al parlamento, los así llamados *backbenchers*,<sup>15</sup> puede progresar o puede no hacerlo. Yo no sé cómo sucede en Chile, pero en Francia un modo de avanzar puede ser mediante su nombramiento como vicepresidente de una comisión. Esa es una forma de ascensión política. Si seguimos a Bourdieu en la idea que la acumulación del capital político individual reposa sobre el reconocimiento de los pares —que son la competencia tanto al interior del partido como los adversarios de otros partidos—, estaríamos por ende hablando de una forma de lucha política paradójica. Entonces yo diría que hay política-fachada, una política para el público, que puede devenir una política contenciosa o conflictual; pero también hay una política mucho menos conflictual que es aquella de los pasillos, donde si bien los políticos desempeñan el papel de adversarios al mismo tiempo se aprecian mutuamente. Como he frecuentado este medio, tengo muchas anécdotas: de personas, por ejemplo, que son oficialmente adversarias pero que luego se reúnen en las oficinas, uno lleva el *foie gras* y pasan la tarde comiendo y charlando juntos. Así es la política, pero es el lado escondido de la política.

1. Maurice Duverger (1917-2014) fue jurista, politólogo y político francés.

2. Patrick Champagne (1945- ), sociólogo francés.

3. P. Bourdieu, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona: Editorial Laia, 1979.

4. P. Bourdieu y A. Darbel, *El amor del arte: los museos europeos y su público*, Barcelona: Paidós, 2003.

5. Según Gaxie, la adhesión y el activismo en los partidos políticos son, en parte, estimulados por múltiples beneficios o recompensas de facto que irían en proporción directa al grado y volumen de la actividad desplegada: desde posibilidades de empleo y movilidad social hasta las ganancias de una formación intelectual y del poder compartir la camaradería de otros, además de la sensación de estar realizando una actividad con un sentido de justicia social. D. Gaxie, «Economie des partis et rétribution du militantisme», *Revue française de science politique*, 27, 1 (1977), pp. 123-154.

6. M. Olson, *La lógica de la acción colectiva: bienes públicos y la teoría de grupos*, Ciudad de México: Limusa, 1992.

7. Sindicato de estudiantes. Plataforma que disputa la representación de las universidades.

8. Asamblea deliberante de los departamentos franceses.



9. D. Gaxie, «Rétributions du militantisme et paradoxes de l'action collective», *Revue suisse de science politique*, 11, 1 (2005), pp. 157-188.

10. D. Gaxie, *Le cens caché. Inégalités culturelles et ségrégation politique*, París: Seuil, 1978.

11. D. Gaxie y P. Lehingue, *Enjeux municipaux. La constitution des enjeux politiques dans une élection municipale*, París: Presses Universitaires de France, 1984.

12. Heinrich Best (1949- ), sociólogo alemán.

13. Sobre la noción de capital político desde el punto de vista del autor, ver, por ejemplo, D. Gaxie, *La democracia representativa*, Santiago: LOM, 2004.

14. Sobre esta noción, ver, por ejemplo, Ch. Tilly y S. Tarrow, *Contentious politics*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

15. Parlamentario sin cargo oficial ni en el gobierno ni en la oposición, por lo que ocupa un lugar en los asientos traseros.



### III

## POBREZA, DESIGUALDAD, SEGREGACIÓN Y DISCRIMINACIÓN



# CLASIFICACIÓN Y DESCALIFICACIÓN DE LA POBREZA

ENTREVISTA CON SERGE PAUGAM  
por Emmanuelle Barozet,  
Mauro Basaure y Clemencia González

*—Hacia los años ochenta y en el contexto de su investigación doctoral sobre descalificación social, usted se interesa por el estatus social de las personas pobres, en particular el vínculo que ellas tienen con las instituciones públicas. Esto le permite comprender de qué manera la precariedad y la fragilidad social van transformando a las personas en personas asistidas. Este trabajo corresponde a un momento particular de la sociedad francesa en que la cesantía masiva, ligada a la crisis, va debilitando los progresos sociales que se consolidaban desde el final de la Segunda Guerra Mundial. ¿Qué nos pueden enseñar hoy en día sus estudios sobre pobreza en su vínculo con las instituciones?<sup>1</sup>*

—Lo que me parece importante en el análisis del fenómeno de la pobreza es tomar en cuenta no solo a los pobres como tales, analizados desde un enfoque substancialista, sino las relaciones de interdependencia entre la categoría de pobre tal como se construye en una sociedad dada y el conjunto de grupos sociales que participan de la sociedad como un todo. El análisis que propongo aquí sobre la pobreza y la descalificación social busca comprender adecuadamente esta relación de interdependencia desde el funcionamiento de la sociedad en su conjunto.<sup>2</sup>

De cierta forma, este trabajo introduce el análisis comparativo de distintas sociedades, al cual me sigo dedicando hoy en día a través de la teoría del vínculo social. Este análisis nos hace concluir que los pobres no son tratados del mismo modo en las distintas sociedades, y la manera de tratarlos depende en gran medida de la representación que se tiene de este fenómeno. Hay sociedades, por ejemplo, en donde la pobreza se considera como algo natural, como algo que forma parte del orden social natural. En estos casos, la lucha contra la pobreza prácticamente no

existe y las políticas sociales son mínimas. En otras sociedades, se considera que hay que enfrentar la pobreza, pero tomando en cuenta que los pobres deben hacerse cargo de sí mismos y de este modo se tiende a culpabilizarlos, obligándolos a trabajar y a hacerse cargo de su destino. Aquí las instituciones deben facilitar la integración profesional de las personas pobres, motivándolas a hacerse cargo de sus propias vidas. Por último, en otras sociedades se considera que los pobres son víctimas y que la pobreza es una anomalía del sistema. La pobreza se representa pues como algo que no debiera existir. En esas sociedades se van a implementar políticas preventivas, políticas mucho más globales de transferencia social, con el fin de erradicar la pobreza. Es así como se puede observar que, dependiendo del modo de representarse la pobreza, se va develando el funcionamiento de la sociedad en su conjunto y se percibe la manera en que se va a construir el vínculo social en una sociedad específica.<sup>3</sup>

*—Usted afirma que la pobreza no es una situación homogénea y que es necesario hablar de distintos estatus y categorías sociales. ¿Por qué es importante apuntar a esas categorías para comprender el mundo contemporáneo? ¿Por qué el énfasis sobre este mecanismo institucional de la descalificación social?*

—Estas diferenciaciones son importantes de tener en consideración desde el punto de vista sociológico. Inicialmente, cuando empecé a analizar este fenómeno en la región francesa donde nací —Bretaña y más particularmente en Saint-Brieuc—, me di cuenta que las instituciones podían tener distintos enfoques hacia la pobreza. Se podía incluso hablar de una compartimentación institucional de la pobreza: cada institución había creado su propio grupo objetivo, «su clientela» de pobres. Entonces, por un lado, me parecía importante considerar el proceso de categorización de la pobreza que se daba en virtud de este juego institucional, pero, al mismo tiempo, reparé que, al preguntarles a las personas pobres sobre su situación, también ellos se distinguían unos de otros.

Una diferenciación que a veces podía resultar muy pequeña para un observador externo, era sin embargo muy importante para la persona encuestada. En algunos casos, ellos necesitaban afirmar estas diferencias para sentirse un poco más arriba que el resto, poniendo al otro en una situación de inferioridad, cuando en realidad eran situaciones muy similares. Las diferencias así

se basan en una doble matriz: hay una categorización institucional que hay que tomar en cuenta, pero también es importante detenerse en lo que experimentan los propios pobres. Lo que quise demostrar es que el fenómeno de la descalificación social podía entenderse como un proceso muy largo: no se trata de una sola categoría de pobres, sino de un proceso en varias fases y mi trabajo de tesis consistió en analizar las distintas fases de este proceso.

—*Las sociedades europeas decidieron implementar frente a la pobreza una renta mínima que favorecería la inserción social. En esta región del mundo se ha optado más bien por una transferencia condicionada que tiene ciertos límites. ¿Cómo evalúa usted el resultado de estas políticas frente a la pobreza? ¿Es suficiente para asegurar un mínimo de integración social? ¿Cuáles son las implicancias morales de este tipo de políticas para las personas?*

—En efecto, hay varias experiencias de países que entregan una renta mínima y que son de naturaleza diferente. Después de haber defendido mi tesis en 1988 en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Francia se lanzó en una experiencia que me parece importante, que se denominó el salario social o renta mínima de inserción.<sup>4</sup> A los beneficiados de la renta mínima de inserción se les pedía trabajar buscando soluciones para su propia inserción. Se pensaba que el seguro de asistencia era insuficiente para una situación que podía ser duradera.

Entonces se pensó que, si bien la asistencia era un derecho, este debía complementarse con un segundo derecho, el derecho a la inserción. Por ello se crearon las comisiones locales de inserción y se buscaron todo tipo de soluciones para este objetivo. Yo diría que esta concepción francesa era muy cercana al enfoque de solidaridad orgánica. Los pobres estaban fuera de la complementariedad orgánica, uno de los pilares del mundo del trabajo y que se da en los distintos estatus y grupos profesionales. A través del salario social se trataba de ofrecerles la posibilidad de reubicarse dentro de esta solidaridad orgánica.<sup>5</sup>

Actualmente, si se observa el salario social que se busca implementar en América del Sur y en otras regiones, me doy cuenta que lo que se pide a cambio es diferente. No se le pide al pobre que se reubique en la solidaridad orgánica —por lo demás muy incierta y poco desarrollada en los países de América del Sur—, sino que se espera de él que se haga cargo de su familia. La exi-

gencia institucional es que sus hijos vayan a la escuela. Se insiste claramente sobre el deber de los padres de dar una buena educación a sus hijos, de no dejarlos en la casa, cosa de ofrecerles mejores oportunidades. Las exigencias sociales, lo que en cada lugar se espera de las instituciones, nos dibuja la concepción misma de la integración social en cada contexto. Las becas para las familias en Brasil y otros países, por ejemplo, vienen a constituir un derecho que hace las veces de seguro social, con la exigencia de reconstituir esa familia.<sup>6</sup>

—*Quisiera profundizar en la especificidad de América Latina. El trabajo informal es aquí un espacio importante de integración laboral, en particular para los grupos más necesitados. Las sociedades europeas, sobre todo las del norte, no poseen realmente este tipo de espacios informales. La cesantía y la asistencia social tienen un lugar muy distinto en Europa en comparación con América del Sur. ¿Qué puede decirnos sobre este tema en particular y sobre el rol del Estado frente a la cohesión social en general?*

—En efecto, hay en este punto diferencias muy grandes entre Europa y América del Sur. Acabo de hacer varias encuestas en Europa que me permitieron darme cuenta que ni en Francia ni en Alemania se puede abordar en una entrevista el tema del trabajo informal por la simple razón de que está prohibido. Si se llegara a saber que el cesante realizó un trabajo informal, se le deja de entregar el seguro de cesantía. Hay cesantes que, para sobrevivir, tratan de complementar el ingreso que reciben del subsidio con un trabajo informal. Pero lo hacen en forma disimulada, clandestina, porque esto no puede saberse.

Por contraste, el investigador europeo que trabaja en Sudamérica se sorprende al constatar que el trabajo informal está por todos lados. Este constituye un ingreso importante para un amplio segmento de la población sin el cual no se podría sobrevivir. ¿Por qué en Europa se controla tanto el trabajo informal? Porque se considera que es una infracción al concepto de solidaridad orgánica. La solidaridad orgánica permite que todos sean parte de un grupo laboral, paguen las contribuciones sociales y accedan a la seguridad social. Si solo una parte respeta las reglas de esta solidaridad orgánica, el sistema podría resquebrajarse.

En países como Chile o Brasil por ejemplo, con una tasa tan elevada del treinta a cuarenta por ciento de trabajo informal, el objetivo no es acceder a la solidaridad orgánica, sino poder so-



brevivir mediante el trabajo.<sup>7</sup> Por esto, cuando no existe la solidaridad orgánica en una sociedad dada, se permite el desarrollo del trabajo informal como medio de sobrevivencia para los pobres, lo que a su vez permite una aceptación tácita de grandes desigualdades en el mundo del trabajo, así como de la pobreza en forma global, porque no se lucha contra ella. Luchar contra el trabajo informal es obligar a las empresas a realizar una integración laboral para todos los trabajadores, es decir, generar oportunidades para todos.

—*Hablemos de sus trabajos sobre la precariedad en el trabajo. Uno de sus libros sobre este tema, El trabajador de la precariedad, fue traducido recientemente al español por una editorial argentina, lo que difunde sus reflexiones hacia un público hispanoparlante.*<sup>8</sup> *Usted distingue dos dimensiones de la precariedad: la precariedad del trabajo y la precariedad del empleo. Ambas permiten ampliar nuestra comprensión sobre la integración laboral hoy en día. Este libro aparece algunos años después de La miseria del mundo, de Pierre Bourdieu.*<sup>9</sup> *¿Nos puede explicar la diferencia entre precariedad del trabajo y precariedad del empleo? ¿Qué nos dice esta diferencia sobre Europa y sobre América Latina?*

—Para mí esta distinción es fundamental. De hecho, los sociólogos hacen esta diferenciación en forma sistemática. Usted evocó el trabajo de Pierre Bourdieu. Él y su equipo van a centrar la obra *La miseria del mundo* en el sufrimiento. El sufrimiento ligado al trabajo, pero también, más globalmente, al malestar que se vive en los años noventa —el libro fue publicado en 1993— en la sociedad francesa. Lo sorprendente es que Pierre Bourdieu enfoca la pobreza bajo el prisma de la miseria, pero no como «condición» sino como «posición». Él hizo suya la idea de que lo importante en Francia sería la diferencia en función del «estatus», del lugar que alguien ocupa dentro de una jerarquía social. En este caso, «miseria» significa sentirse desplazado respecto a la posición social en la que uno quisiera estar. Es este desvío el que crea frustración y por lo tanto sufrimiento.

Es muy común el no tener satisfacciones en el trabajo, lo que a veces despierta un sentimiento de inferioridad, desvaloración y frustración generalizada. Los síntomas de depresión que se ven en el mundo laboral a menudo están ligados a esta brecha entre la aspiración que tiene la persona y su trabajo real —y es que las personas quieren realizarse en el trabajo—. Es por esto

que cuando se habla de integración laboral, por ejemplo en el contexto francés, tenemos ambas vertientes: por un lado, desde el punto de vista del empleo, hablamos del estatus que posibilita el tener una trayectoria en una empresa y un seguro social basado en la estabilidad del empleo; por otro lado, desde el punto de vista del trabajo, se observa que lo esencial en el mundo del trabajo es querer ser reconocido plenamente, tener un estatus que otros reconozcan y desde el cual uno pueda definirse como individuo.<sup>10</sup> Respecto a la sociedad chilena, sin embargo, me parece que aquí el problema es totalmente distinto.

—*Podemos avanzar hacia allá. ¿Por qué le parece importante hacer esta distinción, sobre todo en el caso de Chile? Los tipos de empleos en general son muy inestables, poco cualificados y con marcos contractuales muy limitados. ¿Qué podría decirnos respecto a la diferencia de estatus entre estas dos formas de precariedades?*

—Lo que me sorprende mucho en la sociedad chilena es el aspecto inacabado del mundo laboral. Me refiero a una organización laboral en función de una concepción orgánica de la sociedad que proteja directamente a los trabajadores. En Chile esta protección es muy débil. Antes de la dictadura hubo avances en la organización laboral, pero todo esto fue cuestionado durante ese período, situación que se mantuvo con la implementación de las políticas neoliberales, que en definitiva condenaron la organización laboral. Entonces, desde el punto de vista la estabilidad del empleo, la integración laboral no pasa por defender el estatus en términos de un seguro social que garantice el futuro.

Por otro lado, la posibilidad de realizarse realmente en una carrera laboral es menor en Chile, si se compara con sociedades con mayores niveles de cualificación para toda la población activa. En general, cuando una persona entra a un cargo, ella aspira a ascender, no a quedarse toda su vida cumpliendo la misma función. Aspira a capacitarse, a ser promovida a otros cargos y a realizarse mediante las nuevas cualificaciones que irá adquiriendo. También espera que el salario aumente progresivamente a lo largo de la trayectoria. Me parece que estas perspectivas no se dan mucho en la sociedad chilena, en donde el trabajo más bien tiende a mercantilizarse. Aquí se trata de sobrevivir en lo cotidiano. No estamos en la lógica de realizarse personalmente en una cualificación, en la lógica de un *homo faber*, el poder reali-

zarse en el hacer, en el trabajo. Por supuesto, esto no sucede con las categorías cualificadas de la población activa.

Quisiera agregar en este contexto que la escuela cumple un rol fundamental. Cuando se piensa el mundo del trabajo también hay que pensar el mundo del aprendizaje, el mundo del trabajo a través de la escuela. Para llegar a una solidaridad orgánica, a una sociedad laboral, hay que empezar con la escuela, dar las oportunidades para lograr una verdadera formación que podrá ser valorizada en el mundo del trabajo. Pero el sistema de educación chileno me parece muy poco equitativo; por lo menos en lo que respecta a la educación pública, me parece que tiene ciertas limitantes o disfuncionamientos.

—*Su libro El trabajador de la precariedad<sup>11</sup> muestra que las formas de descalificación en el trabajo tienen un impacto sobre las luchas sociales, sobre todo en su dimensión colectiva. ¿Qué puede decirnos al respecto?*

—Lo que pude verificar en esa investigación que llevé a cabo es que los trabajadores que están en situación precaria tanto a nivel de trabajo como de empleo van a mostrar muchas más dificultades para concebir la idea de una organización colectiva. Me refiero a las personas que viven con una inseguridad permanente del empleo y que no pueden realizarse en su trabajo porque hacen una labor denigrante o alienante o un trabajo que solo ofrece restricciones y que es difícil soportar. Las personas que están más cerca de la cesantía y que no están verdaderamente integrados no tienen la estabilidad necesaria como para comprometerse en una lucha social que vaya en pos de mejorar su situación. La precariedad debilita la lucha social. En Francia, los conflictos sociales de los años sesenta de tipo laborales eran mucho más importantes que hoy. La gente hacía muchas huelgas y se obtenían mejoras sustanciales en términos de los salarios y las condiciones de trabajo. Hoy en día la precariedad laboral limita la posibilidad de resistencia. ¿Qué caracterizan hoy a los movimientos sociales en Francia? Se trata de personas que tienen algo que defender y que defienden un estatus. Son ellos quienes salen a la calle y no los trabajadores más precarios.

—*Volvamos sobre estos dos grandes temas: la pobreza y la precariedad sobre los cuales usted trabajó desde el inicio de su trayectoria. ¿Podría el flujo de inmigrantes hoy en Europa poner en duda,*

*por un lado, la tipología de las formas de pobreza y su vínculo con el Estado, así como el tema de la precariedad del trabajo? Son poblaciones que llegan masivamente, sobre todo del Medio Oriente, y no siempre comparten los valores y las formas de vida de la comunidad de destino, lo que sin duda cambia los criterios de integración. ¿Cómo hacer frente a esta situación?*

—La situación es bastante dramática, hay que decirlo. Esta afluencia masiva de inmigrantes plantea problemas de integración obvios,<sup>12</sup> ya que la sociedad europea en general y la francesa en particular exhibe una fuerte cesantía. Esta afluencia masiva no se traduce en una integración laboral inmediata y las personas que llegan del extranjero por lo general obtienen trabajos informales, es decir, van a trabajar ilegalmente. Muchos van a mendigar por las calles de la ciudad, en los semáforos, en los lugares donde hay una fuerte circulación de personas. Se encuentran en el espacio urbano, se ve a esos inmigrantes que no están integrados. Esto muestra la importancia en una sociedad como la francesa de generar condiciones favorables para acoger a estas poblaciones; crear un impulso de solidaridad, de generosidad, de apertura y de acogida.

Sin embargo, lo que se observa es lo contrario: prudencia, desconfianza y el aumento del racismo junto a una intransigencia extrema respecto a estas poblaciones, al punto que muchos —como el Frente Nacional— quisieran expulsarlos del país. Existe un debate que en sí es interesante, el que muestra la existencia de un potencial solidario en la sociedad francesa, pero no se evidencia porque termina oponiendo unos franceses a otros. A la larga es una amenaza para la cohesión social porque el racismo es la expresión de la degradación de la cohesión social. Por contraposición, en los años sesenta Francia acogió mucha población inmigrante y la integración fue bastante rápida, en parte porque había mucho empleo y las empresas requerían esa mano de obra para acelerar la productividad y lograr un mayor crecimiento. Hoy nos encontramos en una sociedad posindustrial, con una tasa de crecimiento muy baja y una cesantía endémica, situación que favorece el planteamiento de la extrema derecha.

—*Usted trabaja actualmente sobre la teoría general del vínculo social que también ha llamado «teoría social de la vinculación».*<sup>13</sup> *Allí usted reflexiona sobre los vínculos que nos unen los unos a otros, estas «cadenas invisibles» de las que habla Norbert Elias, en*

*particular los vínculos de filiación entre padres e hijos, el vínculo de participación electivo entre cercanos, conyugues y parientes, los vínculos de participación orgánica en el mundo laboral y el vínculo de ciudadanía en la comunidad política, tomada en el sentido amplio. Esto nos permite volver a la noción de solidaridad. ¿Por qué adoptó usted este enfoque para hablar de la integración social?*

—En la extensión de mis trabajos sobre la pobreza, me parece importante distinguir distintas formas de vinculación, que usted ya enumeró.<sup>14</sup> Lo primero que hice fue estudiar qué vincula concretamente a los individuos al sistema de protección social. De ahí viene esta tipología de los vínculos sociales, con esta investigación que realizamos en el marco del seminario de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, en la que se identifica, para cada uno de los cuatro tipos de vínculo social, una forma de protección y una forma de reconocimiento. Este análisis concluye que no solo se cuenta con el vínculo laboral para asegurar la integración social, sino que es necesario tener una visión amplia de los mecanismos a través de los cuales se puede construir el proceso de integración de las personas al sistema de protección social; habría distintos lazos que constituyen la envoltura social del individuo.

Sin embargo, este primer trabajo que hice me pareció insuficiente para hacer comparaciones internacionales. Cada tipo de vínculo evoca un marco moral específico dentro de una sociedad específica. Había, pues, que identificar cómo cada sociedad construye su propio sistema regulado en referencia a estos distintos tipos de vínculos sociales. Este sistema de regulación puede variar de una sociedad a otra, y esto es lo que trato de investigar actualmente. Se trata de ver cómo una moral en una sociedad dada en un momento de la historia va a devenir predominante y se va a constituir como base para asegurar la protección social, permitiendo la integración de la sociedad en su conjunto. La lógica regulatoria penetra finalmente en las otras esferas de la sociedad y apela a los otros vínculos. Entonces tenemos un lazo dominante, en el sentido que es extensivo y logra imprimir su huella. Se trata en definitiva que las personas tienen un marco coherente desde el cual son integrados a la sociedad y que permite que la sociedad pueda perpetuarse. Es una investigación de mucho interés, que estoy realizando hoy, y de la cual aprendo todos los días al comparar unas sociedades con otras, multiplicando los datos comparativos, las fuentes antropológicas e his-

tóricas.

—*¿Que se podría decir sobre la convivencia en Chile en base a esta teoría de la vinculación social? En una sociedad muy competitiva, a la vez individualista y familiarista, que fue reestructurada por una larga dictadura, y que no tiene una verdadera seguridad social.*

—Los datos internacionales, las encuestas sobre las que se pueden establecer comparaciones de una sociedad a otra, revelan algo sorprendente. Y es que la convivencia<sup>15</sup> en la sociedad chilena no es evidente. ¿Por qué? Porque se observa que los chilenos no tienen mucha confianza en sus propias instituciones nacionales. El porcentaje de chilenos que confía en la institución judicial es muy bajo, uno de los más bajos a nivel mundial, por lo menos el más bajo de América del Sur. Entonces cuando hay tan poca confianza en las instituciones y en particular en la justicia, es difícil la convivencia. Para convivir en una sociedad es necesaria cierta confianza, y ciertamente confiar en las instituciones. Hay otro indicador que me sorprendió mucho en la sociedad chilena y es la proporción de personas que desconfía de otros, de personas que uno no conoce, con las que se cruza en la calle. La desconfianza es sumamente fuerte en la sociedad chilena.

Se podría decir que en este país el espacio público es muy restringido respecto a otras sociedades. El individuo busca defenderse en este espacio público y proteger sus propios intereses. La convivencia, por ende, solo es posible en el marco de una esfera privada, que es mucho más restringida en los intercambios y que se limita en definitiva al núcleo familiar o a una esfera familiar ampliada, la que incluye el conjunto de la parentela y a veces amigos cercanos que serán asociados a esta red familiar ampliada. Pero se trata de una solidaridad de proximidad.

Significa que se confía en las personas que uno conoce, en las personas que uno puede integrar en su propia red de ayuda y solidaridad. Lo que está fuera de esa red, se mira con desconfianza. Esto se ve en sus trabajos en Chile, Emmanuelle, ya que usted investigó todas las formas de acceso a servicios y a empleos, mostrando las prácticas del «pituto». <sup>16</sup> Tenemos así una sociedad chilena que no protege a las personas por el lado del empleo, menos aún desde la implementación intensiva de políticas neoliberales. Hay aquí un espacio público con limitaciones,

un espacio ciudadano también débil porque para que exista y se despliegue con vitalidad se requiere una moral cívica muy fuerte. Como ya se dijo, en este espacio público se tienden a defender los propios intereses y no los intereses colectivos. De este modo, no se puede resolver el problema de la cohesión social ni a través del trabajo, ni en el espacio público, ni mediante lazos de ciudadanía, ni tampoco en virtud de una moral cívica. Lo que permite la cohesión en Chile es una cierta moral doméstica ligado a un régimen que yo llamo familiarista.

*—Dado que la sociedad chilena, al igual que la francesa, se encuentra en este momento en una fase de conflicto social, y volviendo a su teoría de la vinculación, ¿podría esta permitir una reflexión sobre el conflicto social o tiende más bien a una función pacificadora?*

—Yo pienso que esta teoría social de la vinculación sí permite reflexionar sobre el conflicto. Los sociólogos desde Simmel y Coser —este último quien retomó los trabajos del primero para analizar la función social del conflicto— aceptan la idea de que el conflicto es necesario.<sup>17</sup> No se trata entonces de evitar a toda costa el conflicto. Todo lo contrario: el conflicto puede ser algo positivo en el sentido de permitir la regulación de la sociedad. Lo que observo cuando comparo un régimen de vinculación con otro, es que hay diferencias en cuanto a la capacidad de regulación de una sociedad a través del conflicto.

En las sociedades nórdicas, en donde el régimen es universalista, o sea, fundado en la preeminencia del vínculo de ciudadanía, el conflicto sin duda existe, pero prima sobre este el interés general. Esto significa que puede haber intereses divergentes, pero la negociación se llevará expeditamente a cabo porque las distintas partes están conscientes de lo que está en juego y termina prevaleciendo el interés general. Se lo ve en el mundo del trabajo: los sindicatos son potentes —en algunos de estos países llegan a representar el ochenta por ciento de la población activa— pero saben negociar e implementar reformas. Esto no se logra mediante una confrontación sistemática, brutal y violenta, sino por una capacidad de llegar a resultados válidos para el conjunto de la sociedad. En un régimen universalista existen los conflictos, pero estos están muy regulados.

En la sociedad francesa existe, como ya ha sido mencionado, un régimen que llamo organicista, el que implica que las

personas defiendan sus intereses y terminan apelando al Estado para resolver los problemas ligados a su especificidad estatutaria, gremial. Aquí el conflicto es permanente y, si bien es el Estado el que resuelve, observamos una situación potencialmente más violenta que en las sociedades nórdicas, en donde las reformas se concretan con serenidad, a través de la negociación. En Francia la negociación siempre es dura, tensa.

En las sociedades más liberales, donde predomina lo que yo llamo un régimen voluntarista, también hay fuertes conflictos pero que en este caso movilizan más a la sociedad civil que al mundo laboral. Los conflictos están en la plaza pública. Acá también tienen una capacidad de regulación, porque se espera mucho del rol de las asociaciones u organizaciones colegiadas para que ciertas ideas se desarrollen.

Por último, diría que hay sociedades en que el régimen familiarista está muy presente, como en el caso de Chile y otros países de América del Sur. En esta región me parece que el conflicto está presente pero muy poco regulado. Pienso que es en estas sociedades en donde puede estallar con más fuerza la violencia (y la consecuente intervención de los poderes públicos) por el hecho que no hay una verdadera capacidad a socializar el conflicto.

*—Émile Durkheim ocupa un lugar importante en su obra, quien publicó estudios centrales para la comprensión y la integración social a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, hasta su muerte en 1917 después del deceso de su hijo en la Primera Guerra Mundial y la de varios de sus estudiantes en el frente. Durkheim trabajó sobre distintos aspectos de la organización de la sociedad como son el trabajo, el crimen, la desviación, la religión, el suicidio, las representaciones colectivas, entre otros. ¿Por qué y de qué manera nos ayuda este autor a comprender el mundo contemporáneo?*

—Yo creo que Durkheim, así como los otros fundadores de la sociología, estuvieron atentos al funcionamiento y disfuncionamiento de la sociedad de su época y trataron de desarrollar un método para analizar estos fenómenos. Me parece que Durkheim sigue siendo hoy, un siglo después de su muerte, un sociólogo muy importante. No estoy diciendo que resolvió todos los problemas. Sabemos hoy en día que Durkheim también se equivocó, pero en la medida en que entendemos por qué se equivocó, podemos avanzar en la dirección que propone para hacer lo que



él quizás no tuvo el tiempo de hacer y descubrir lo que él no pudo descubrir. No profeso una admiración beata por el fundador de la sociología francesa, pero reconozco que es el que más me inspira en las investigaciones que hago actualmente sobre las distintas formas de vinculación. De hecho, en su libro sobre la educación moral,<sup>18</sup> él hablaba del vínculo al grupo, algo que me parece que sigue siendo algo muy interesante y actual.

Estoy consciente que actualmente en muchos países sudamericanos se considera a Durkheim como un conservador; que no supo plantear el tema del conflicto. Este juicio me parece muy injusto y creo que se basa en una mala lectura de Durkheim. Él no era un conservador: para su época fue un progresista, un defensor de las instituciones republicanas francesas y de los derechos humanos. No era un sociólogo del tipo de Auguste Comte, quien defendía la moral doméstica y la visión tradicional de la familia. Se tiende a estudiarlo bajo el ángulo de regulador y positivista, lo que me parece ser una visión restrictiva de su obra.

*—Para concluir, ¿cuál es el lugar que tienen los métodos de investigación en su trabajo?, ¿cómo ve usted la dimensión metodológica del trabajo del sociólogo en su búsqueda para comprender la sociedad?*

—En primer lugar, el sociólogo no es un ensayista. Un sociólogo realiza encuestas, investigaciones que pueden ser cualitativas o cuantitativas, o una combinación de ambas, como hago en mis trabajos. Me parece que los sociólogos hoy están de acuerdo con esta idea. Existe hoy en el sociólogo la necesidad de demostrar que lo que él afirma tiene una base empírica sólida. Hay que verificar empíricamente las hipótesis que se emiten en base a un razonamiento sociológico. Creo además que el sociólogo es inevitablemente alguien que compara: se pueden establecer comparaciones en la propia sociedad o se pueden comparar sociedades distintas. El trabajo que hago actualmente con la teoría social de la vinculación, toma algo de métodos cualitativos y cuantitativos, pero se inspira también del análisis de sociedades y su trabajo regulador; lo que me ha llevado a querer complementar la sociología con la historia y la antropología. Diría que definiendo una sociología que dialoga con las ciencias sociales en general. Y es bajo este enfoque que trato de enseñar la sociología a mis estudiantes de doctorado.<sup>19</sup>

1. Desde los años ochenta, en el contexto de recesión económica, desempleo estructural, inestabilidad laboral y crisis del Estado de bienestar, surge lo que varios sociólogos identificaron como una «nueva pobreza» dentro de las clases medias de los países afluentes, caracterizada por una frágil y precaria relación con el empleo. El concepto de «pobreza descalificadora», acuñado por el entrevistado, está próximo al de exclusión social.

2. S. Paugam, *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, París: Presses universitaires de France, col. «Sociologies», 1991.

3. S. Paugam, *Las formas elementales de la pobreza*, Madrid: Alianza, 2007.

4. Para una exposición histórica y analítica de este tema, ver: E. Urteaga, «Las rentas mínimas en Francia», *Papers*, 96, 3 (2011), pp. 959-983.

5. Paugam entiende esta noción siguiendo a Durkheim y otros padres fundadores de la sociología que enfatizaban la transformación de los vínculos sociales que trae consigo la sociedad moderna-industrial, hacia la individuación y complementariedad mutua, una de cuyas consecuencias sería «la puesta en funcionamiento de un sistema de protección social generalizado, que se ha visto progresivamente institucionalizado en el siglo XX hasta constituir lo que con razón Robert Castel llama la sociedad salarial. Los individuos no solo son complementarios los unos respecto a los otros —o interdependientes— sino que se van a dotar de un sistema institucionalizado de asociación solidaria a escala de la nación. Este movimiento va a contribuir a reforzar la seguridad de todos y, en consecuencia, de los más desfavorecidos, esto es, de todos aquellos que se encontraban en una situación de mayor exposición a los avatares de la vida». Cf. S. Paugam, «Protección y reconocimiento. Por una sociología de los vínculos sociales», *Papeles del CEIC*, 82 (septiembre 2012), p. 3.

6. Habría, según Paugam, cuatro tipos de vínculo social dentro de los cuales se enmarca el individuo, tanto el referido «a su nacionalidad (vínculo de ciudadanía), como a su profesión (vínculo de participación orgánica), como a sus grupos de pertenencia (vínculo de participación electiva), como a sus orígenes familiares (vínculo de filiación). En cada sociedad, estos cuatro tipos de vínculos constituyen la trama social que preexiste a los individuos y a partir de la cual son convocados a tejer sus pertenencias al cuerpo social a través del proceso de socialización. Si en función de las condiciones particulares de su socialización, la intensidad de estos vínculos sociales varía de un individuo a otro, esta depende también de la importancia relativa que las sociedades les concedan» (idem, pp. 10-11). La entrevista retoma esta tipología más abajo.

7. R. Infante, «La economía informal en Chile», en: G. Reinecke y M.E. Valenzuela (eds.), *Chile: El impacto del mercado laboral en el bienestar de las personas. Distribución del ingreso y calidad del empleo*, Santiago de Chile: Oficina Internacional del Trabajo, 2011.

8. S. Paugam, *El trabajador de la precariedad. Las nuevas formas de integración laboral*, Buenos Aires: Aulas y Andamios, 2015.

9. P. Bourdieu, *La miseria del mundo*, Madrid: Akal, 1999.

10. Al hablar de «precariedad laboral», Paugam se refiere a la intensificación de la producción y de una nueva relación con el trabajo; por «precariedad del empleo», entiende fundamentalmente la flexibilidad del contrato de trabajo y la inestabilidad del estatus laboral.

11. S. Paugam, *Le salarié de la précarité: Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle*, París: Presses Universitaires de France, 2015.

12. En un libro reciente, Paugam aborda el problema de la integración tomando en consideración, entre otras cosas, el fenómeno de la inmigración bajo su forma actual. Cf. S. Paugam, *L'intégration inégale. Force, fragilité et rupture des liens sociaux*, París: Presses universitaires de France, col. «Le lien social», 2014.

13. Vale aclarar que la *théorie de l'attachement* (o *lien social*) que trabaja el autor ha sido traducida al español como «teoría del vínculo social», aunque también como «teoría social del apego».

14. Esta tipología aparece en el mismo libro citado más arriba (*L'intégration inégale*, 2014), el que se divide por lo tanto en cuatro partes: la primera aborda las fluctuaciones del vínculo de filiación, la segunda analiza en los usos sociales del vínculo de participación electiva, la tercera la fuerza del vínculo de participación orgánica, mientras que la última parte se concentra en los fracasos de la integración ciudadana.

15. El problema de la convivencia, solidaridad o cohesión social es tratado por Paugam con particular atención en su último libro: S. Paugam (dir.), *Repenser la solidarité: L'apport des sciences sociales*, París: Presses universitaires de France, col. «Quadrige essais débats», 2007.

16. E. Barozet, «El valor histórico del pituto: clase media, integración y diferenciación social en Chile», *Revista de sociología*, 20 (2006), pp. 69-96.

17. G. Simmel, *El conflicto. Sociología del antagonismo*, Madrid: Ediciones Sequitur, 2010; L. Coser, *The Functions of Social Conflict*, Nueva York: The Free Press, 1964.

18. E. Durkheim, *La educación moral*, Madrid: Morata, 2002.

19. Cf. del autor: *Enquête sociologique*, París: Presses universitaires de France, col. «Quadrige-manuels», 2010; *La pratique de la sociologie*, París: Presses universitaires de France, col. «Licence», 2008.

## DESIGUALDAD, CLASE SOCIAL Y TERRITORIO

ENTREVISTA CON MIKE SAVAGE

por Kirsten Sehnbruch y Mauro Basaure

—*No hace mucho usted fundó el Instituto Internacional de la Desigualdad en la London School of Economics (LSE). ¿Qué piensa sobre las actuales tendencias de desigualdad a nivel mundial? ¿Por qué considera que esta es una materia importante de estudio? ¿Cómo se vincula este fenómeno al capitalismo y su reciente desarrollo?*

—Comenzaré hablando un poco sobre mi interés en el fenómeno de la desigualdad. Hasta hace unos años atrás, no habría podido decir que estaba muy interesado en la desigualdad como tal. Me interesaba más la estratificación, las divisiones entre clases sociales, el género, la raza, la etnicidad. El término desigualdad no me parecía tan importante, tan resonante. A un cierto nivel, es un término bastante vago y general. Eso ha cambiado en los últimos cinco años. Pienso que se debe a que la agenda sobre desigualdad ha llegado a ser muy potente en las ciencias sociales.<sup>1</sup> Solíamos ser obsesivos con una agenda de crecimiento económico, con sacar a la gente de la pobreza y mejorar la condición económica de todo el mundo, y si lo conseguíamos eso representaba indudablemente una buena cosa, algo crucial para el desarrollo social. Me parece que ahora nos hemos dado cuenta que esto es demasiado simplista, por varias razones. Una de ellas es que, si bien muchos países se han enriquecido y los niveles de ingreso han aumentado en la mayoría de las regiones del mundo, ello en verdad no ha resuelto en modo alguno todos los problemas que existen.

—*Chile es un ejemplo perfecto de esto.*

—Correcto, junto al Reino Unido y otras naciones. También ha sido importante la publicación de muchos trabajos argumen-

tando que lo crucial es la brecha entre los ricos y los pobres. No se trata de que los pobres progresen, sino más bien el cómo los pobres y los ricos se relacionan entre sí. En el contexto británico, el libro de Richard Wilkinson y Kate Pickett *Desigualdad: Un análisis de la (in)felicidad colectiva* es muy interesante y bastante controversial.<sup>2</sup> Plantea que las sociedades más desiguales lo son en muchas dimensiones y presentan a la vez muchos más problemas sociales. Entonces, un país como los Estados Unidos que es próspero en términos generales, pero también sumamente desigual, tiene bajos niveles de confianza y bienestar y una tasa de mortalidad deficiente. El libro es muy efectivo en sostener que debemos pensar en las relaciones entre los grupos humanos, en concreto en las desigualdades existentes, en vez del focalizarnos tanto en el nivel agregado del PIB y cosas por el estilo.

—¿Cómo impactó en su recorrido intelectual el libro superventas a nivel académico del economista Thomas Piketty?<sup>3</sup>

—El haberme vinculado con la obra de Piketty ha sido muy importante por una serie de razones. Una de ellas es que, si bien él es un economista, está muy abierto a entablar diálogos transversales con otras ciencias sociales. Me impresionó mucho el hecho de que cuando salió su libro en inglés hace unos años atrás, despertó en el LSE un inusitado interés en distintas disciplinas como, por ejemplo, la antropología o la ciencia política. A todos les pareció apasionante. Lo que Piketty está haciendo es abordar el tema de la riqueza —acumulación de capital y acumulación de ingreso— y la desigualdad dentro de una agenda más amplia, en términos de tendencias históricas y sociales de largo plazo. Hablando como sociólogo, opino que por demasiado tiempo los sociólogos han estado rivalizando con algunos economistas sobre cómo medir la desigualdad.

Los sociólogos han optado por modelos de clase basados en el empleo, mientras que los economistas han tendido a utilizar medidas basadas en ingreso, posición y distribución del ingreso. Creo que ahora se nos ha abierto un campo bastante interesante en donde se pueden tomar prestados elementos del enfoque de los economistas y estudiar la desigualdad de ingreso, pero vinculándolo al mismo tiempo con conceptos sociales de capital y acumulación. Entonces, desde mi punto de vista, la agenda de desigualdad ha devenido muy rica en tanto permite una fertilización cruzada de ideas entre las disciplinas. También habla del

desafío clave de nuestro tiempo: el crecimiento no resolverá todos nuestros problemas. Tenemos que pensar en cómo crear mejores sociedades, aun cuando estas sean bastante ricas.

—*Hoy en día existe un aumento del extremismo y la fragmentación política en el mundo. Hemos sido testigos de resultados electorales que nos han impactado, tales como el brexit, el rechazo al proceso de paz en Colombia a través de un referéndum o la elección de Donald Trump. Por supuesto que habrían muchos factores que pueden explicar lo que está sucediendo, pero uno podría suponer que la desigualdad juega en esto un rol importante. ¿Cuál es su opinión al respecto?*

—Me parece que estos asuntos son muy importantes hoy en día. El *brexit* en Gran Bretaña y la elección presidencial en los Estados Unidos nos muestran una nueva clase de política que efectivamente no forma parte del repertorio establecido. Lo que fue muy evidente en torno a la campaña del *brexit* es que ninguno de los partidos políticos supo cómo participar realmente en los debates. Existe un verdadero desajuste entre la clase política, que creyó saber cómo influir en la gente, y los sentimientos de la población a la base de la sociedad. Pienso que esto tiene mucho que ver con la desigualdad, pero de un modo complejo porque una de las paradojas de la desigualdad es que las personas menos acomodadas no siempre se movilizan directamente en torno a este tema. De cierto modo ellas están diciendo «deberíamos estar mejor», pero con frecuencia no lo hacen en forma explícita. Sabemos que muchos de los que apoyaron el *brexit* tendían a ser de clase trabajadora, asalariados de bajos ingresos, mal calificados. Para ellos, abandonar Europa era una especie de cristalización de sus sentimientos de marginalización e impotencia, aún cuando sus intereses económicos no son de un modo evidente mejor atendidos en virtud de este cambio. Es interesante constatar cómo la desigualdad genera divisiones políticas que no necesariamente reflejan en forma directa dónde uno se sitúa dentro de la distribución del ingreso.<sup>4</sup>

—*¿Podría desarrollar un poco más esta idea?*

—Uno de mis colegas en LSE, vinculado al Instituto de la Desigualdad, David Soskice, escribió un artículo bastante interesante al respecto.<sup>5</sup> Hizo un estudio comparativo del sentimiento electoral en diferentes países democráticos avanzados, conclu-

yendo que en las naciones más desiguales abundan los votantes que se ven a sí mismos ubicados en el medio de la distribución del ingreso, en lugar de los extremos, lo que es contradictorio. Pero me parece que en algunos aspectos esto tiene explicación. Las sociedades más desiguales generan más incertidumbre sobre la pertenencia en tanto se tiene menos oportunidad de vincularse con personas con diferentes ingresos, lo que a su vez hace que las personas no siempre sean conscientes de los contrastes existentes entre ricos y pobres. En este sentido, es más probable que uno se vea ocupando un rango medio.

Así, y volviendo a su pregunta sobre el capitalismo, creo que la desigualdad contemporánea termina creando divisiones políticas muy profundas, aunque sin adoptar las formas históricas convencionales que conocíamos. Durante las recesiones históricas pasadas, si pensamos en la Gran Depresión de las décadas de los años veinte y treinta, había políticos socialistas de clase trabajadora que surgieron como resultado de esta crisis. Por contraste, la inestabilidad económica actual no está produciendo algo parecido.

—*Esto enlaza con su concepto de 'la paradoja de clases'.*

—Así es. Hace quince años me interesé por lo que he denominado 'la paradoja de clase', como reflejo del caso británico, aunque tal vez haya resonancias en otras partes, y que significa que una mayor desigualdad estructural no siempre se traduce en una conciencia de clase por parte de las personas involucradas.<sup>6</sup> De hecho, puede que incluso correlacione con una disminución de la conciencia de clase. Es un verdadero desajuste entre posición de clase objetiva y subjetiva. Obviamente, esto va en contra de lo que Marx pensaba que podría ocurrir cuando suponía que con el tiempo las personas llegarían a tener más conciencia de clase. Yo me he interesado en poder descifrar por qué ocurre todo esto: ¿por qué las personas no son más rebeldes?, ¿por qué no están indignadas con la manera en que están posicionadas dentro de la estructura de clase? Aunque, volviendo a la pregunta sobre el *brexít* y Donald Trump, hoy en día vemos claramente que sí están expresando su enojo, aunque no necesariamente de la forma que se podría haber previsto.

—*Este es un tema que usted analiza en su libro Clase social en el siglo XXI.<sup>7</sup> ¿Qué está ocurriendo dentro de las clases sociales que*

*pueda explicar estos fenómenos?*

—Cuando pensamos en las clases desde una perspectiva sociológica e histórica, habitualmente las vemos de una determinada manera que se deriva de la posición de las personas en la estructura ocupacional. En muchos países, la principal división se ha dado entre los de ‘cuello blanco’ (empleados) y los de ‘cuello azul’ (obreros), manuales y no manuales, sueldo y salario. Se supone que la mayoría de aquellos que trabajan en la industria y la agricultura son proletarios, de clase trabajadora. Si se trabaja como empleado de cuello blanco, profesional o administrativo, entonces se pertenece a una clase diferente. Este criterio de clase tiene una muy larga historia. Se remonta al apogeo del capitalismo industrial, cuando la mayor parte de la gente efectivamente trabajaba con sus manos y cuando los pocos que no lo hacían aparecían como muy diferentes en términos culturales, de nivel de salario, así como en cuanto a una serie de otros aspectos de vida. Gran Bretaña se ha caracterizado por esta distinción, aunque no es el único país evidentemente.

Frente a esta clase mal remunerada, en la clase media surge una clara intención de definirse a sí misma por oposición a cualquier clase trabajadora. No verse como clase trabajadora es muy relevante para constituir una identidad propia, en función del lugar donde se vive, la ropa que se usa, la gente con la cual se alterna. En el contexto británico, ese criterio sobre clase fue muy potente hasta la década de los años cincuenta, pero desde entonces la economía británica ha sufrido un gran desindustrialización. Actualmente, solo alrededor del diez por ciento de la gente trabaja en producción. Ya no existe más la clase trabajadora industrial. Nos acordamos de ella, pero de veras que ya no tenemos esa clase trabajadora industrial. Por lo tanto, hoy el sentido de la división entre clase media y trabajadora se haya vuelto menos evidente, menos central. Tomando en cuenta la importante disminución del empleo en la industria manufacturera, hace quince o veinte años muchos sociólogos concluyeron que en sí misma la clase era un concepto redundante, algo del pasado. Necesitábamos —se decía— nuevas formas de concebir a los grupos sociales; se empezó a hablar de categorías de segmentación del mercado.

*—Y usted ciertamente no comparte este diagnóstico...*

*—Nunca lo creí. Siempre pensé que la clase todavía existía y*



que solo se estaba reconfigurando de una manera distinta, no según el modelo industrial. Lo que intentamos hacer en el libro *Clase social en el siglo XXI* es utilizar el pensamiento de Pierre Bourdieu que nos entrega algunas herramientas para entender cómo opera la clase en la Gran Bretaña contemporánea. Y los argumentos que presentamos, siguiendo a Bourdieu, van en la línea de que no existiría una sola forma de distinguir a la gente, que no hay solo un solo eje de desigualdad sino tres: económico, cultural y social. Obviamente que estos se entrecruzan, pero pueden de todos modos distinguirse analíticamente.

También con Bourdieu afirmamos que, más que la existencia de un punto de corte categórico claro, en relación al cual se puede estar por encima o por debajo como en la antigua distinción entre clase trabajadora y clase media, habrían, más bien, distintas cantidades de capital, diferentes acumulaciones de capital. En el contexto británico, ha habido ciertamente un aumento enorme de activos en la parte superior en términos reales, en términos de valor real del capital. La gente adinerada simplemente es mucho más rica que hace treinta años. Este giro absoluto es en verdad muy importante pues llegar desde abajo hasta arriba es, hoy por hoy, una escalada mucho más alta de lo que era veinte o treinta años atrás. Aunque debemos comprender asimismo que ese capital económico se entrecruza también con el capital cultural y social, de manera que habría que combinar estas tres formas de capital para armar un modelo de clase más adecuado a los tiempos que corren.

—*¿Cuáles fueron los principales resultados de esta investigación?*

—En ese libro argumentamos que hoy en día las clases principales son, para empezar, una elite más bien pequeña, extremadamente acomodada en materia de ingresos, ahorro y valor de sus activos, con participación en redes sociales exclusivas y en posesión de un buen capital cultural, pues han asistido a buenas universidades. Por contraposición, en la parte inferior está el grupo que llamamos ‘el precariado’ que se caracteriza por tener simplemente un capital muy bajo, ocupando los empleos más precarios y exhibiendo un trabajo inestable. Por lo general no han tenido altos niveles de educación y sus redes sociales están formadas solamente por personas de escasos recursos. Estas son las clases más obvias y evidentes. En el centro, sin embargo,

existe una realidad más compleja: como la barrera entre la clase media y la clase trabajadora se ha vuelto mucho más difusa, hay grupos compuestos por distintas combinaciones de capital económico, social y cultural.<sup>8</sup>

—¿Nos podría dar algunos ejemplos?

—Por ejemplo, nosotros hablamos de un grupo al que llamamos ‘los trabajadores de servicio emergentes’, gente más bien joven con bastante capital cultural —por lo general han asistido a la universidad, son altamente calificados— aunque sin grandes niveles de capital económico y sin carreras seguras. El tratar de clasificar a ese grupo dentro de la clase media es una simplificación que pierde de vista su peculiar configuración de capitales. De igual manera, encontramos algunas personas relativamente acomodadas en términos económicos, pero sin una gran cantidad de capital cultural o social. Se trata de muchachos de clase trabajadora que subieron por la escalera. Llamarlos ‘aristocracia trabajadora’ o ‘nuevos ricos’ no parecía reflejarlos tampoco. Entonces, desarrollamos una serie de etiquetas y clases al centro que pudieran reflejar esta complejidad. Así, el argumento general del libro es que existe una división de clase con muy pocos puntos de corte categórico claros, por lo que debemos expandir nuestra comprensión de la estructura de clase. Hay una elite y un precariado bastante visibles y difíciles de confundir, pero el centro es más difuso y complejo.

—*La educación, junto a la igualdad de oportunidades en el mercado laboral, se han visto tradicionalmente como factores que posibilitan la movilidad dentro de la estructura de clases sociales. Pero tanto en Chile como en otros países pareciera que estas expectativas no se están cumpliendo. ¿Cómo se explica esto?*

—Ese es un patrón que se percibe de forma muy similar en el Reino Unido y que se refiere a la manera en la que esta estructura de clase más compleja está funcionando. Tal como lo sugiere Bourdieu, el problema radica en que los gobiernos, así como el común de la gente, todavía siguen trabajando sobre antiguos supuestos. A menudo actuamos en base a las percepciones que hemos acumulado durante muchas décadas y nos rezagamos con lo que está ocurriendo frente a nuestros ojos. En el Reino Unido también ha habido un gran impulso hacia el desarrollo de la educación como un medio para fomentar la movilidad social,

la meritocracia, lo que entre otras cosas se ha traducido en la extensión de la educación superior en la sociedad británica. Hace tan solo treinta años, apenas el diez por ciento de los jóvenes británicos iba a la universidad. En esos años, llegar a la universidad era señal de pertenecer a la elite, mientras que en la actualidad el cuarenta por ciento de la gente joven tiene estudios universitarios. Visto así, se trata de una historia de éxito masivo y muchas personas provenientes de la clase trabajadora que asisten a la universidad lo consideran con razón un logro simbólico muy significativo. Pero lo que también hemos descubierto es que, en paralelo al crecimiento del sector de la educación superior, ha aumentado también la diferenciación dentro de ese sector. Las universidades de elite ahora son muy distintas en términos de las recompensas que les exigen sus graduados, tanto económicas como sociales y culturales. En el libro hay un capítulo sobre esto.<sup>9</sup> Hay que alejarse de la idea de que al cruzar un determinado umbral se produce movilidad social y reconocer que en realidad son los postes los que se han desplazado. Hoy por hoy las instituciones de elite son las que realmente determinan el acceso a los puestos de alto nivel.

*—Esto genera otra paradoja. Si la mayor educación que goza la gente hoy en promedio tiende por un lado a disminuir las diferenciaciones en la estructura de clase, por el otro les hace más conscientes de las desigualdades. Esto es algo que ciertamente hemos visto en Chile, en donde hace veinte años la gente no tenía una idea clara de cómo estaba conformada socioeconómicamente su sociedad, si acaso era una pirámide, dónde se encontraba la mayor parte de la gente, etc. Ahora las personas tienen una idea más precisa al respecto, lo que constituye un cambio que podría extrapolarse a Inglaterra y otras partes del mundo.*

—Eso es así. Tenemos personas muy bien educadas y conscientes que son muy críticas de lo que está ocurriendo. Por lo general también están conscientes de que ya no pertenecen a la clase trabajadora tradicional y muchas de ellas han escalado respecto del contexto social que sus padres pudieron haber tenido. Creen que el mundo ha avanzado y saben que existen estas desigualdades extremas, pero no están tan seguros de cuál es el lugar que ahora están ocupando. Esa es una de las razones de por qué tanta gente se interesó en la Gran Encuesta Británica de Clase: para entender cómo calzan en esta nueva estructura de

clases tan compleja.<sup>10</sup>

—*En su obra usted también ha puesto énfasis en la distribución espacial de la desigualdad, un tema sobre el cual trabajamos mucho en el Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social. Usted ha investigado cómo la clase media establece sólidos vínculos con su medio ambiente y cómo la globalización de ninguna manera es contradictoria con los fenómenos locales. ¿Podría hablarnos un poco más sobre esto?*

—Esto ha sido siempre una parte importante de mi trabajo. Se remonta a un largo camino, si es que me puedo explicar de un modo autobiográfico. Yo nací en Londres en 1959, de modo que fui al colegio en la década de los años sesenta y setenta cuando el antiguo capitalismo manufacturero estaba en su fase final. Tuve mucha más conciencia de ello cuando ya era adolescente. A mediados de la década de los setenta se produjeron importantes conflictos industriales: los mineros del carbón se declararon en huelga y nos quedamos sin electricidad, todo lo cual parecía un conflicto bastante convencional del tipo trabajo versus el capital. Fue muy potente. Yo crecí en los suburbios de la ciudad de Londres. Era una ciudad muy británica, posimperial, un poco venida a menos que había perdido algo de su grandeza de antaño en el contexto de la descolonización en curso. En paralelo, el sector público estaba siendo reducido. Luego de estas vivencias adolescentes en Londres me fui a estudiar al norte de Inglaterra, a la Universidad de York para mi pregrado y luego a la Universidad de Lancaster para mi doctorado. Y esa fue una experiencia completamente diferente, porque en esas zonas uno estaba expuesto a los remanentes de la industria que aún permanecía en cierta medida, a una vida cultural mucho más activa, a sentimientos muy fuertes de conciencia de clase, a una cultura de clase trabajadora. Estaba fascinado con esta disparidad y barreras entre clases, aunque sentía un gran interés también por las barreras geográficas que avanzaban desde el sur hacia el norte.

—*¿Habría que ver aquí el origen de su interés por temas territoriales?*

—Claro. Al observar el desmoronamiento de las barreras tradicionales entre clase media y clase trabajadora, me preocuparon las nuevas formas a través de las cuales la clase se estaría reformando. Me pareció que el espacio y el territorio eran mo-

dos cruciales en que se volvían a manifestar las divisiones de clase. El lugar en el cual se vive parecía importarle de verdad a la gente, en especial a aquellos con capital y recursos para poder decidir sobre este tema. Ahora me refiero a la investigación que realicé en la década de los años noventa y principios de la década de los años dos mil.<sup>11</sup> Si, por una parte, la gente decía «no creemos en la clase; la clase es cosa del pasado», por el otro lado les preocupaba mucho vivir en un cierto tipo de lugar que fuera adecuado para alguien como ellos, rodeado de vecinos parecidos a ellos.

Entonces trabajé con algunos colegas y entrevistamos hace unos quince años atrás a un montón de gente que vivía en Manchester. Nos interesamos mucho en lo que llamamos la ‘espacialización de clase’.<sup>12</sup> Las nuevas identidades de clase se basaban en gran medida en el lugar de morada: esto indicaba a qué clase se pertenecía. Nunca volvió a ser inmediatamente obvio, por ejemplo, la identificación de un médico con la clase media, o si se era obrero de fábrica con la clase trabajadora. Pero la ubicación geográfica sí que otorgaba un fuerte sentido de identidad. Ello queda particularmente claro en las zonas de gentrificación,<sup>13</sup> en donde sí importa vivir en un lugar de moda que sea visto como cosmopolita y con onda, lo que permite desplegar el capital cultural de cada uno en un lugar público. Este fenómeno general que estoy describiendo también se dio en zonas más de elite, así como en áreas más apegadas a valores tradicionales de clase media.

Me parece que, aunque la gente ya no tienda a pensar en la clase relacionándola directamente con su empleo, sí se imaginan a sí mismos arraigados en un vecindario que les importa. Este sentido de arraigamiento llegaba al punto, dentro del contexto británico, de que mucha gente altamente móvil, con muchos recursos que les hubiera permitido trasladarse dentro del país y ascender de trabajo, por lo general no lo hacían por un sentirse comprometidos con la zona donde habitaban. Esto hace repensar mucho lo que se suele afirmar sobre la globalización. No todos somos esa gente híper móvil, como a veces pareciera ser el caso.

—¿Cómo se condice entonces este vínculo clase-espacio con lo que estamos observando en el Reino Unido actualmente en donde todos están tratando de vivir en el sureste y que Londres está colap-

sando? De cierta forma, esto refuerza las desigualdades estructurales del país.

—Sí, absolutamente. Londres se ha vuelto en un lugar increíble, aunque también bastante aterrador. Se ha convertido en una especie de imán para las elites, no solo en el Reino Unido, sino que también para las elites de la mayor parte del mundo. Hay varias razones que explican este fenómeno. Tiene que ver, en parte, con que es vista como una buena ubicación para invertir capital, para adquirir una propiedad. Pero también tiene que ver con el acceso al capital cultural, a las universidades. Existe un catastro que se elaboró unos dos o tres años atrás que indica que una muy alta proporción de inversión extranjera de mercados inmobiliarios en el centro de Londres provenía de padres adinerados que querían adquirir una propiedad que permitiera al hijo hacer una maestría en una de las universidades de Londres. Así pues, se adquiere un activo que será valioso y al mismo tiempo el hijo o hija obtiene un título que servirá también para su currículo.

Al mismo tiempo, Londres está tremendamente dividida y lo que está pasando allí —algo sobre lo que mi colega Lisa McKenzie ha escrito—<sup>14</sup> es que los lugares céntricos de la ciudad se han están convirtiendo en el foco de residencias de elite al tiempo que las poblaciones más marginales están siendo relegadas hacia la periferia. Así, la configuración del Londres de hace cincuenta años caracterizada por una zona central un poco híbrida y zonas periféricas de estatus más alto, hoy se ha invertido. Mi colega Suzie Hall y yo escribimos un artículo sobre lo que consideramos como una especie de vorágine o remolino urbano.<sup>15</sup> La ciudad misma se está reanimando y son las corrientes del medio las que en realidad están impulsando el proceso. Creo que la experiencia de Londres es muy importante para el debate sobre la ‘espacialización de clase’. Ciertamente, si eres una persona de la elite británica, tienes que tener hoy un ‘pie’ en Londres. No se puede pertenecer a la elite y vivir en Leeds o Manchester. Aún cuando se haya establecido allí, tendrá que poseer un departamento o algo en la capital.

—Lo cual debe estar generando tremendas disparidades entre el poderío de Londres versus el resto del país.

—Evidentemente. Y por supuesto que este fue un factor muy potente en la campaña del *brexit* también, en donde la elite de

Londres parecía mantenerse distante de lo que estaba ocurriendo en el norte de Inglaterra. Pienso que este es un tema muy interesante que merece investigación más profunda. Por lo demás, esta tendencia es evidente en varias ciudades del mundo. Algunos de mis colegas del LSE como David Soskice<sup>16</sup> están muy interesados en la idea de que estamos en presencia de un Estado-nación que está perdiendo de alguna manera su envergadura en tanto las divisiones entre las grandes ciudades están cobrando una mayor importancia; en particular, las ciudades que están actuando como imanes sobre personas con capital económico y social. Son las regiones periféricas dentro de muchos países las que se están marginalizando, lo que impacta en una creciente disparidad dentro de estos países. Algo similar está ocurriendo en el Reino Unido, un país muy excepcional debido a su situación financiera en los mercados mundiales. Esto podría cambiar con el *brexít*. Veremos qué pasa.

—*Pasando a un plano más teórico: ¿Nos podría hablar un poco más sobre la influencia de Bourdieu en su trabajo?*

—No hay duda que el trabajo de Pierre Bourdieu ha influido en este nuevo interés por la desigualdad. Él ha sido un pensador generoso y muy productivo en generar todo tipo de debates. Aunque también provoca polémica y la gente lee sus obras de distintas maneras. Yo me veo como un seguidor heterodoxo de Bourdieu en la medida que encuentro que sus ideas sobre capital económico, cultural y social son formas muy potentes de concebir las fuerzas combinadas de los diferentes ejes de la desigualdad, pero no se me escapa que su enfoque se basó en sus propios estudios en Francia en la década de los años sesenta. En esos años sobrevino en Francia una clara diferenciación entre el capital cultural y el capital económico, algo distintivo de la historia francesa. La noción de ser intelectual pesa mucho en Francia, tanto que Lamont escribió un famoso libro sobre esto hace veinte años.<sup>17</sup> Ciertos seguidores bourdieusianos todavía sostienen que este modelo, en el cual existe una clara distinción entre capital cultural y capital económico, aún se mantiene en Gran Bretaña y en otras partes del mundo. Yo pienso que no es tan claro empíricamente. No veo que en las sociedades contemporáneas esa división sea tan evidente en la medida que si uno tiene dinero eso también permite adquirir bienes culturales de distinto tipo, lo que a su vez ayudaría a generar redes sociales exclusi-

vas. Sí me parece que vale la pena afirmar que existe una distinción desigual por cuanto uno puede hacerse rico sin esos otros recursos. En general, esas cosas tienden a ir de la mano. Un ejemplo interesante es el hecho de que ir a universidades de elite, que tienen el máximo capital cultural, también tiende a producir las mejores carreras.

La cuestión del capital cultural me ha interesado mucho y la he trabajado bastante en el contexto del Reino Unido y Europa en general. Uno de los problemas es que la idea de Bourdieu de capital cultural es muy eurocéntrica y fundada en un período histórico determinado. Él sostiene que aquellas personas que disponen de capital cultural tienen una inclinación hacia lo abstracto y una afición por el gusto europeo clásico, la música clásica, Beethoven, Brahms, etc. como también por la literatura clásica canónica de la tradición europea. Cuando uno lee *La distinción*,<sup>18</sup> un libro famoso de Bourdieu, y uno revisa la encuesta que él y sus colegas pidieron responder a la gente en Francia, es bastante sorprendente constatar que de todos los escritores y músicos sobre los cuales preguntaron en su mayoría eran franceses y muy pocos alemanes; ningún británico, ningún norteamericano y ciertamente ningún sudamericano. Es una manera muy nacionalista y eurocéntrica de pensar el capital cultural.

—*La pregunta sería: ¿necesitamos comenzar a pensar en otros modelos de capital cultural?*

—Yo creo que sí, de al menos dos maneras. Una de ellas es sostener que existe una nueva forma de capital cultural, que llamamos 'capital cultural emergente'. Es este muy común entre la gente joven y está menos impregnado en el conocimiento canónico de los clásicos, mucho menos centrado en la historia y mucho más enfocado en estar al día, en ser 'onddero', ser aficionado por la música contemporánea, etc. Este nuevo capital cultural también implica un alejarse un poco de la cultura europea clásica y acercarse hacia una cultura bastante más anglosajona, orientada hacia puntos de referencia norteamericanos, británicos, australianos y canadienses. Otra diferencia importante consiste en que el modelo más viejo de capital cultural estaba mucho más centrado en lo cerebral, en usar la inteligencia. No se trataba de algo físico, del cuerpo, de verse bien o de estar en forma. El mundo ahora está mucho más materializado. Así pues, pienso que Bourdieu es una herramienta muy poderosa, aunque



es muy necesario situarlo en un contexto específico. No debemos suponer que cualquier tipo de afición cultural sea una forma de distinción cultural: es necesario resolverlo en cada ámbito específico si lo es o no.

A lo largo de los años he trabajado con bastantes personas radicadas en Asia —China, Hong Kong— para saber si es posible encontrar capital cultural en esos lugares, algo que en verdad no creo posible, al menos en el sentido que esta noción tiene en Bourdieu. Lo que algunas personas hacen entonces es intentar desglosar este tipo de capital en categorías de investigación de mercado, que tal vez sea de utilidad a pesar de que esta manera de proceder no recoge el argumento de Bourdieu en el sentido de que la acumulación de capital significa que hay que ser capaz de convertir ese capital en otra cosa. No se trata solo de segmentar a las personas, sino que de constatar que algunas son más dominantes. Pero de todos modos existen varias categorías de desglose como, por ejemplo, el acceso a la cultura anglosajona, el acceso a cierto tipo de música contemporánea, el estar bien informado y ser capaz de filtrar muy rápidamente una gran cantidad de información, las que constituyen hoy en día un tipo de capital cultural reconocible en muchos lugares del mundo. Creo que este enfoque más inductivo de utilizar los conceptos de Bourdieu en nuestro contexto contemporáneo puede resultar bastante potente.

*—¿Cómo se vinculan estos conceptos y trabajos —que enfatizan, por ejemplo, las diferencias entre los países anglosajones y los europeos continentales en lo que respecta a la educación escolar y superior— con el estudio de las elites, particularmente con las elites políticas y económicas?*

—Efectivamente, este es un punto importante. Una de las cosas que he tratado de hacer en los últimos años es traer de vuelta el concepto de elite al discurso sociológico.<sup>19</sup> Por mucho tiempo se pensó que el estudio de las elites no era realmente tarea de la sociología y que este caía más en el campo de la ciencia política. Los sociólogos miraban el concepto de clase como algo distinto de la noción de elite y las elites a menudo eran vistas con un criterio estrecho bajo el que solo cabía entender a selectos grupos políticos y a la clase dirigente. Ciertamente que se puede ver de esa manera, pero yo tiendo a apegarme a la idea de considerar el concepto de elite en un sentido más sociológico:

como una especie de cúspide en términos de acumulación de privilegios. Pero la manera como esto funciona es muy específica en determinados contextos y la distinción a la que usted apunta entre el modelo europeo y el modelo angloamericano es real.

Yo estoy participando en un proyecto de investigación con algunos compañeros en donde medimos en varias naciones europeas, por ejemplo, cuál sería la proporción de directores generales (CEO) o personas en los consejos directivos (*board of directors*) provenientes de distintos países. En algunos países vemos a una elite constituida nacionalmente, sin mucha participación de extranjeros, expatriados que llegaran a esas altas posiciones. En otros países, incluyendo el Reino Unido, se está viendo un patrón de contratación más cosmopolita. Creo de verdad que se pueden visualizar algunas tendencias hacia la globalización en el caso de algunos tipos de elite, en parte relacionadas con el orden jerárquico mundial de las universidades de elite. Y así, si su hijo o hija provenientes de cualquier lugar del mundo asiste a alguna de esas universidades de elite, la tendencia será a moverse por todos lados con estos recursos acumulados.

De todos modos, hay especificidades nacionales que seguirán siendo importantes también. Un reciente e interesante estudio de Patrick Le Galès y sus colegas sobre la clase media-alta en cuatro ciudades europeas —Lyon, París, Milán y Madrid— demuestra que las elites realmente se encariñan con el lugar en que viven.<sup>20</sup> Se dedican a viajar durante uno o dos años, pero regresan a su ciudad de residencia. Este modelo será bastante duradero. No creo que se produzca una conversión general hacia ninguna norma o patrón global de comportamiento de las elites. Lo que estamos viendo en Europa y con el *brexit* tal vez esté dando cuenta de la fragmentación de estos modelos de formación de la elite.

—*Para finalizar me gustaría preguntarle sobre la era de la digitalización en general y de las redes sociales en particular y su influencia sobre los fenómenos sociales que hemos estado aquí descubriendo.*

—Me he ido interesando mucho en el debate sobre los métodos digitales, las redes sociales y lo que están aportando. Son muy importantes en varios sentidos. Por ejemplo, cuando Bourdieu estaba escribiendo sobre capital cultural no captó mucho la distinción entre segmentos etarios o generaciones. Nosotros

socializábamos en el *habitus* de nuestros padres; hacíamos básicamente lo que nuestros padres hacían. Cuando elaboramos una investigación algunos años atrás en el Reino Unido, replicada en muchos otros contextos, recogimos grandes diferencias entre los grupos etarios. Los niños más pequeños de personas bien educados tenían una mentalidad muy distinta a sus padres, y esto tenía mucho que ver con estar más familiarizados con las redes sociales e Internet. En particular, los iPhones eran parte de su forma de vida. No se utilizaban como instrumento, sino que eran parte de su forma de vivir y de su identidad. Esto genera nuevas formas de capital cultural, nuevos modos de diferenciación.

Para saber cómo «tuitear» apropiadamente se necesita de una habilidad particular. La obra de Shamus Khan ha influido bastante en mí; en especial su etnografía de un internado de elite en los Estados Unidos: el Saint Paul's School.<sup>21</sup> Allí sostiene que lo que este internado de elite está enseñando a los niños ya no es aquella alta cultura canónica de la historia europea. Se trata mucho más de estar cómodo y saber cómo acceder a la información cuando se necesita, lo que en realidad significa ser capaz de activarla a través del uso de un medio de comunicación social. Saber cómo encontrar las cosas no es lo mismo que tenerlas en la cabeza. Es interesante observar en la actualidad a estos jóvenes que se sientan tan cómodos con estos medios, así como poder identificar los nuevos tipos de comunicación que se pueden generar.

Dicho esto, no creo que las redes sociales estén dirigidas solamente a personas con capital cultural: las puede utilizar un público mucho más masivo y, de hecho, en muchas partes del mundo son usadas más que los teléfonos fijos u otros medios convencionales. Existe un potencial también para que una amplia gama de personas utilice los recursos de las redes sociales con fines de resistencia u otros, a su vez acelerando los procesos de cambio social.

1. Cf. *World Social Science Report* del año 2016 «Challenging Inequalities: Pathways to a Just World», preparado por el International Social Science Council (ISSC), el Institute of Development Studies (IDS) y la UNESCO.

2. R. Wilkinson y K. Pickett, *Desigualdad: Un análisis de la (in)felicidad colectiva*, Madrid / Ciudad de México: Turner Publicaciones, 2009.

3. Th. Piketty, *El capital en el siglo XXI*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

4. M. Savage y N. Cunningham, «Why Inequality Matters: The Lessons of

Brexit», *Items*, 20 (septiembre 2016).

5. T. Iversen y D. Soskice, «Information, Inequality, and Mass Polarization: Ideology in Advanced Democracies», *Comparative Political Studies*, 48, 13 (2015), pp. 1781-1813.

6. M. Savage, *Class Analysis and Social Transformation*, Berkshire: Open University Press, 2000.

7. M. Savage, *Social Class in the 21st Century*, Londres: Pelican, 2015.

8. Cf. un trabajo anterior de los años noventa sobre la formación de la clase media que anticipa algunos de estos resultados: M. Savage, J. Barlow, P. Dickens y T. Fielding, *Property, Bureaucracy and Culture: Middle-class Formation in Contemporary Britain*, Londres: Routledge, 1992.

9. Se trata del capítulo 7, titulado «A Tale of two Campuses. Universities and Meritocracy».

10. La Gran Encuesta Británica de Clase fue una encuesta que investigó la estructura social del Reino Unido y que fue publicada en forma *online* el 2 de abril de 2013. Cf. Mike Savage *et al.*, «A New Model of Social Class? Findings from the BBC's Great British Class Survey Experiment», *Sociology*, 47, 2 (2013), pp. 219-250.

11. Ver, por ejemplo, S. Duncan y M. Savage, «Space, Scale and Locality», *Antipode*, 21, 3 (1989), pp. 179-206; T. Blokland y M. Savage, «Networks, Class and Place», *International Journal of Urban and Regional Research*, 25, 2 (2001), pp. 221-226.

12. M. Savage, G. Bagnall y B. Longhurst, *Globalization and Belonging*, Londres: Sage, 2005.

13. Gentrificación o «elitización residencial» es el proceso de renovación de un barrio deteriorado de una ciudad por medio de la llegada de residentes más afluentes. Cf. L. Lees, T. Slater y E.K. Wylie, *Gentrification*, Nueva York: Routledge / Taylor & Francis Group, 2008.

14. L. McKenzie, *Getting By: Estates, Class and Culture in Austerity Britain*, Bristol: Policy Press, 2015.

15. S. Hall y M. Savage, «Animating the Urban Vortex: New Sociological Urgencies», *International Journal of Urban and Regional Research*, 40, 1 (2006), pp. 82-95.

16. De este autor; junto a P.A. Hall, es el conocido libro *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

17. M. Lamont, *Money, Morals, and Manners. The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

18. P. Bourdieu, *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus, 1988.

19. Cf. M. Savage y K. Williams, «Elites: Remembered in Capitalism and Forgotten by Social Sciences», *The Sociological Review*, 56, 1 (2008), pp. 1-24, así como el libro de los mismos autores *Remembering Elites*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.

20. A. Andreotti, P. Le Galès y F.J. Moreno-Fuentes, *Globalised Minds, Roots in the City: Urban Upper-middle Classes in Europe*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2015.

21. Sh. Khan, *Privilege: The Making of an Adolescent Elite at St. Paul's School*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.

## LA NUEVA CUESTIÓN SOCIAL EN LO URBANO

ENTREVISTA CON DIDIER LAPEYRONNIE

por Luis Campos, Nicolás Angelcos  
y Mauro Basaure

—*Pareciera que ha habido durante estos últimos años un resurgimiento de la sociología urbana francesa de la mano de los trabajos de Donzelot,<sup>1</sup> Maurin,<sup>2</sup> Oberti,<sup>3</sup> Préteceille,<sup>4</sup> entre otros. Por otro lado, en el mundo anglosajón se observa una situación parecida a lo que Soja denominaba «giro espacial».<sup>5</sup> Tomando en consideración este contexto, ¿qué importancia le otorga usted a la sociología urbana para la comprensión de la sociedad contemporánea?, ¿qué relevancia tiene la problemática de la ciudad hoy en día?*

—No sé si puedo ofrecer una respuesta global a esta pregunta, pero puedo intentar responder desde el punto de vista europeo. Lo que me parece evidente es que la sociología urbana tuvo un rol importante en Europa durante los años sesenta y setenta para reaparecer bajo una forma algo distinta hacia finales del milenio, luego de veinte años de eclipse. Lo que a mi parecer explica su renovada importancia hoy en día es que las categorías urbanas se han vuelto más importantes para entender la vida social que las categorías sociales. Creo que no solo los sociólogos, sino que la población en general piensa menos en términos sociales que en términos urbanos, o dicho en forma más específica, piensa menos en desigualdades sociales que en distancias. Antes los vínculos sociales eran vividos como conflictuales y jerárquicos; hoy son vividos cada vez más desde la distancia: es como si el conflicto de clase hubiese sido remplazado por la segregación urbana. Eric Maurin, recién mencionado, muestra cómo las desigualdades se traducen en apareamientos selectivos que se inscriben en los espacios.<sup>6</sup> Aquí ya no se trata de la vieja sociología urbana que nos explicaba el proceso de integración y entrada a la modernidad, sino de una sociología urbana que insiste mucho más en la diversidad de los grupos sociales

que comparten un mismo espacio.

—*¿Se trataría de una nueva percepción de la cuestión social en nuestros días?*

—Al menos en Europa, este resurgimiento de la sociología urbana para mí significa ciertamente una transformación importante de la percepción de la cuestión social. Hoy en día la gente no se pregunta *lo que hace* el uno o el otro, sino que *dónde vive* el uno y el otro, lo que constituye un claro signo de posición social. Las categorías de segregación, de separación, se han vuelto probablemente más importantes que las categorías habituales utilizadas para describir los conflictos de clases. Me parece que las formas de identificación son, cada vez más, formas de identificación socioespaciales; para la gente es cada vez más importante saber dónde uno vive, en qué tipo de barrio. Hemos salido de la sociedad industrial hasta el punto que pareciera como si el barrio hubiese remplazado a la industria. La antigua sociología urbana nos explicaba cómo el conflicto de clases se traducía en el espacio. Hoy el conflicto de clases no se «traduce» sino que «es» espacial, se inscribe en el espacio.

—*¿Existe un acuerdo dentro de la sociología urbana francesa o usted diría que hay diferencias y controversias internas?*

—Lo cierto es que ya no hay un Manuel Castells;<sup>7</sup> incluso Manuel Castells ya no es Manuel Castells. Ya nadie sería marxista en el sentido que lo pensó Lefebvre.<sup>8</sup> Por otro lado, la sociología de Chicago ha vuelto a estar de moda, pero es interpretada como una sociología de las diferencias al interior de un mismo espacio y no como una sociología de la integración de minorías en un espacio común. ¿Existe un acuerdo general dentro de la disciplina? Tengo la impresión de que sí; en este sentido: los sociólogos urbanos franceses han pasado de percibir la cuestión social como una pregunta vertical hacia el concebirla como una pregunta horizontal.

—*¿Cuáles son los objetos teóricos y empíricos de esta nueva sociología urbana francesa?*

—Por ejemplo, se puede considerar el problema escolar desde el punto de vista de esta nueva sociología urbana y preguntarse cómo la escuela se inscribe en el espacio urbano y contribuye a fabricar segregación y formas de discriminación. Estoy pen-

sando en los trabajos del recién mencionado Marco Oberti,<sup>9</sup> por ejemplo, o en los trabajos que realizó Georges Felouzis sobre el «apartheid escolar» en el espacio urbano.<sup>10</sup> Vemos entonces que se está produciendo una transformación bastante importante en la sociología de la escuela en tanto se incorpora cada vez más esta dimensión espacial. Otro ejemplo que viene al caso mencionar, es la importancia que está cobrando la sociología de los barrios, ya sea de barrios periféricos o centrales, y de la vida social al interior de estos barrios. Todos estos cambios se han ido acompañando de una sociología política, una sociología de la gobernanza urbana, que ha adquirido desde hace unos veinte años una importancia creciente y una mayor amplitud de reflexión frente a fenómenos urbanos.<sup>11</sup>

—*¿Estos estudios se han concentrado en las grandes metrópolis —digamos París, Marsella, Lyon— o en otras ciudades también?*

—Los estudios de sociología urbana, si lo miramos desde una perspectiva amplia, se han concentrado más bien en las grandes ciudades, sobre todo en lo que se refiere a la cuestión escolar, así como las investigaciones sobre gobernanza. Hay todo un equipo de investigadores en la Science Po —no solo alrededor de Oberti— que han desarrollado esta sociología política y urbana. Y si bien los estudios de barrios se han dirigido también a las ciudades de tamaño medio, es evidente que hay muy pocos estudios en Francia sobre ciudades pequeñas. Sin embargo, existen cada vez más estudios sobre la distribución del espacio y sobre las desigualdades en el espacio. Pienso especialmente en los importantes trabajos de Laurent Davezies sobre estas cuestiones, en donde él hace una especie de sociología económica de la distribución de las desigualdades espaciales.<sup>12</sup>

—*¿Podríamos afirmar que la sociología urbana tiene un acento político más que cultural? ¿Existiría un preponderante interés por cuestiones políticas en la producción del espacio?*

—Yo diría que sí. Si bien existen trabajos que enfatizan la dimensión social e institucional de, por ejemplo, la cuestión escolar y barrial, se le sigue atribuyendo una gran importancia a la dimensión política. Las ciudades son consideradas cada vez más como actores políticos y esto ha ido de la mano con la emergencia de una sociología de la decisión pública en materia urbana.

Pienso en las investigaciones de Donzelot y Estèbe,<sup>13</sup> así como en la sociología política urbana en general —lo que se llamó política de la ciudad—. Comparativamente, hay pocos trabajos que se hayan preocupado de la dimensión cultural del espacio. Hay un poco de antropología, notablemente las contribuciones de Marc Augé,<sup>14</sup> pero es poco lo que se ha hecho en total. Hay un centro en Grenoble<sup>15</sup> que se dedica a estas temáticas, pero la producción en general es relativamente limitada.

—*Hablemos un poco de herramientas teóricas y conceptuales. En un artículo publicado en 1996, Didier Fassin<sup>16</sup> habla de tres maneras de pensar la propiedad urbana, destacando la noción de «marginalidad» en América Latina, pero también los «underclass» en los Estados Unidos y la «exclusión» en Francia. ¿Dentro de qué tradición se posiciona usted cuando habla de «discriminación», por ejemplo, que es una herramienta que utiliza ampliamente en sus trabajos?*

—Primero que todo, el texto de Fassin es del año 96, es decir, ya tiene veinte años y lo cierto es que los términos que allí utiliza han sido prácticamente descartados hoy en día. El término «exclusión» ha generado múltiples debates y ya no se usa mucho, al igual que la noción de «*underclass*» que aparece a principios de los años sesenta en Estados Unidos en los debates de Wilson y compañía, pero que han sido progresivamente descartados.<sup>17</sup> Por lo tanto, me es difícil situarme dentro de tradiciones que, desde mi punto de vista, han desaparecido. La pregunta, sin embargo, es interesante pues apunta a una realidad social y política innegable, más allá de los términos que utilicemos. Hubo recientemente un debate sobre el tema para determinar si se trata de «guetos», «enclaves» u otra cosa. En lo personal, tiendo a pensar que este tipo de discusiones son un poco vanas. Lo que sí me parece importante destacar es la aparición de configuraciones sociales que son producidas —al menos en el caso europeo— por la discriminación y la segregación, que son indisolublemente raciales y sociales, que reestructuran el mundo social y urbano. Estas configuraciones sociales constituyen clivajes nítidos que se pueden medir y que, de hecho, se han acentuado durante las últimas décadas en cuanto a criterios sociales. Ahora bien, estos clivajes urbanos pueden obviamente tomar diferentes formas: existen formas más guetoizadas, otras que tienden más hacia formas de marginalidad urbana.<sup>18</sup> Podríamos incluso referirnos



a la «cultura de la pobreza» de Oscar Lewis para describir algunas situaciones urbanas en la sociedad francesa de hoy.<sup>19</sup>

—¿Por qué entonces su elección al hablar en términos de discriminación?

—Yo hablo de discriminación y de segregación porque, en las entrevistas que he podido realizar, dichas categorías constituyen el principio central de explicación e interpretación al que la gente recurre cuando quiere hacer sentido de su situación. Estas personas no interpretan su situación en términos de desigualdad o de distribución de las desigualdades, sino que en términos de *discriminación*: una noción que correctamente transmite el sentimiento de que existen un conjunto de mecanismos sociales y urbanos que mantienen a estas personas en una situación apartada, limitada. Por esto es que me parece que una sociología actual de las desigualdades tiene que ser una sociología de la discriminación.

—Usted afirma que la marginalización de la gente que vive en la banlieue (suburbios) es, a la vez, social y política. ¿Cuál es la relación entre esta marginalización social y política, por un lado, y el modelo republicano francés de integración universalista, por el otro?

—En Francia se ha configurado política, social y racialmente la categoría de *banlieue*<sup>20</sup> que es una categoría urbana y que se distingue de la cuestión de la pobreza, la cuestión de la marginalidad o la cuestión de la inmigración. A este respecto, la historia de los últimos veinte años no se explica solamente recurriendo a criterios sociales (por ejemplo, la constatación de un aumento de la pobreza) ya que esta historia se ha construido también política y simbólicamente. Existen en las ciudades francesas toda una forma de construcción simbólica y política de una exterioridad que es definida y encarnada por estos barrios y la gente que vive en ellos.<sup>21</sup> La sociología urbana muestra que estas dimensiones político-simbólicas son globales pero que a la vez se estructuran a partir de un conjunto de prácticas urbanas cotidianas y locales, como la organización del barrio, la circulación de las personas y sus actitudes en el espacio. Pero esta construcción particular —para responder más directamente la pregunta— está evidentemente vinculada también a una dimensión política nacional, a tradiciones republicanas muy fuertes que se

expresan, por ejemplo, a través del fenómeno de los motines.<sup>22</sup> En lo particular de estos barrios, no se trata de pobres o de inmigrantes que se rebelan: son gente del barrio la que se amotina, quienes por lo general hacen un llamado al respeto, a la dignidad, a la ciudadanía, a que los escuchen. Ellos quieren que se les reconozca como personas, tal como al resto, no solo al interior del espacio urbano, sino que al interior del espacio político y simbólico. Dirían: «Es porque simbólicamente no somos reconocidos como el resto, que la policía nos mata. Queremos ser reconocidos como iguales y que la policía nos proteja».

—*¿Cree usted que estos motines expresan una forma de conflicto o es mera violencia?*

—La interpretación que yo le doy es que el motín es la manifestación de una forma de conflicto político. Para empezar, la violencia en estos casos tiene una dimensión tanto expresiva como racional e instrumental: al realizar esos actos se obtiene siempre una cierta cantidad de beneficios. Por otro lado, si bien los motines son evidentemente una forma de manifestación urbana, están siempre estructuralmente relacionados a una población marginal en el plan político. No es necesario ser un gran sociólogo o historiador para notarlo. Los obreros hacían motines cuando no tenían sindicatos y cuando la democracia industrial no era reconocida. La historia de Francia del siglo XVIII está plagada de motines, «motines populares» como se les llamó, que canalizaban fuertes emociones populares. Son siempre formas de cortocircuito político: quienes realizan motines son personas que irrumpen en el sistema político por medio de la violencia y que obligan al sistema político a considerarlos, aunque no puedan influir sobre la reacción del sistema. Mientras más autos quemados hayan, más claro queda el mensaje político, aunque el mensaje político no contenga un contenido reivindicativo muy preciso.

—*En su opinión, ¿cómo se puede enfrentar este tipo de situaciones?*

—Mientras no se incorpore estos barrios y su población en un espacio político y simbólico común y a la vez representativo de los mecanismos de delegación, habrá motines. Pero no hay que olvidar que los motines siempre están ligados a problemas a la vez simbólicos y prácticos de orden urbano. Los motines siem-

pre empiezan después de un abuso policial. El abuso o la muerte de gente joven, por ejemplo, cristaliza una situación urbana habitual y brutal, una situación de discriminación y segregación en la cual —tal como dice la gente— «las instituciones se la pasan excluyéndonos, impidiéndonos vivir nuestra vida de ciudadanos normales. El hecho que nos maten es la prueba que nos impiden vivir». Por lo tanto, siempre está presente este tema simbólico y práctico al interior del espacio urbano. Hay que tomar en cuenta, por ende, ambos aspectos.

—*Sin embargo, esta violencia de motines no logra constituir actores...*

—El motín es el signo de que no hay actor. En este caso la segregación, discriminación o marginalidad —si se quiere usar ese término— no es solo social sino también política y por ende estas personas no pueden constituirse como actores. Hoy día podría hacerse una historia política de las *banlieue*: hace cuarenta años que la gente intenta constituirse como actores dentro de un sistema de representación sin nunca lograrlo; entonces continúan los motines. Hace algunos años escribí un artículo retomando una temática del historiador Hobsbawm quien hablaba de los motines como rebelión primitiva de proto-actores que no se han constituido aún como tales. Pienso que él tenía totalmente razón: el motín es la manifestación de una población que es marginal y que no logra constituirse como actor. De hecho, notarás que el motín no tiene una reivindicación muy precisa: es un llamado a la moral, a la dignidad, al respeto, pero alejado de todo lo que podría constituir una reivindicación concreta.

—*Si me permite preguntarle sobre otro historiador británico: ¿por qué retoma en su último trabajo la noción de «economía moral» de Thompson?*<sup>23</sup>

—El término de Thompson es un poco vago, pues hace referencia a un tipo de representación del mundo y, al mismo tiempo, a una economía que no es una economía política sino una economía de la multitud, así como a los motines del siglo XVIII. Lo que busqué hacer en este trabajo fue ante todo entender cómo la gente de los *banlieues* ve el mundo y por esto fue que retomé la noción de economía moral. La manera de ver el mundo en este tipo de lugares, definida en parte por su condición de marginali-

dad en el aspecto urbano y social, es en términos morales. Entonces se crea aquí una especie de economía moral o, en términos más específicos, lo que llamé una «economía moral de la discriminación». Es al mismo tiempo simple y difícil para un sociólogo darse cuenta que la gente no piensa de manera social, sino moral. No piensan, por ejemplo, en la existencia de desigualdades sociales, pero sí en que existen malvados que les impiden realizar sus potencialidades porque los discriminan, los excluyen. Ellos elaboran así una interpretación del mundo y una lectura de su situación marcadamente moral y, de hecho, durante los motines se apela más a valores morales que a reivindicaciones inmediatas.

Las categorías sociales son la mayoría del tiempo rechazadas por la gente misma. Si les dices que son pobres, por ejemplo, te van a responder: «no, para nada, ¿acaso no sabemos educar a nuestros hijos?, ¿acaso no están bien vestidos?». Para ellos la palabra «pobre» es un estigma que va a justificar la discriminación. «Somos todos iguales, pero hay barreras erigidas por gente de afuera». Perciben el mundo de esta manera a la vez discriminatoria y moral; así se origina la idea de la constitución de una economía moral de la discriminación.

—*¿Diría usted que se trata de una economía moral masculina dado que son principalmente hombres los que participan en los motines?*

—Si bien los motines siempre los llevan a cabo hombres jóvenes, que en la mayoría de los casos no se trata de delincuentes, sino de hombres comunes y corrientes, me parece que esta forma de economía moral es compartida ampliamente por la mayoría de la población, hombres y mujeres por igual. Me refiero a esta manera ya descrita de percibir e interpretar el mundo en términos de discriminación y segregación mediante el uso de un vocabulario moral, en términos de bien y mal. Todo lo cual explica, en mi opinión, el retorno de la sociología urbana con sus categorías morales y urbanas, pero sin categorías sociales. El objetivo del neoliberalismo de las últimas cuatro décadas —no hace falta denunciarlo— consiste en erradicar el mundo social, la vida social, para liberar a los actores económicos. Y ya que no hay sociedad, la gente no reconstituye categorías sociales; ante todo las personas se reconstituyen como actores morales. Es por esto que la referencia a Thompson me parecía interesante: lo

que él describe de la multitud se parece extrañamente a todo esto.

—*A propósito del «giro afectivo»,<sup>24</sup> podríamos subrayar la relación entre esta economía moral y ciertos sentimientos bien precisos que experimentan los habitantes de estos barrios. ¿Existe una relación entre los sentimientos y dificultades cotidianas que viven estas personas, por un lado, y la manifestación de la violencia, por el otro?*

—Primero que nada, creo que el tema de los sentimientos, afectos y emociones en la vida urbana es una cuestión absolutamente central para entender las cosas. La comprensión de las atmósferas urbanas o del clima sociourbano es algo que a la gente le cuesta mucho expresar (y a los sociólogos o antropólogos les cuesta mucho describir), lo cual no significa que no pesen fuertemente en la vida cotidiana de las personas en la ciudad. Respecto a la atmósfera de un barrio, podríamos, por ejemplo, preguntarnos: ¿Existe un sentimiento de seguridad o inseguridad? ¿Cuál es el principio objetivo que hace que se tenga o no se tenga miedo?

Es muy complejo de determinar. Pero tiendo a pensar —por haberlo observado de cerca— que estas atmósferas determinan, a su vez, ampliamente los comportamientos de las personas: quedarse en el barrio o irse, relacionarse con tal persona o no hacerlo, etc. Para entender estas formas de conducta y relaciones sociales es, por ende, indispensable investigar esta lógica emotiva. También en los motines se expresan fuertes emociones, de rabia, de ira, lo que refuerza la observación hecha de que no se trata de una construcción reivindicativa racional. En este sentido, es muy interesante el análisis que hace Dubet sobre la rabia.<sup>25</sup> No sé si es justificado hablar de un giro afectivo en la sociología urbana, pero sí creo que no se puede entender la evolución de nuestras ciudades y barrios independiente de estas dimensiones emocionales o afectivas. Su estudio debería ser uno de los objetos esenciales de la sociología.

1. Nacido en 1943, Jacques Donzelot es un historiador social y sociólogo urbano francés.

2. Éric Maurin es un economista francés nacido en 1963 y actual director de estudios de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales.

3. Marco Oberti es sociólogo y director del Observatorio Sociológico del

Cambio de la Science Po en París.

4. Edmond Préteceille es director de investigación emérito del Centro Nacional para la Investigación Científica, Francia.

5. Edward Soja, 1940-2015, fue un distinguido geógrafo político y teórico urbano, asociado a la Universidad de California y la London School of Economics. El «giro espacial» marca el momento cuando las ciencias sociales en general plantean la necesidad de considerar al espacio como una dimensión crucial del análisis social. Soja indica que este giro se empieza a producir a partir de los años sesenta junto a los cambios en las técnicas y herramientas de análisis que se empleaban en la geografía humana, inaugurando así un nuevo paradigma transdisciplinario basado en una dialéctica espacio-historia-sociedad. Cf. B. Warf y S. Arias (eds.), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, Londres / Nueva York: Routledge, 2008.

6. El mercado educativo puede ser visto como un espacio donde se realizan 'apareamientos selectivos' entre instituciones y alumnos cuyo fin es mantener el cierre social y determinados valores e ideologías. Cf. E. Maurin, *La nouvelle question scolaire (les bénéfiques de la démocratisation)*, París: Editions du Seuil, 2007.

7. Manuel Castells, nacido en 1942, es un sociólogo español y profesor de Sociología y Urbanismo en la Universidad de California en Berkeley. Muy joven se establece en París donde estudia sociología con Alain Touraine, convirtiéndose muy pronto en el profesor más joven de la Universidad de París. Fue en sus clases donde Daniel Cohn-Bendit y otros estudiantes iniciaron el mayo francés de 1968.

8. H. Lefebvre, 1901-1991, fue un filósofo marxista, geógrafo, sociólogo y crítico literario francés.

9. *L'école dans la ville: Ségrégation - mixité - carte scolaire*. Presses de Sciences Po, col «Académique», 2007. También ver sus últimos trabajos junto a Edmond Préteceille. *La ségrégation urbaine*. La Découverte, 2016.

10. *L'apartheid scolaire: Enquête sur la ségrégation ethnique dans les collèges*, París: Seuil, 2005.

11. Para una visión panorámica y sintética de las investigaciones realizadas alrededor del mundo sobre gobernanza urbana, ver: J. Pierre, *The Politics of Urban Governance*, Londres: Palgrave Macmillan, 2011.

12. Laurent Davezies, nacido en 1952, enseñó economía y desarrollo territorial en el Instituto de Urbanismo de París y hoy en día es profesor en la CNAM (Conservatorio Nacional de Artes y Oficios). Entre sus trabajos destaca: *La crise qui vient: la nouvelle fracture territoriale*, París: Seuil, 2012, y más recientemente: *Le nouvel égoïsme territorial. Le grand malaise des nations*. París: Seuil, 2015.

13. Cf. J. Donzelot y Ph. Estèbe, *L'État animateur: essai sur la politique de la ville*, París: Esprit, 1994.

14. Marc Augé, nacido en 1935, es un antropólogo francés. En su obra *Los no lugares. Espacios del anonimato. Antropología sobre la modernidad* (Gedisa, 2009), Augé acuña la frase «no lugares» para referirse a espacios antropológicos de transitoriedad que no concentran la importancia suficiente para ser considerados como «lugares», por ejemplo, una carretera, una habitación de hotel o un supermercado.

15. Fundado en 1970, el Instituto de Urbanismo de Grenoble desarrolla

actividades de docencia e investigación en los dominios del urbanismo, la gestión territorial y urbana.

16. Didier Fassin, nacido en 1955, es un antropólogo y sociólogo francés. Sobre el artículo al cual se hace referencia: «Exclusion, underclass, marginalidad. Figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux Etats-Unis et en Amérique latine», *Revue française de sociologie*, 37, 1 (1996), pp. 37-75.

17. Se considera al economista sueco Gunnar Myrdal el primero en acuñar el término «*underclass*», en el contexto de las desigualdades económicas de comienzos de los años sesenta, para referirse a una clase de desempleados y subempleados situados por debajo de la clase trabajadora, apartada de la vida general de la nación. Esta definición estructural de «sub-clase» se encuentra casi sin modificaciones en los escritos del sociólogo norteamericano William Julius Wilson.

18. Cf. D. Lapeyronnie, *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, París: Robert Laffont, 2008.

19. Oscar Lewis, 1914-1970, fue un historiador y antropólogo norteamericano.

20. Sobre el fenómeno de la *banlieue* ver del autor: *Refaire la cité* (junto a Michel Kokoreff), París: Le Seuil, 2013. También: «La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans les quartiers», en: P. Blanchard, N. Bancel, S. Lemaire (eds.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, París: La Découverte, 2005, pp. 185-195.

21. En principio, la palabra *banlieue* puede referirse a cualquier barrio situado en el extrarradio de las grandes ciudades de Francia, pero los acontecimientos de la historia reciente le otorgaron las connotaciones de barrio marginal, habitado principalmente por inmigrantes no europeos, con problemas de delincuencia.

22. Por ejemplo, en el año 2005 se produjeron fuertes disturbios en las afueras de París que se extendieron al resto del país, así como a otras ciudades europeas. Los incidentes comenzaron tras la muerte de dos jóvenes musulmanes de origen africano mientras escapaban de la policía en una *banlieue* del este de la capital francesa.

23. Cf. del autor: «L'économie morale de la discrimination. La morale des inégalités dans les banlieues populaires françaises», en: *Inégalités et justice sociale*, París: La Découverte, 2014. La obra donde el historiador británico E.P. Thompson introduce y desarrolla el concepto de «economía moral» es *Costumbres en Común*, Barcelona: Editorial Crítica, 2000, en especial los capítulos 4 y 5.

24. Hacia mitad de los años noventa, la noción de afecto comenzó a ser objeto de una inusitada atención por parte del mundo académico en una variedad de disciplinas. Cf. P. Clough y J. Halley (eds.), *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham: Duke University Press, 2007.

25. François Dubet nació en 1946. Es director de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París y profesor de la Universidad de Burdeos II. Heredero de Alain Touraine, es referente en sociología de la educación. Sobre la rabia y la vida en los suburbios, ver el segundo capítulo de su libro *La Experiencia Sociológica*, Barcelona: Gedisa, 2001. Entre sus obras recientes traducidas al español, también ver *Repensar la Justicia Social*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011.

# LA DISCRIMINACIÓN Y SUS RESPUESTAS

ENTREVISTA CON MICHÈLE LAMONT

por María Luisa Méndez

—A partir de su interesante libro *Ganando respeto*,<sup>1</sup> que trata sobre cómo las personas enfrentan y reaccionan frente a la discriminación o estigmatización en su diario vivir, nos surge la inquietud por conocer cómo desarrolló las principales ideas que subyacen a esta investigación. ¿Cómo llega usted al concepto de un agente capaz de responder, resistir o negociar la estigmatización, así como a su propuesta de una sociología que pueda entregar las herramientas adecuadas para comprender este modo de reaccionar frente a estas formas de discriminación?

—Para el libro solicitamos a más de 400 personas en los suburbios de Nueva York, Río de Janeiro y Tel Aviv —personas de clase media y de clase trabajadora, hombres y mujeres— que nos describieran hechos puntuales en los cuales sintieron que fueron tratados injustamente, y cómo respondieron. También les hicimos preguntas generales, tales como «¿qué les enseñan a sus hijos sobre cómo reaccionar ante el racismo?» o «¿cuáles son las mejores herramientas de que dispone su grupo para responder?». Tomamos todas estas respuestas y desarrollamos una tipología, de una manera muy inductiva, a partir de la lectura de las transcripciones. Cuando comenzamos el proyecto, teníamos en mente el estudio *Salida, voz y lealtad* de Albert Hirschman<sup>2</sup> con su distinción entre mentalidades de lucha o huida, y queríamos analizar en detalle toda la gama de respuestas posibles.

En Brasil, por ejemplo, existe un tipo de reacción que nosotros denominamos 'actuando contra los estereotipos', y que correspondería aproximadamente al siguiente discurso: «Yo nunca tuve algún problema con los blancos. No soy el tipo de persona que alguna vez se haya sentido estigmatizada, porque yo me comporto de tal forma que no les doy la oportunidad de que me



estigmaticen». Eso es un poco como la mujer que afirma: «Nunca soy víctima de sexismo porque soy una mujer fuerte e inteligente». Es una forma de mostrar superioridad con respecto a la categoría a la cual se pertenece. Y esa es una respuesta que nunca recibimos en los Estados Unidos de parte de los afroamericanos, algo que de por sí es un hallazgo muy interesante.

Algunas respuestas podrían considerarse muy agenciales. Fue en los Estados Unidos donde encontramos más respuestas de tipo confrontacional, con lo cual no queremos afirmar que la forma de respuesta agencial sea siempre confrontacional; existe también otro tipo de reacción que nosotros describimos como la de 'autogestión' o del 'manejo del yo' [*management of the self*]. Se trata de un tipo de trabajo psicológico a través del cual las personas sopesan las distintas alternativas que tienen y evalúan los costos, por ejemplo, entre enfrentar y no decir nada, pudiendo quedar en este caso muy enojados y frustrados. De manera que, a medida que las persona nos iban describiendo sus respuestas, iban expresando al mismo tiempo las diferentes situaciones que estaban sopesando. Otro ejemplo: un individuo en un ascensor que escucha cómo alguien bromea sobre los negros y los monos, entonces está muy molesto en un rincón y dice: «No me quiero enojar porque me pueden despedir; necesito este trabajo y solo llevo trabajando una semana».

No creo que como investigadores nos corresponda concluir que a este hombre le falta agencia sino más bien entender las restricciones existentes que influyen en la probabilidad de que se den ciertas repuestas y no otras, dependiendo de la nacionalidad o clase social a que una persona pertenezca. Al comienzo, una de las hipótesis fue que cuando se tiene mayor capacidad de mercado y mayor calificación, aumentará la probabilidad de encarar ya que se cuenta con más chances de encontrar otro trabajo y un mayor valor en el mercado laboral. Pero ello no resultó tan cierto *a posteriori*: existe en verdad una probabilidad solo levemente mayor de confrontación entre personas de clase media, y la pregunta es, por supuesto, por qué. Aquí fue necesario considerar la cultura de los profesionales, que es la de evitar el conflicto, en mayor medida que en el caso de los trabajadores; pero además tuvimos que tomar en cuenta que estos últimos tienen acceso a los sindicatos y a un montón de herramientas legales que los profesionales no tienen y que les permiten movilizarse cuando hay confrontación. En síntesis, el análisis de la

agencia es complejo y sutil. Sería simplista afirmar que tal o cual grupo no confrontan lo suficiente porque están alienados.

*—En este sentido, la suya es una perspectiva mucho más integral para comprender las formas de respuesta de la gente ante la discriminación, en tanto toma en cuenta no solamente los contextos políticos, sino que también los factores históricos e institucionales, así como los repertorios culturales y la agrupación. ¿Cómo incorporaron todos esos elementos en las entrevistas y en el análisis de las mismas?*

—La agrupación se incorporó al proyecto bastante tarde, cuando estábamos comparando los cinco grupos: los afroamericanos, los negros brasileños y tres grupos en Israel. Entre estos últimos se encuentran, primero, los judíos etíopes que son negros, pero al mismo tiempo judíos e inmigrantes de África. En segundo lugar, están los mizrajíes, que son judíos orientales, estigmatizados en lo más bajo del mercado laboral, pero que se reconocen muy bien integrados y escalando posiciones; el hecho de ser mizrají a menudo se subestima aun cuando ellos están conscientes de que son considerados culturalmente inferiores, menos refinados, etc. El tercer grupo corresponde a árabes palestinos, que es el primer grupo que seleccionamos y que es el más claramente excluido en Israel. Son de otra nación y frecuentemente se los considera el enemigo interno porque supuestamente simpatizarían con la causa palestina. Ahora bien, cuando estábamos analizando a estos cinco grupos en su conjunto, pudimos constatar cuán vacilante era cada uno de ellos al momento de experimentar algún evento y cómo la certeza de estar recibiendo un trato injusto estaba directamente relacionada con cuán significativa era su identidad como miembros del grupo. Cuando se les preguntaba a los árabes palestinos y los afroamericanos, «¿puede describirme cómo es usted?», su identidad como miembros del grupo se verificaba inmediatamente como algo importante. No es el caso de los negros brasileños, para quienes la identidad nacional es más significativa que la identidad racial.

Los factores institucionales se volvieron muy relevantes tratándose de los árabes palestinos. Aunque sean ciudadanos de Israel, no pueden servir en el ejército. El hecho de que el ejército israelí sea un mecanismo poderoso de integración y también de movilidad permite que la gente encuentre trabajo a través de las amistades que se forman en él. Asimismo, los árabes palestinos

tienen un conjunto aparte de sistemas escolares que es inferior en calidad, pero que a muchos palestinos les ayuda a conservar su cultura, aunque por otro lado contribuya a su inmovilidad social. El análisis sobre estas instituciones echó luz, por ejemplo, sobre una diferencia muy significativa en nuestro estudio comparativo: mientras este grupo se sabe desconectado del sistema y no reclaman ni integración ni pretender ser entendidos, en Estados Unidos —y a pesar de la fuerte segregación barrial— los afroamericanos están muy integrados institucionalmente, interactuando con los blancos principalmente en los colegios, las universidades y en el trabajo.

—*En cierto modo, usted está sugiriendo que la relación entre individuo y estructura social es mucho más compleja, pues depende de contextos e instituciones específicas. Lo cual me lleva a preguntarle sobre cómo podemos regresar a la teoría y volver a elaborar una hipótesis más sofisticada sobre la noción de agencia.*

—Es un muy buen punto. Creo que la literatura sobre agencia supone frecuentemente que el mejor tipo de agencia es la agencia activa: enfrentar la dominación, lo que genera resiliencia. Yo quisiera ampliar aquí la mirada. Las entrevistas nos permitieron establecer, por ejemplo, que la confrontación está correlacionada con una menor sensación de bienestar. Quedamos desconcertados pensando: «¿quiere decir entonces que los logros del movimiento por derechos civiles se conquistaron a expensas del bienestar individual? ¿Bajo qué condiciones es más costoso para el individuo callar y aguantar, o confrontar?». Nuestra evidencia indica que la no respuesta es el comportamiento mejor correlacionado con el bienestar, aunque también es el que trae menos cambio social. Pienso que la literatura sobre agencia es muy relevante porque nos ayuda a comprender el cambio social. Pero lo que la información recolectada indica es que los cambios sociales surgen por medio de muchos caminos, que no necesariamente son de enfrentamiento.

—*Estoy pensando en cómo la teoría pragmática se introdujo en su propia obra para comprender las formas en que las personas toleran y justifican la desigualdad en sus vidas cotidianas; en concreto, cómo no es fácil para los individuos responder crítica y confrontacionalmente a la desigualdad debido al costo subjetivo que esta opción podría implicar y cómo, por lo tanto, la gente termina*

*abordando este problema pragmáticamente.*

—Ciertamente. En mi libro *La dignidad de los trabajadores*,<sup>3</sup> un trabajo que compara a trabajadores negros y blancos en Nueva York así como a trabajadores blancos y norafricanos en Francia, los entrevistados trazan en sus discursos barreras muy sólidas frente a la clase media o hacia los pobres, independientemente de la situación específica de la que se trate. El libro sostiene que estas barreras son normalmente morales y que constituyen, además, una manera de responder ante las desigualdades existentes. Ellos se autodefinen como sobrevivientes, personas que están tratando de pagar sus cuentas y de mantener a sus hijos fuera de la cárcel aun cuando no poseen muchos recursos. El primer capítulo del libro se titula «El mundo en orden moral» (*The world in moral order*) en tanto el objetivo de estas personas es permanecer unidos y ser respetados como una manera de, por un lado, mantener sus vidas integradas y, por el otro, salir a trazar sólidas barreras —más sólidas en Francia que en los Estados Unidos— frente a las personas de clase media, a quienes llaman «la gente Ken y Barbie». En Francia están representadas como personas tan ambiciosas que carecen de todo sentido de solidaridad hacia sus amigos, mostrando incluso cierta indiferencia hacia sus propios hijos o parejas. Llamar a la clase media-alta «gente Ken y Barbie» es realmente condenar en silencio: implica superficialidad, falta de integridad, narcisismo; gente linda que son una especie de muñequitas vacías. Entonces, yo pienso que estas representaciones sociales entre clases juegan un rol importante en cómo las personas lidian con la desigualdad, aunque no se expresen abiertamente en algún incidente puntual.

—*A propósito del estudio de las elites y la polarización socioeconómica que observamos en el mundo contemporáneo, tal como se muestra en la obra de Piketty,*<sup>4</sup> *me preguntaba acerca de las formas de cuestionamiento o resistencia en términos de cómo son representadas las barreras morales hacia las elites.*

—Estamos llevando a cabo esta entrevista a una semana de las elecciones norteamericanas, en donde algunas personas imaginan a Donald Trump perteneciendo al uno por ciento más rico y la pregunta es cómo la población norteamericana lo 'lee' moralmente. Muchas personas, con frecuencia la clase trabajadora, la clase media-baja, lo aceptan porque él es económicamente exito-

so y lo admiran porque proyectan en él su autopercepción como personas que pueden vivir el sueño americano. Él representa el sueño americano. Y luego, mucha gente de clase media o de clase media-alta piensa de verdad que Trump es una escoria por ser implacable, no tener el sentido de que 'la nobleza obliga', ser excluyente con los inmigrantes, o por no ver generosidad en él.

Las elites están ciertamente siendo interpretadas y, en gran medida, cuestionadas, basándose en la interpretación que se tiene de ellos. Hace poco tiempo estaba leyendo el resumen de un artículo nuevo de Rachel Sherman de la New School of Social Research que estudió cómo los ricos están criando a sus hijos.<sup>5</sup> Ella allí sostiene que los ricos están criando a sus hijos enseñándoles a ser muy generosos y con *noblesse oblige*, es decir, ofreciéndoles una enseñanza moral como una forma de redención, de exculparse ellos mismos —como si dijeran: «No tenemos que luchar en la vida, todo es fácil para nosotros y por lo tanto necesitamos niños que no sean consentidos, que no sean princesas, que sean lo opuesto a Paris Hilton o a esa elite de gente linda de Hollywood que son tan narcisistas e interesados»—. Eso me pareció verdaderamente interesante. Este uno por ciento de la población estaría, de esta forma, revirtiendo la barrera moral sobre la cual podrían ser más criticados como personas que lo tienen todo y que les importa un bledo los demás.

—*Hemos hablado de cómo la gente puede actuar y responder frente a los otros utilizando estas barreras o distinciones morales, pero por otro lado sabemos que es difícil revertir el proceso de cómo se asignan y distribuyen estructuralmente los recursos. ¿Podría reflexionar sobre estos dos aspectos?*

—Supongo que esta es una de las críticas a que se ve enfrentado el enfoque basado en el reconocimiento que subyace al libro *Ganando respeto* o incluso al libro *La dignidad de los trabajadores*. Si el punto es que la clase trabajadora se siente mejor consigo misma por el simple hecho de estar trazando barreras morales que les permitan sentirse por sobre los demás, ¿cuál es el sentido de ese trabajo si, de hecho, no obtienen más recursos?, ¿cómo podemos convertir las barreras simbólicas en una transformación del nivel de recursos a los que ellos tienen acceso? Una parte de mí concuerda con esta crítica, pero, por otro lado, no se puede descartar completamente el sentido de identidad porque influye en cómo se orientan en la vida y su sentido

de resiliencia social. En el caso de personas necesitadas de recursos, la resiliencia social proviene de las redes, proviene de la esperanza. Hay artículos verdaderamente importantes escritos por una mujer, antropólogo médico, llamada Catherine Panter-Brick, quien estudió a refugiados sirios y afganos en campamentos, mostrando que aquellos que son más resilientes son quienes fueron capaces de elaborar relatos de esperanza.<sup>6</sup> Efectivamente, los relatos hacen una gran diferencia e influyen en la resiliencia. No es solo cuestión de que algunos tienen recursos, otros no y de que todos debieran tenerlos —tesis que correspondería a un tipo de marxismo muy básico—. El sentido de identidad hace una enorme diferencia en cómo la gente que tiene una misma cantidad de recursos es capaz de hacer frente a los desafíos que se le presentan, y si son o no capaces de desarrollar relatos de esperanza que puedan permitirles proyectarse hacia el futuro y tener estrategias a largo plazo sobre lo que van a hacer en pos de su comunidad, de sus familias y de ellos mismos. Esta es una respuesta basada en relatos y frecuentemente esos relatos se descartan como ‘superestructura’ a pesar de que son las personas involucradas los autores de estos relatos. Yo pienso que es muy importante considerar la diferencia que hacen en la vida de la gente.

—*Hemos estado investigando en COES cómo la gente que ha experimentado movilidad ascendente en Chile también es bastante crítica respecto a la eficacia práctica de los principios meritocráticos en su vida cotidiana. Me refiero a personas que logran una posición relativamente buena en la estructura social, pero que luego constatan que existen barreras mucho más rígidas de lo que ellos esperaban a fin de conseguir reconocimiento. ¿Cómo entender mejor esta frustración en términos de reconocimiento social no obtenido, pese a los esfuerzos o méritos realizados?*

—En términos bourdieusianos sería algo así como que la ‘manera de llegar’ es lo que hace la diferencia, en términos de qué tipo de *habitus* uno desarrolla y cómo este *habitus* permanece como un marcador [*marker*] que aquellos que han ascendido antes utilizarán para excluirte. Por ejemplo, te excluirán por no gozar del privilegio de tener padres profesionales y los esfuerzos que tuviste que desplegar en tu camino ascendente serán utilizados por la gente que siempre ha estado arriba para mirarte en menos, como alguien que tiene demasiado de ‘luchador’. Hay un

libro maravilloso de Jules Naudet, un académico francés que estudió a personas con una movilidad muy vertiginosa en los Estados Unidos, Francia e India, es decir, en sistemas radicalmente diferentes.<sup>7</sup> Él observa cómo estas personas ven a quienes dejaron atrás —su familia, su comunidad—, cuánto son capaces de permanecer vinculados a ellos y cuál es el sentido de pérdida que experimentan en su ascenso. Y allí está la cuestión del reconocimiento, de sentirse en casa o sentir que se vive una vida auténtica y realizada. Estas personas con frecuencia se sienten un tanto vacías porque el esfuerzo ha sido demasiado grande. Por supuesto esto puede variar dependiendo del contexto. Ciertamente el sistema de castas en India impone más techos que otras sociedades. La clase media o media-alta en los Estados Unidos está mucho menos marcada culturalmente. Se basa fundamentalmente en el gasto, en el poder de compra. Entonces tu auto, por ejemplo, es un indicador: si tienes un Tesla, eso indica que ganas mucho dinero. Por esto, aquí es mucho más posible comprar tu camino ascendente. En Francia, en cambio, no puedes comprar tu camino ascendente en la misma medida sin ser seriamente despreciado como un *nouveau riche*. Este punto de vista implica un análisis sobre cómo la formación del yo [*self*] está definida por el tipo de trayectoria que recorre la persona y también por el tipo de sistema donde se opera. Pienso que Bourdieu hace mucho de eso también, cuando habla sobre este *habitus clivé*, que se refiere a gente con movilidad ascendente, pero cuyo origen es de clase trabajadora.<sup>8</sup>

—En COES hemos intentado estudiar no solamente el conflicto social —en este caso, los conflictos de pertenencia— sino también la cohesión social, el cómo las personas participan en relatos comunes. Usted ha hablado de resiliencia y de relatos de esperanza. Pero por otro lado, a veces escasean los relatos que puedan otorgar reconocimiento a los esfuerzos de las personas que ascienden en la escala social y que compensen, quizás, sus sufrimientos en términos de los conflictos de identidad que se puedan suscitar en este camino de ascenso, por ejemplo, los conflictos de autenticidad.<sup>9</sup>

—En el contexto del sueño americano, el camino de movilidad ascendente está tan consagrado dentro de la cultura estadounidense que es fácil para gente con alta movilidad ascendente ser valorados por su familia de origen como alguien que lo ha logrado en la vida, por oposición a considerarlo como un traidor

de clase o como un vendido. Es repertorio disponible dentro de esta sociedad. Pienso que la cuestión de autenticidad en la que usted ha trabajado es muy interesante desde la perspectiva del reconocimiento porque implica mantener una convicción de que lo realizado por uno mismo es valioso. Estoy pensando también aquí en la cuestión de resiliencia sobre la que trabajamos en el contexto de otro proyecto, un libro titulado *Resiliencia social en la era neoliberal*,<sup>10</sup> que estudia a Estados Unidos y, más generalmente, el giro neoliberal contemporáneo. La agenda neoliberal apela a la determinación y resiliencia individual, a personas que han logrado trascender una situación inicial a través de su propio esfuerzo. ¿Cuáles son los guiones culturales que hacen que una comunidad sea resiliente? ¿Cuáles son las instituciones a través de las cuales la gente puede obtener un sentido del valor? Estas instituciones y repertorios culturales pueden actuar como andamios o amortiguadores frente a la agresión diaria que la gente está experimentando mientras enfrentan los efectos del neoliberalismo a través, por ejemplo, de la mayor inseguridad laboral. Desde aquí se pueden comparar sociedades en términos de cuán disponibles están estas herramientas. No sé, en el contexto de la sociedad chilena, en donde existe una clase media que creció rápidamente y que es relativamente próspera, cuáles serían las cicatrices de esta movilidad. De todos modos, existe literatura que aborda estas cicatrices. Yo sé que en Harvard hemos tenido estudiantes de posgrado que investigaron a los propios estudiantes de Harvard provenientes de la clase trabajadora y que presentaban una gran cantidad de problemas de salud mental, por dar tan solo un ejemplo puntual.

—*Quisiera preguntarle cómo comenzó a vincularse con temas de salud mental sin perder la perspectiva de una socióloga cultural.*

—En el Programa Sociedad Exitosa<sup>11</sup> llegamos a esta cuestión a través de la literatura sobre la gradiente en salud que demuestra que, mientras más desigual es una sociedad, peores son los resultados para su población en su conjunto —no solo para los pobres, sino que también para los más acomodados—. Más concretamente, fue a través del proyecto *Ganando respeto* que llegamos a esta voluminosa literatura sobre el impacto del racismo en la salud, como es el caso con la obra de Nancy Krieger o de David Williams, quienes normalmente usan escalas sobre el racismo percibido.<sup>12</sup> No creo que nosotros hayamos innovado



tanto a este respecto, como más bien indagado sobre las propias experiencias de la gente. Pero para volver a su pregunta sobre cohesión social: existe una gran fundación en los Estados Unidos llamada Robert Wood Johnson Foundation que hace pocos años atrás le pidió a David Williams que realizara un amplio estudio sobre disparidad racial en la salud para posteriormente lanzar una formidable iniciativa que llamaron «Culturas de la Salud». Uno de los principales lemas de esta iniciativa, ejecutada en conjunto con una serie de entidades sin fines de lucro, es lograr que todos los norteamericanos sean más saludables. ¿Cómo hacen esto? Mediante una serie de medidas puntuales, comprometiendo a todo tipo de asociaciones, habilitando más ciclo vías, etc. Pero también tienen un concepto de fondo, cuyo lema es «Todos juntos en esto».

La idea es fomentar la solidaridad social, la cohesión social. Esa cohesión social se pensaba con frecuencia en términos de redes. Pero en el proyecto de Sociedad Exitosa estábamos interesados en cómo fomentar la solidaridad. Y nos pidieron, junto a una colega, que coeditáramos con ellos un número especial de la revista *Social Science and Medicine* estableciendo un verdadero objetivo programático. La introducción del número especial trata sobre mutualidad, movilidad y mensajería.<sup>13</sup> Lo que hicimos fue reunir a sociólogos culturales que hubieran estudiado los movimientos sociales, la movilidad y difusión de mensajes, como es el caso de Michael Schudson, quien escribió un artículo formidable sobre el movimiento antitabaco.<sup>14</sup> ¿Cómo avisamos y cómo movilizamos para crear mayor solidaridad? Entonces, sobre el tema de la cohesión social existe mucha literatura. Para Lisa Berkman,<sup>15</sup> por ejemplo, la cohesión social está respaldada por redes sociales, pero también hay enfoques estructurales y culturales —como los nuestros— para determinar cómo se puede potenciar la cohesión.

*—En Chile hemos vivido durante las últimas décadas un período de privatización de las instituciones y de la vida cotidiana que llevó a las personas a constituirse en torno a redes pequeñas, como son los lazos individuales, familiares o barriales. Un tipo de teoría social muy normativa criticaría la individualización y falta de solidaridad resultante sin considerar, quizás, que, debido a que la privatización fue forzada y posteriormente legitimada, era difícil actuar de otra forma. Por mi lado me interesa la cuestión de cómo*

*hacer explícito y promover relatos que permitan a la gente compartir experiencias acerca de este proceso histórico de individualización, sin caer en el pesimismo de afirmar sin más que la liberalización socavó las redes.*

—Fue muy interesante visitar la ciudad de Santiago, en donde los pobres se han reorganizado en torno a sus familias como unidades de supervivencia. En el contexto norteamericano, por oposición, uno de los principales proyectos de investigación se llama Familias Frágiles porque los padres se van y las madres quedan solas criando a sus hijos, con hombres que rotan en sus hogares.<sup>16</sup> Así, el niño puede llegar a conocer cinco padres en un período de cinco años. La reconstrucción de la familia en los Estados Unidos ha ido avanzando hacia una anomia creciente. Uno de mis colegas, Matt Desmond, escribió un estupendo artículo titulado «Vínculos desechables»,<sup>17</sup> que da cuenta de esta fragilidad. Por otro lado, hay personas como Jennifer Silva, que tiene un libro extraordinario sobre cómo la gente que ha estado desempleada busca dentro de sí mismos la pasión para salir de la situación desastrosa en la que se encuentran, o recurren a los guiones de autoayuda [*self-improvement scripts*] de Alcohólicos Anónimos.<sup>18</sup> Como son sujetos híper individualizados, se trata de pensar en cómo difundir mensajes que les comuniquen que lo que les está pasando no es responsabilidad suya, sino que responde a un fenómeno estructural. Hay otro libro que me gusta mucho de Ofer Sharone titulado *Sistema malogrado, personalidad malograda*,<sup>19</sup> en el que describe a sujetos desempleados durante un largo período en Israel y en los Estados Unidos. Descubre que en Israel las personas toman distancia respecto al hecho de estar cesantes porque piensan que es una falla del mercado, «este año yo soy la víctima»; no piensan que ellos sean el problema. Por contraposición, los norteamericanos que están sin trabajo sí que piensan que la falla radica en ellos mismos. Evidentemente, Israel es una sociedad mucho más colectivista que los Estados Unidos.

Todos estos estudios apuntan al hecho de que los trabajadores norteamericanos se encuentran comparativamente en peores condiciones. Son los perdedores del sistema y no le ven salida a su situación. Es algo bastante trágico y no se habla mucho del tema. Una de las cosas que intentamos hacer en este número especial de Ciencias Sociales y Medicina<sup>20</sup> fue analizar cómo las personas con VIH/SIDA, afroamericanos y obesos fueron deses-

tigmatizados como grupo. Es un caso que miró hacia la inclusión social, observando procesos de desestigmatización y trayectoria de estos grupos. Si juntos pudiéramos reflexionar sobre los caminos a través de los cuales se alcanza la cohesión social y pudiéramos ver todas esas sendas complementarias, desde las redes hasta el repertorio cultural y trabajar en estrecha conexión unos con otros, creo que podría de aquí resultar algo bastante interesante.

—*En las últimas décadas, la comunidad evangélica ha adquirido una gran importancia en la sociedad chilena. Existirían así textos, relatos, repertorios disponibles para quienes profesan este punto de vista religioso, que es distinto al católico, lo que podría constituir un interesante tema de estudio de relevancia sociológica.*

—Una de mis colegas en Harvard, Marla Frederick, escribió un estupendo libro sobre las megaiglesias, que son extremadamente populares entre los inmigrantes brasileños y latinos en los Estados Unidos porque es precisamente aquí donde se les entrega guiones sobre cómo alcanzar una movilidad ascendente: enfocarse en las propias metas a largo plazo, no censurar diariamente el racismo y, en cambio, seguir avanzando.<sup>21</sup> Es una forma de pensamiento positivo, que podría parecerle muy alienante a algunas personas, pero que, sin embargo, les brinda a estas personas mucha contención emocional.

1. M. Lamont et al., *Getting Respect. Responding to Stigma and Discrimination in the United States, Brazil and Israel*, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2016.

2. A.O. Hirschman, *Salida, voz y lealtad: respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

3. M. Lamont, *The Dignity of the Working Men. Morality and the Boundaries of Race, Class and Immigration*, Cambridge, MA: Russell Sage Foundation, 2000.

4. Th. Piketty, *El capital en el siglo XXI*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

5. R. Sherman, «Conflicted cultivation: Parenting, privilege, and moral worth in wealthy New York families», *American Journal of Cultural Sociology*, 5, 1 (marzo 2017), pp. 1-33.

6. M. Eggerman y C. Panter-Brick, «Suffering, Hope, and Entrapment: Resilience and Cultural Values in Afghanistan», *Social Science & Medicine*, 71, 1 (2010), pp. 71-83. Recientemente los autores publicaron el capítulo «Anthropology and Global Mental Health: Depth, Breadth, and Relevance», en: *The Palgrave Handbook of Sociocultural Perspectives on Global Mental Health*, Londres: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 383-401.

7. J. Naudet, *Entrer dans l'élite: Parcours de réussite en France, aux Etats-Unis et en Inde*, París: Presses Universitaires de France, 2012.

8. Este *habitus clivé* lo puede experimentar una persona, según Bourdieu, cuando sus 'condiciones de existencia' cambian tanto a lo largo de la vida debido a movilidad social que entra en una suerte de crisis identitaria.

9. M.L. Méndez, «Middle Class Identities in a Neoliberal Age: Tensions between Contested Authenticities», *The Sociological Review*, 56, 2 (2008), 220-237.

10. P. Hall y M. Lamont (eds.), *Social Resilience in the Neoliberal Era*, Nueva York: Cambridge University Press, 2013.

11. *Successful Societies Program* dependiente del *Canadian Institute for Advanced Research* (CIFAR). <<https://www.cifar.ca/>>.

12. N. Krieger, D. Williams y N.E. Moss, «Measuring Social Class in US Public Health Research: Concepts, Methodologies, and Guidelines», *Annual Review of Public Health*, 18 (mayo 1997), pp. 341-378. Ver también: D. Williams, Y. Yu, J. Jackson y N. Anderson, «Racial Differences in Physical and Mental Health. Socio-economic Status, Stress and Discrimination», *Journal of Health Psychology*, 2, 3 (julio 1997), pp. 335-351.

13. M. Berezin y M. Lamont, «Mutuality, mobilization, and messaging for health promotion: Toward collective cultural change», *Social Science & Medicine*, 165 (septiembre 2016), pp. 201-205.

14. Ver, por ejemplo, de este autor, el artículo titulado «Symbols and smokers: advertising, health messages and public policy», en: R. Rabin y S. Sugarman (eds.), *Smoking Policy: Law, Politics, and Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 208-225.

15. L. Berkman y I. Kawachi (eds.), *Social Epidemiology*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

16. *Fragile Families and Child Wellbeing Study* de la Universidad de Princeton. <<http://www.fragilefamilies.princeton.edu/>>.

17. M. Desmond, «Disposable Ties and the Urban Poor», *American Journal of Sociology*, 117, pp. 1295-1335.

18. J. Silva, *Coming Up Short: Working-Class Adulthood in an Age of Uncertainty*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

19. O. Sharone, *Flawed System / Flawed Self. Job Searching and Unemployment Experiences*, Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

20. Cf. Berezin y Lamont, *op. cit.*

21. Ver sus libros: *Between Sundays: Black Women and Everyday Struggles of Faith*, Berkeley: University of California Press, 2003, y *Colored Television: American Religion Gone Global*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2016.

## IV

# HISTORIA, FUNCIONAMIENTO Y PATOLOGÍAS DEL NEOLIBERALISMO



## HISTORIZAR Y APRENDER DEL NEOLIBERALISMO

ENTREVISTA CON PHILIP MIROWSKI

por Tomás Undurraga

—*Tras leer sus libros Más calor que luz: economía como física social, física como economía de la naturaleza e Imágenes naturales en el pensamiento económico,<sup>1</sup> uno se queda con la sensación de que para usted los economistas no son los intelectuales más imaginativos que hay y que estos han hecho una apropiación indebida de metáforas y herramientas propias de la física. En sus palabras, «la teoría económica neoclásica nació de una imitación descarada de la física» que reemplaza energía por utilidad. En concreto, usted plantea que la base de la microeconomía neoclásica está formada por piezas que se tomaron prestadas de la mecánica racional y la física de la energía. Si es así, ¿qué implicancias tiene esto para el conocimiento económico? ¿Cree que los economistas pueden hacer un aporte útil sobre conocimiento y valor?*

—Se puede comenzar a responder de muchísimas maneras. Una es preguntarse por qué es tan común, tan frecuente, que los economistas tomen esos préstamos. Tiene mucho que ver con una regularidad sociológica de la que no podemos escapar, una presunción de que los mercados no solo son algo natural, sino que, además, son parte de la naturaleza, pero no de manera directa; no se puede decir sin más que los mercados sean parte de la naturaleza, sino que se lo expresa metafóricamente a través de esa importación constante de metáforas propias de ella. Es preocupante, porque uno no puede pasarlo por alto. Hubo grupos en la historia que intentaron pasar por alto estas metáforas u oponerse a ellas. Me refiero a algunos institucionalistas estadounidenses e historicistas alemanes que notaron lo que estaba ocurriendo, quisieron renegararlo y se dieron cuenta de que su postura no perduraría. Hoy hay gente que intenta apropiarse de distintas nociones de complejidad, de partes de la teoría compu-

tacional o del formato de la evolución de la teoría biológica, o que imita los protocolos de ensayos clínicos. La guerra en las ciencias económicas puede entenderse como una guerra entre estas distintas metáforas de la naturaleza. Pero es preocupante para alguien que cree que las ciencias económicas deberían limitarse a la economía. Como también soy historiador de la cultura, creo que la gente tiene que reconocer que esa es la predisposición occidental arraigada y que las escuelas que prevalecen en la opinión pública son las que lograron reinventar y adaptar la naturaleza para presentarla como una manera convincente de hablar sobre los mercados. En todo caso, cada vez se contratan más a economistas que no poseen título universitario en economía (hace tiempo que ocurre esto), sino que se cambiaron a las ciencias económicas tras estudiar ciencias naturales o matemáticas. Entonces, las ciencias económicas ya tienen una preferencia por quienes quieren formular el mundo en términos de metáforas de la naturaleza, sean o no conscientes de ello. Ese es uno de los puntos.

Con respecto a su pregunta sobre el conocimiento, últimamente me he dedicado bastante al tema, desde *Sueños de la máquina*<sup>2</sup> en adelante, y de él me ocupo en mi último libro, escrito en coautoría con Edward Nik-Khah: *El conocimiento que hemos perdido en la información*.<sup>3</sup> Diría que, en la primera fase de la economía clásica, y también en la de la economía neoclásica, en realidad no se dice nada sobre la cognición. No se aborda ese tema, en parte porque no les convence tener una teoría explícita de la mente. No quieren hablar de epistemología. Y ese es su problema de base: recurren todo el tiempo a metáforas de las ciencias, pero no quieren hablar de cómo los agentes van recopilando conocimientos. Por supuesto, eso empieza a cambiar en el siglo XX, en la década de los treinta, diría yo. Se ha escrito mucho sobre el tema, no es nada nuevo: es el comienzo de la polémica sobre el cálculo social (*social calculation controversy*), a partir de la cual el mercado pasa de entenderse como una suerte de dispositivo de asignación estática a entenderse como algo más epistémico. En la década de los treinta, la gente no lo habría visto de esa manera, pero después viene la invención de la computadora. Y, de nuevo, tenemos la intromisión de otra forma de ciencia cuasi-natural, a tal punto que termina desempeñando un papel predominante en la historia de las ciencias económicas. En *Sueños de la máquina* cuento parte de esa historia. En



consecuencia, lo que sucede es que el mercado comienza a re-conceptualizarse como si fuera una especie de supercomputadora. Diría que es allí, en la reificación del mercado, como si fuera una supercomputadora, donde está el origen del neoliberalismo, algo a lo que no se suele dar suficiente crédito, a mi entender. Si uno lee a Hayek, Buchanan, Stigler y toda esa gente, observa que estos autores tienen muy poca confianza en los seres humanos individuales como sujetos epistémicos. Al contrario, están convencidos de que razonan muy mal, no ven las cosas con claridad y suelen estar equivocados por completo. Entonces, la pregunta es cuál es el papel central del mercado. Bueno, el mercado es lo que decide si el conocimiento que tienen es válido o no. Ya no son los sujetos los que deciden, sino el mercado. ¿Por qué se consideraría que el mercado guarda algún parecido con una computadora? Comienza con esta proyección de la máquina en la sociedad; y la concepción del mercado como un procesador de información también se infiltra en la teoría neoclásica ortodoxa estándar, pero más adelante.

En poco más de un siglo, el conocimiento pasa de no ocupar ningún sitio en la economía a ubicarse en su núcleo. Es interesante, ¿no?, que primero fueran los neoliberales y le siguieran los ortodoxos un poco después, pero que ambos terminaran creyendo básicamente lo mismo: que los mercados validan la verdad. Pensemos en la hipótesis de los mercados eficientes, en la teoría de los juegos, en la mayoría de los modelos de finanzas e incluso en disciplinas con una supuesta mentalidad abierta, como la economía conductual. Parece que la dirección que toma la economía conductual es la de describir a las personas como sujetos cognoscentes débiles y tontos, lo mismo que pensaban los economistas neoliberales. Lo que sucede ahora es que tenemos que acercarlos a lo que los neoclásicos creen que es equilibrio puro. Está incorporada la presunción de que el dispositivo de verificación definitiva de la verdad es algún tipo de mercado. Los efectos que tuvo esto en toda la profesión son muy interesantes. Para los economistas no es muy importante hasta qué punto este cambio en la percepción del mercado ha transformado totalmente las concepciones centrales de la economía ortodoxa. La razón de ello es que eliminaron la historia de su formación profesional y su investigación, creo yo, porque no quieren reflexionar sobre esas tendencias y el efecto que tienen en la transformación de la política de la profesión. Lo que importa

ahora es que todo se reduzca a la noción del mercado como medio de validación de la verdad.

—*¿Cómo reaccionaron los economistas frente a su crítica fundamental de que la economía, en cuanto ciencia, está «podrida hasta la médula»?*

—Cuando empezó a recibir atención, algunos, como Hal Varian o Robert Solow, salieron a decir: «No, Mirowski está equivocado, la historia no es así». Pero Varian no dice cuál sería la historia correcta, porque no conoce ninguna. Durante un tiempo, eso era lo único que planteaba la respuesta ortodoxa. Pero luego, algunos abordaron el tema con un poco más de sofisticación y dijeron: «Y, sí, en realidad, tiene razón, porque eso es lo que indican las pruebas». Ahora me vienen a la mente Alan Kirman, Bruna Ingraio o Sherry Markose, pero ellos plantean que lo que debemos hacer, en cambio, es adoptar una teoría que hable en términos de inteligencias distribuidas y sistemas multiagente, y demás. Y el motivo por el cual pueden empezar de cero es que en economía ya no queda ninguna historia de la que hablar, porque el estudio académico de la historia de la economía se ha reducido prácticamente a un puñado de gente abocada a la historia de las ciencias o que está en los departamentos de historia. En las pocas publicaciones que quedan sobre la historia de las ciencias económicas, cada vez se escribe más sobre Adam Smith, como si ya no hubiera suficiente, ¿no? Se convirtió en un tema aburrido, un arcaísmo sin razón. Uno ya está harto de los economistas que dicen: «Es evidente que todas nuestras ideas surgen de la simple observación de la economía, somos buenos empiristas y humildes como plomeros...», cuando, en realidad, existen patrones históricos obvios en su manera de hablar de la economía, pero no quieren aceptarlo, sino que prefieren decir que es una mera reflexión sobre la realidad externa. Quieren hablar del tema de esa manera.

—*Gracias a su trabajo, entendimos mejor el surgimiento de la economía neoclásica, ya que revela la interacción compleja entre mecenas, instituciones creadas especialmente para ella e ideas que son la base del neoliberalismo en su calidad de «colectivo de pensamiento». A pesar de que su origen se remonta a la Sociedad Mont Pèlerin, el neoliberalismo posterior a la década del ochenta se convirtió en un movimiento multicéntrico de think tanks y organiza-*

*ciones que difunden ideas desde distintos sectores, según plantea usted en El camino desde Mont Pèlerin.<sup>4</sup> De acuerdo con el análisis que desarrolla en ese libro, el neoliberalismo no es un tipo particular de elite política, ni algo generado exclusivamente en los think tanks; tampoco es una clase de economía académica ni un tipo de conocimiento inscrito en determinados dispositivos de mercado, sino que es una red entre organizaciones que conecta todos estos niveles a la vez. Me resulta convincente, pero surgen algunos problemas metodológicos. ¿A qué se refiere exactamente con «colectivo»?*

—Me tomo muy en serio el aporte a de Ludwik Fleck, quien escribió sobre los colectivos de pensamiento en la década del treinta, pero en lo referente a la ciencia de la reacción de Wassermann para el diagnóstico de la sífilis. Tomó como ejemplo una prueba biológica en particular para decir que el historiador no podía detenerse solamente en el sujeto famoso que dio nombre a la prueba, sino que tenía que observar la estabilización posterior del fenómeno en los libros de texto, quiénes se oponían, etc. En palabras de Fleck: «El pensamiento es una actividad colectiva [...]. Su producto es una determinada imagen, que solo ven las personas que participan en esa actividad social, o una idea que resulta clara únicamente a los miembros del colectivo. Lo que en realidad pensamos y vemos depende del colectivo de pensamiento al que pertenecemos».<sup>5</sup>

Me pareció una manera interesante de ver las cosas y es parte de mi formación en los estudios de ciencias, que creo que aporta a mi trabajo sobre la historia de la economía política. Pero ahora que hablamos de los neoliberales, creo que lo fascinante del concepto de Fleck es que nos brinda la posibilidad de ver las vastas pruebas sobre los límites reales de ese colectivo de pensamiento, límites que ellos mismos fijan, porque son muy conscientes de quiénes deben pertenecer a él y quiénes no. Por ejemplo, está la Sociedad Mont Pèlerin, que es fascinante: está restringida a unos quinientos miembros, no más que eso. Uno no puede andar diciendo por ahí que es miembro, así que no se trata de esos clubes en los que entras cuando quieres: te tienen que examinar dos personas, y luego dirán si te aceptan o no. De modo que tiene un límite muy bien definido y está claro que su propósito no es simplemente político, sino también repensar los principios del liberalismo y modificarlos. Así que, al menos como ejemplo de un colectivo de pensamiento bien definido, no hay

mejor definición que la de la Sociedad Mont Pèlerin. Pero eso es sobre todo para el período que va de 1947 a mediados de la década del ochenta.

¿Qué ocurrió después de los años ochenta? Después de esa década, está claro que una organización así, una vez que empieza a tener éxito, ya no puede restringirse con tanta facilidad. Tuvo que ampliar sus operaciones y desarrollar sus capacidades para poner en práctica las doctrinas que defendía. Por eso me resulta admirable la comprensión que tienen los neoliberales de la epistemología social, una comprensión de las prácticas reales de la sociología del conocimiento, algo que me parece que no tiene la izquierda. En el libro lo comparo con la *matrioska*, o muñeca rusa, pero se puede pensar en varias capas de organizaciones, donde cada capa está mucho más especializada en ciertos tipos específicos de actividad política o en ciertas evoluciones del pensamiento, vinculadas entre sí por una dependencia doctrinaria de los debates que se llevaban a cabo en Mont Pèlerin. En su apogeo, la Sociedad fue la incubadora principal del neoliberalismo; pero Mont Pèlerin ya no es la usina intelectual que era. Sin embargo, el colectivo de pensamiento neoliberal se superponía al núcleo de Mont Pèlerin: ¿cuáles eran esas capas? Bueno, allí es donde cobran verdadera importancia los *think tanks*; de hecho, por eso estoy aquí este fin de semana en esta conferencia de Cambridge: para intentar abordar ese tema, porque la gente habla de los *think tanks* como si fueran un conjunto genérico de estructuras que también tiene la izquierda. ¡Y no es así! Los historiadores saben que los *think tanks* surgen en otro lado, en las fuerzas armadas. Brookings se remonta a principios del siglo XX, pero en esa época no tenían nada que ver con los *think tanks*, que forman la capa externa del colectivo de pensamiento neoliberal actual. La mayor parte de la gente no lo sabe, pero, por ejemplo, hay un *think tank* que se supone que es la madre de otros *think tanks* neoliberales en todo el mundo: la Fundación Atlas, que se creó poco después de que se fundara el Instituto de Asuntos Económicos en Inglaterra, explícitamente para clonar y crear organizaciones sectoriales similares en otros países. Los *think tanks* neoliberales existen para divulgar la política neoliberal; son una parte esencial del colectivo de pensamiento. No hace falta recurrir a una teoría conspirativa: basta con consultar sus propias historias; en ese sentido son muy sensatos. El propósito de estos *think tanks* es adaptar la doctrina

existente a las situaciones culturales locales (es decir, entienden que nunca son idénticas), y luego influenciar a los comentaristas en los medios, que es la forma principal de traducir esa doctrina en política práctica dentro del ámbito local. Ahora hay *think tanks* cuya razón de ser es alterar la ecología intelectual en el ámbito local.

Voy a poner como ejemplo el calentamiento global. Hay *think tanks* especializados en crear confusión y negar los efectos del cambio climático. ¿Se entiende? No es una mera traducción del neoliberalismo. Es algo mucho más sofisticado: la agnotología, que es básicamente crear una cortina de humo o generar dudas entre la gente; no se trata de transmitir explícitamente la idea neoliberal, sino de generar dudas y confusión. Es evidente que la agnotología es una manera mucho más sutil de comprender la naturaleza de la sociología del conocimiento, antes que una noción simplista de propaganda. Realizan campañas sucias, con debates falsos y campañas pseudoespontáneas (*astroturfing*). Es de una sutileza increíble. Se trata de un golpe organizacional (*organizational coup*) en el espacio del discurso público, que la izquierda, vaya a saber uno por qué motivo, no quiere reconocer y teme combatir con las mismas prácticas. Es una estrategia política fascinante.

—Además, creo que no cuentan con los mismos recursos que tienen las corporaciones y los *think tanks* de derecha.

—Ese podría ser un motivo, también. Pero la izquierda cuenta con algunos recursos, y lo que hicieron con esos subsidios fue crear una especie de copia de los *think tanks*. Pero los *think tanks* de la izquierda son copias fallidas: no comprenden bien cómo funcionan los *think tanks* de la derecha en este momento. Viven en una fantasía cuando piensan: «Lo único que tenemos que hacer es transmitir nuestro propio mensaje a la esfera pública, y triunfará la verdad». Al final, las organizaciones neoliberales los superan, y no creo que lo entiendan. Claro que hay desigualdad en los recursos, pero además a la izquierda le sale el tiro por la culata. Por distintos motivos, no entienden por qué los superan en las maniobras. Creo que no contemplan la existencia de una tecnología de mercado para la manipulación del conocimiento, algo que los neoliberales vienen detectando hace casi un siglo. Estos últimos lo comprenden mucho mejor porque probaron diversas alternativas en la práctica, mientras que la izquierda

sigue entendiendo la política como una sociedad de debate respetuoso. Es increíble.

—*En el libro Nunca dejes que una crisis te gane la partida,*<sup>6</sup> plantea que el neoliberalismo ha generado una suerte de «intelectual antiintelectual» que niega su propia condición para manipular el comportamiento del mercado. Estos «intelectuales antiintelectuales» son responsables de difundir la agnotología, es decir, la producción de ignorancia y confusión en la población para ganar tiempo y buscar nuevas soluciones de mercado, por ejemplo, campañas de negación del calentamiento global, del cáncer causado por el tabaco, de la quiebra de bancos, etc. Entonces, ¿se puede decir que el neoliberalismo es, al menos en parte, la producción de ignorancia en la población?

—Es muy interesante que toda la doctrina del neoliberalismo presente un núcleo epistémico y que a pesar de ello no les avergüence generar ignorancia. Eso también lo tenemos que entender. Las personas ajenas a la doctrina neoliberal deben reconocer que guarda una coherencia interna con su sistema de creencias. Los liberales no creen que la mayor parte de la gente sepa mucho, y también creen en un mercado de ideas, de modo que deducen que es perfectamente legítimo contratar intelectuales que difundan sinsentidos para confundir a la gente. No tiene nada de malo, o al menos eso es lo que creen, porque es un fenómeno del mercado. ¿Por qué no tiene nada de malo desde su perspectiva? Porque la verdad, a la larga, saldrá a la luz, revelada por el propio mercado. Entonces, en cierto modo, esta promoción de ruido e ideas retorcidas, sin ningún tipo de fundamento, le permite al mercado alcanzar la verdad, según ellos creen. Y como si eso fuera poco, muestran una marcada hostilidad hacia los intelectuales desde el comienzo de Mont Pèlerin, de acuerdo con lo que escribió Hayek sobre por qué los intelectuales son parciales frente al socialismo y demás. Tienen un montón de motivos estructurales por los cuales creen que no se puede confiar en los intelectuales. En consecuencia, crearon la imagen pública del intelectual antiintelectual, como dije antes, que niega su condición de intelectual. La coherencia radica en que lo hacen por dinero; ellos no son el tipo de intelectual que tanto detestan. Y, sin embargo, resulta que tienen una eficacia política mucho mayor que la de los viejos intelectuales públicos. Por eso, esta pregunta que surgió en la conferencia, sobre qué

ocurrió con el intelectual público, se aparta un poco del tema. El colectivo de pensamiento neoliberal descubrió que se había eliminado por completo ese ícono que defendía algo categóricamente y al que se podía acudir cuando se tenía una consulta sobre una especialidad en particular. A la mayor parte de la gente no le interesa que alguien sea profesor de una cátedra en Cambridge, por ejemplo; no les resulta importante. De hecho, en muchos casos, es una desventaja. Lo único que quieren es ver a alguien en la televisión que esté dispuesto a pronunciar un palabrerío predecible sobre el tema del día con un mínimo de escándalo. En el fondo, los presentan como miembros de un *think tank* indefinido, de modo que la audiencia ni siquiera sepa quiénes son en realidad o por qué se los invitó. Y un motivo por el cual no lo saben es que el *think tank* provee en el momento a estas personas intercambiables, para aprovechar determinadas polémicas espontáneas.

—¿Qué puede decir sobre la interesante relación entre los think tanks y la academia? Los think tanks dependen en cierta medida de la autoridad académica. Necesitan la reputación del conocimiento de la academia, por un lado, pero, por otro, también necesitan la atención de los medios y los partidos políticos, como sostiene Thomas Medvetz.<sup>7</sup>

—Creo que eso está cambiando. No mencionó *El mercado científico: la privatización de la ciencia en EE.UU.*,<sup>8</sup> un libro que escribí, y no se lee tanto como otros, pero hago mucho hincapié en él porque lo que ocurre es que, con la presión neoliberal, la universidad está sufriendo un proceso de transformación tan exhaustivo como el que atraviesan los *think tanks*. Justo estoy leyendo un libro de Andrew McGettigan<sup>9</sup> sobre este proceso que se da en el Reino Unido. Es fascinante, porque demuestra la sutileza del programa neoliberal y cómo se está socavando a las universidades. Pero, volviendo a su pregunta, sí, es posible que en algún momento la gente haya solicitado cierto grado de legitimidad universitaria en algunos de los proyectos políticos. Pero ahora es cada vez menos importante, a medida que las universidades se convierten en otra plataforma más de sicarios, de gente a favor de las empresas. La universidad moderna ya no genera expertos, sino programas de investigación rápida para gente que quiera pagarlos. En otras palabras, las universidades se están pareciendo cada vez más a los *think tanks*, y eso es lo que que-

rría un neoliberal, porque creen en ese tipo de mundo. Entonces, cuando decimos que «la gente todavía quiere legitimidad académica», ¿de quiénes hablamos? Si las propias universidades se están debilitando, esa legitimidad no durará para este mundo por mucho más tiempo.

—*El triunfo de los intelectuales antiintelectuales, como dice usted, implica el fracaso de los intelectuales públicos en cierta medida, o el triunfo de las nuevas tecnologías de persuasión sobre el conocimiento, como las relaciones públicas, el marketing, las encuestas. En su opinión, ¿cuál es la diferencia entre el tipo de intelectuales que pertenecía originalmente a la Sociedad Mont Pèlerin y los intelectuales neoliberales de hoy (por ejemplo, activistas, lobbistas, profesionales)?*

—No estoy a favor de los lamentos modernos con respecto al intelectual público porque están muy dominados por nociones o posiciones neoliberales anacrónicas. Me explico: cuando aparecieron los neoliberales, eran los fracasados. Estaban en pésima situación después de la Segunda Guerra Mundial. Nadie los tomaba en serio. En la prensa, se decía que eran unos cascarrabias. Entonces, parte de lo que hicieron fue aprender de sus opositores de izquierda. El propio Hayek dice que, en cierta medida, Mont Pèlerin seguía el modelo de los Fabianos (Fabians). Entonces, ¿qué hicieron? Intentaron aprender de la vieja izquierda. De hecho, siguen haciéndolo: incorporan algunas ideas que habrían reprobado sus aliados políticos de otros tiempos, los liberales clásicos. Estos últimos creían en el Estado vigilante nocturno, en pocas reglas, en sacarse de encima al gobierno, mantener pequeño al Estado y esas cosas. Una ciudadanía iluminada debía deliberar sobre los temas delicados del día. Los neoliberales no están de acuerdo, creen en un Estado fuerte, que imponga el tipo de sociedad de mercado que ellos consideran necesaria, sin importar lo que diga la opinión pública. Eso resultaba ofensivo incluso para algunos de sus colegas del liberalismo libertario, pero no les importaba. Aprendieron de la vieja izquierda a tomar esas actitudes frente a las intervenciones políticas.

Volviendo a su pregunta, creo que debemos entender que la situación del conocimiento, o su producción, ha cambiado drásticamente a lo largo de nuestra vida. Aunque no me entusiasma del todo que las relaciones públicas sean la fuente de gran parte del cambio, casi no hay nadie en la izquierda que piense en cómo



usar o cooptar esta situación para crear una guerra de posiciones en serio y no respuestas caprichosas a la cosmovisión neoliberal. Pongo como ejemplo a George Lakoff, quien intentó producir una reconsideración más organizada de algo que no era solo «propaganda», pero tuvo que cerrar su Instituto Rockridge por falta de fondos en abril de 2008. Entonces, lo que usted comentó antes sobre las asimetrías en el financiamiento tiene cierta relevancia, pero eso no es todo. Los intelectuales deben ponerse a trabajar y empezar a pensar en una sociología del conocimiento en serio, y creo que lo han esquivado.

—*Después de la crisis financiera, muchos predijeron la caída del neoliberalismo o, al menos, el fin del capitalismo financiero a ultranza. Sin embargo, cinco años después de la crisis, en un mundo todavía atrapado en programas de austeridad económica, el colectivo de pensamiento neoliberal parece haber salido ileso. Al contrario, parece más resiliente que nunca. En su libro, menciona tres formas de responder a la crisis, empleadas por los liberales: negacionismo, construcción de mercados nuevos y preparación de emprendedores para que salgan al rescate. En su opinión, ¿se aplicó esta fórmula neoliberal a los sucesos de 2008?*

—Por eso insisto en esto del colectivo de pensamiento, porque frente a una crisis no se ciñen a una sola estrategia. Van más allá, son mucho más sofisticados. Por eso en la izquierda se quejan de que no hay «coherencia» en la doctrina neoliberal. El motivo es que tenían un grupo multicapa bien articulado que ya se ocupaba de estrategias parcialmente contradictorias en muchos países. Probaron un montón de respuestas diferentes para la crisis, como es de esperar. Y diría que lo que ocurrió es que se entrelazaron distintos componentes de estas respuestas, de modo tal que lograron impedir que el público general o cualquiera que se opusiera al neoliberalismo usara esta crisis para poner en riesgo su agenda política.<sup>10</sup> Eso me fascina, porque veo exactamente el mismo conjunto de respuestas también en el caso del calentamiento global. Entonces, lo que ocurrió fue que elaboraron colectivamente un esquema para responder a crisis muy grandes. Es más fácil ver la respuesta de fases múltiples en el caso del calentamiento global.

Todos conocen la negación del cambio climático, así que no hace falta que entre en detalles, pero la negación es un recurso a corto plazo, no es más que una manera de ganar tiempo. No

creo que la gente lo entienda muy bien, que los neoliberales de veras creen que derribarán la ciencia, es una forma de empañar la discusión para que se puedan elaborar e implementar las otras respuestas. La gente se olvida de la gran cantidad de neoliberales que negaron la profunda crisis económica en 2008. Entonces la respuesta intermedia es diferente, es «de manual»: «Inventemos otros mercados para solucionar los supuestos problemas de mercado que tenemos». En el libro, especificué los detalles, no solo sobre el mercado de carbono (que, dicho sea de paso, fue un fracaso estrepitoso: jamás redujo las emisiones de carbono en ningún lugar), sino también sobre la crisis económica, la crisis bancaria. Lo que ocurrió inmediatamente después, como política intermedia, fue un rescate privatizado de los bancos. En el libro analizo en detalle ese tema; hay una sección completa dedicada a eso, a los defensores de la teoría de la subasta (*auction theory*) que planteaban que podían solucionar el problema de los bancos sin recurrir a inyecciones de capital en gran escala. Era un disparate, completamente increíble, a punto tal que incluso la Reserva Federal tuvo que cerrarle la vía a esa opción. Y en realidad, ninguna de esas dos alternativas funciona a mediano plazo, no tienen consecuencias reales en el calentamiento global ni en la recuperación económica, y eso es lo interesante: que se encargan de la política a mediano plazo hasta dar con la verdadera solución, la solución a largo plazo, muy difícil de lograr, es decir, crear una situación en la que los emprendedores aseguren que, a través de la actividad privada, pueden resolver el problema para siempre. En el caso del calentamiento global es la geoingeniería, que es lo más aterrador con lo que me encontré en el campo de los estudios científicos en toda mi vida. Ahora algunos periodistas tratan el tema sin darle importancia. En el caso paralelo de la Gran Recesión —y esto nos lleva de nuevo a los estudios sociales de las finanzas— se creía que la crisis se solucionaría con innovaciones financieras más barrocas (como la creación de las obligaciones de deuda garantizada, o CDO, y los *swaps* de incumplimiento crediticio, o CDS), lo cual es una locura, pero esa es la verdadera historia neoliberal.

No hace falta que me crea a mí: tenemos un ejemplo fascinante que brinda el economista neoliberal Robert Shiller,<sup>11</sup> que para la mayoría no es neoliberal. Él que dice explícitamente: «Lo que tenemos que hacer es conseguir gente brillante que invente estos instrumentos financieros nuevos y, por supuesto, pri-

vatizarlos». Se nota que es neoliberal por excelencia, ¿no? Esto abarca un proceso de emprendimientos, que inventarán nuevas formas de aumentar aún más la deuda y restaurar el sistema económico. Parece ciencia ficción. De igual modo, ¿la geoingeniería soluciona el problema de las emisiones de carbono? No. Lo que hace es tapar más el sol para que el calentamiento no ocurra tan rápido. Pero podemos seguir quemando combustibles fósiles como si no existiera el mañana. Es brillante, porque es coherente con todos sus procedimientos, con su política. En cada paso del proceso el origen de todo esto se encuentra en la esfera de los *think tanks* y en el colectivo de pensamiento neoliberal. Entonces, no se trata de una gran conspiración: sabemos exactamente de dónde viene todo. De esta manera neutralizan a la izquierda, y la izquierda ni siquiera sabe lo que le están haciendo. Así de mal están las cosas. La izquierda ni siquiera es consciente, en general, de que la están engañando.

—*En clases recientes, usted indicó que el neoliberalismo no es precisamente neoclásico, sino más bien hayekiano. Según Hayek,<sup>12</sup> la escala de la economía no está dada por la elección y los sujetos que maximizan la utilidad, sino por los mercados; los que serían mecanismos distribuidos productores de conocimiento que funcionan más eficazmente que las burocracias, no porque sean eficientes, sino porque innovan, son disruptivos y cambian todo el tiempo. Es desconcertante, porque nos pone a nosotros, los científicos sociales, en una posición extraña. Por tradición, los sociólogos y antropólogos de la economía se quedarían en el nivel neoclásico (por ejemplo, cuestionarían la idea de sujetos aislados que maximizan la utilidad), pero el debate ahora está orientado al carácter del mercado en sí. ¿Cuáles son las implicaciones para los científicos sociales que estudian los mercados?*

—La verdad, me resulta frustrante tener que explicar tantas veces a tantos públicos que la economía neoclásica es muy diferente de la doctrina neoliberal, con la excepción problemática de la Escuela de Chicago. Es abrumadora la cantidad de cosas que es necesario saber, y eso es un obstáculo para las personas ajenas a la doctrina.

Desde ya, supone un problema para los que intentan leer algo de Hayek. Suelen leer los primeros trabajos, como *Camino de servidumbre*, publicado en 1945 en *American Economic Review*, y nada más. Pero su opinión sobre el conocimiento sufre

un cambio bastante drástico con el paso del tiempo. En realidad, no creo que haya estado nunca a favor de la economía neoclásica, pero al principio jugaba un poco esa carta porque quería que lo consideraran economista. Luego, creo que ya no le importó más; se dio cuenta de que su proyecto estaba tomando otra forma. Y dice explícitamente que las virtudes del mercado no tienen nada que ver con la eficiencia ni con la justicia. Nadie ha pagado lo que le correspondía. Entonces, esta argumentación neoclásica sobre bienestar y fijación de precios es una pérdida de tiempo. Según los hayekianos acérrimos, los mercados son procedimientos de descubrimiento (Hayek escribe sobre esto en uno de sus últimos artículos académicos). Insisten en que los mercados permiten a los emprendedores tener ideas originales y plantear soluciones de mercado para los problemas que no se le habían ocurrido a nadie. Por eso tienen éxito. Entonces, se considera que el mercado es la verdadera fuente de validación del conocimiento y, por supuesto, funciona mejor cuando permite a los emprendedores hacer lo que les plazca, porque nunca sabemos de dónde va a surgir la solución, ¿no? Creo que no cabe ninguna duda de que, lejos de ser una historia idiosincrática, es la historia de nuestra cultura moderna. Foucault hizo una sucinta referencia a esto a fines de la década del setenta.

Usted me preguntó cuáles eran las implicaciones. Primero, creo que los que debaten continuamente si la gente es racional o no, los que exaltan la economía conductual como si fuera una gran novedad. Es una pérdida de tiempo enorme. Están peleando batallas que ya se han reemplazado por otras. Lo digo en serio, y también lo veo en mis estudiantes: van a una clase de economía neoclásica y después dicen «la gente no piensa eso». Yo también dije lo mismo cuando lo leí por primera vez, es lo que pensaría cualquier persona normal. Pero después creen que, para refutar la teoría neoclásica, tienen que atacar ese aspecto de la agencia, y es una pérdida de tiempo total. La ortodoxia tiene tantos mecanismos de protección para eso que ya no es divertido. Dicen: «Bueno, podemos hablar de economía conductual» o «es que no entienden la teoría; nosotros entendemos que la racionalidad es muy compleja». Ya recibieron esas quejas miles de veces y, en realidad, están peleando por algo en lo que la cultura cree cada vez menos. En cambio, la cultura hoy en día no cree que la gente sea racional. La cultura cree en la omnisciencia del mercado, que es el triunfo progresivo de los neolibe-

rales. Entonces, por supuesto, la consecuencia es que el neoclasicismo poco a poco se vuelve más neoliberal con el paso del tiempo. Ya no hablan más de eficiencia, sino que hablan cada vez más de conocimiento.

El tema luego pasa a ser que se pone el foco en los mercados y creo que es verdad; hay una reconceptualización progresiva de lo que son los mercados. En un trabajo que publiqué en *Journal of Economic Behavior and Organization* en 2007,<sup>13</sup> dije explícitamente que la economía neoclásica no había hablado nunca de los mercados, comenzó a hacerlo recientemente, y no soy la primera persona en decirlo. No habla de los mercados, sino de una persona imaginaria llamada *homo economicus*. Una vez que se reconoce que los mercados difieren según sus insumos y su producción (como se empezó a hacer en la década de los noventa), y que otros se basan en un pensamiento computacional, algunos economistas empiezan a caer en la cuenta de que esta gran generalización neoclásica sobre lo que hace «el Mercado» con mayúscula ya no tiene sentido, porque este se parece más a una ecología de sus distintas formas y la relación entre ellas. Si uno se lo toma a pecho, creo que esto abre el camino para pensar detenidamente en las debilidades de la propia lógica del colectivo de pensamiento neoliberal. Y cuando uno empieza a pensar así, se pregunta cómo es realmente una ecología de los mercados. Esto es lo que planteo en mi trabajo de 2007: la mayoría de los mercados son increíblemente rudimentarios, porque tienen que lidiar con una gran variedad de personas. Cuando uno va al mercado, no participa en una subasta bilateral para comprar una Coca Cola. Lo que le ocurre a continuación a alguien que adopta esta perspectiva es que, como distintos formatos de mercado producen distintos precios para la misma mercancía, uno se empieza a replantear cuestiones de distribución y precios. Una vez que nos metemos en eso, nos damos cuenta de que la fascinación con la eficiencia es obsoleta. Aunque es consecuencia de su doctrina, ahora los neoliberales no quieren meterse con eso.

Diría que de ese tema deberían ocuparse los especialistas en estudios sociales de las finanzas, pero no lo hacen, porque... ¿Puedo decirlo? Es que soy amigo de algunos de ellos. Donald MacKenzie es un gran tipo, por ejemplo. Pero lo que hacen en su mayor parte es vender al por menor las historias que contaron los técnicos, los expertos en análisis cuantitativo que hacen el trabajo. Los expertos en análisis cuantitativo no están pensando

estas nuevas ideas, no piensan en la economía computacional como una ecología de mercados de estructuras variadas. Aunque suene extraño, sí piensan en lo que llaman microestructura de mercado, lo cual parece prometedor. Pero el problema es que todos tienden a recurrir a cierta postura, a un tipo de definición de los «fundamentos del mercado» que se basa en una presunción arraigada de que hay un solo mercado abstracto, debido al arbitraje o algo así. Lo que debería plantear la gente de los estudios sociales de las finanzas, desde ya, es que no existe un solo mercado abstracto ni un único precio de arbitraje correcto. En cambio, existen poblaciones arbitrarias de mercados que operan de manera diferente. A veces, no funcionan muy bien juntos. Y, por cierto, en el trabajo de MacKenzie hay indicios de ello en varios lugares. MacKenzie no plantea nunca que el sistema tiene una construcción tan irregular, como una máquina de Rube Goldberg, que está destinada a fallar. Eso es lo que deberían hacer los estudios sociales de las finanzas, pero no lo hacen.

—*En el capítulo del libro ¿Hacen mercados los economistas?*,<sup>14</sup> del que usted es coautor, formula una dura crítica al programa de la performatividad predominante en los estudios sociales de las finanzas y la sociología económica. Esa crítica es provocadora para los lectores interesados en emplear el concepto de performatividad cuando estudian el papel que desempeña el conocimiento económico en las economías y sociedades actuales. Seis años después de la publicación de ese libro y quince años después de que Callon escribiera *Las leyes de los mercados*,<sup>15</sup> ¿podría decirnos qué le sigue resultando problemático respecto del enfoque de la performatividad para abordar el conocimiento económico y qué rescataría, si es que rescata algo?

—En la culminación de la idea de performatividad está la intención de que los sociólogos repitan y recapitulen las historias que cuentan los propios economistas sobre lo que ellos mismos han hecho y, en consecuencia, los primeros nunca cuestionan esas historias. De hecho, ese ha sido un problema en la historia de la sociología. Los primeros sociólogos de la economía intentaron plantear que el ser humano no es racional, sino social, pero ese planteamiento no prosperó. Entonces, ¿por qué no fingir ser una suerte de cuasi-antropólogo y simplemente informar sobre lo que hacen los economistas? Pero los defensores de la performatividad no informan exactamente sobre lo que estos

hacen, sino sobre lo que dicen que hicieron. Por eso escribimos el artículo con Eddie Nik-Khah en *¿Hacen mercados los economistas?* Queríamos decir: «No. Analicemos en detalle qué hacen en realidad los economistas ortodoxos y comparémoslo con lo que dicen que hacen». Así entiendo el proyecto de la historia de la economía, pero no veo que muchos otros académicos concuerden conmigo.

Por cierto, y vuelvo a meterme con MacKenzie (porque es un amigo), él escribió un artículo sobre la tasa Libor<sup>16</sup> en *London Review of Books*<sup>17</sup> en el que describe cómo los participantes dicen haber fijado la tasa Libor. Y después viene la revelación de que, en realidad, gran parte de lo que dijeron era mentira y que simplemente la manipularon para lograr su objetivo de ganar dinero. ¿Por qué, cuando escribió el artículo sobre la tasa Libor, MacKenzie no planteó al menos la posibilidad de que no revelaran todo lo que hacían? No hizo más que contar la historia de ellos, y ese es el problema que hay en la literatura sobre la performatividad. A los defensores del enfoque de la performatividad les fascina tanto hablar de la innovación financiera como si fuera una innovación puramente técnica (eso es lo que pasa cuando le pides a la gente de los estudios científicos que se ocupe de eso), que no guardan la suficiente distancia escéptica. Presentan a los ingenieros en finanzas como creadores de instrumentos nuevos y maravillosos, como si hablaran de ingenieros que introducen innovaciones en baterías de automóviles para mejorarlas. Pero no es así, porque la innovación en el mundo físico no tiene nada que ver con esta especie de hechicería financiera, que, como he mencionado, es un componente principal del proyecto político neoliberal. De modo que, en cierto sentido, la literatura sobre la performatividad está suscribiendo una de las peores partes de su propio relato. Lo que suele ocurrir en las finanzas es que continuamente se libra una increíble batalla para manipular las reglas, que son tan complejas que la mayoría de la gente no las entiende; esto, con el fin de sacar provecho y ganar dinero a corto plazo; y el largo plazo, ¿a quién le importa? Es así. Ahora bien, ¿en qué lugar plantean eso los estudios sociales de las finanzas? Y, por cierto, no soy el único que se queja al respecto.

En *Nunca debes que una crisis te gane la partida* analizo este tema. Busco en el pasado cuándo se empezó a decir que la acuñación de instrumentos en papel es una supuesta innovación financiera. ¿Y sabe cuándo fue? En las décadas de los setenta y

ochenta. El que inventó la idea fue un miembro del colectivo de pensamiento neoliberal: Merton Miller. Interesante, ¿no? En el trabajo en el que propone la idea, dice que, en realidad, lo que sucede es que intentamos evadir las normas o hacer arbitraje regulatorio. ¡Nos dice la verdad! Ahora bien, ¿qué hacen estas personas de la sociología del conocimiento científico (SCC), que no investigan la historia? Ocultan esa verdad fundamental; ni siquiera están estudiando lo que admitieron los neoliberales en los años ochenta. Permítame decir algo más, para ganarme más enemigos todavía. ¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué llegaron al punto de que no pueden ser suficientemente críticos de estos acontecimientos? Deberán disculparme, pero yo diría que es porque esta gente que defiende la performatividad consiguió trabajo en alguna escuela de negocios, y no se puede hacer lo que hago yo y, a la vez, dar clases en una escuela de negocios. Es así de simple.

—¿Se volvieron neoliberales?

—No, no dije eso. Cuidado. No se volvieron neoliberales: usaron los estudios sociales de la ciencia para hablar de finanzas como si hablaran de cambios tecnológicos, y terminaron contando las propias historias de los economistas o de los financieros. También reifican la ingeniería financiera, como si fuera similar a las tecnologías físicas y, de esa manera, refuerzan la doctrina neoliberal de que los emprendedores son el *locus* de las soluciones a los problemas societales. Eso es lo que dije. Si los llama *neoliberales*, se enojarían, y con razón.

—*Justo me acordaba de su provocación en Warwick hace unas semanas, cuando preguntó al público: «¿Creen que los Estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) son neoliberales?».* Y respondieron: «¡Sí!».

—Sí, recuerdo. Fue incómodo, porque muchas personas se quejaron de que se califique a Bruno Latour de neoliberal, y algo de razón tenían, pero creo que el tema es más profundo. El tema es que estos tipos de performatividad están tomando varias historias que se han contado sobre las ciencias naturales y las están trasladando a la economía en las ciencias sociales. Como dije antes, no es nada nuevo. Creen que hacen algo nuevo y emocionante, que se están afianzando en lugares en donde no estaban, sobre todo en las escuelas de negocios, sin entender que eso solo



podría haber sucedido si recapitulaban estas historias neoliberales. Creo que ese es el último paso que no ven, tal vez porque los estudios sociales de las finanzas no han sido incisivos a la hora de comprender la política moderna.

—*Uno de los mayores logros agnotológicos del neoliberalismo fue reducirlo a una teoría económica que postula que lo único que puede mejorar la eficiencia de la sociedad son los mercados libres. Usted menciona tres mandamientos neoliberales: 1) Los mercados buenos se construyen; no surgen naturalmente. 2) El objetivo neoliberal primordial es redefinir el Estado; no es promover su destrucción. 3) Los problemas generados por soluciones basadas en el mercado solo se resolverán con nuevas soluciones de mercado supuestamente mejoradas. Estos tres mandamientos indican que el neoliberalismo y la democracia no son del todo compatibles. En su opinión, ¿existe una manera de reconciliar los dos proyectos? ¿Qué futuro prevé para la democracia y el capitalismo?*

—Primero, hace tiempo que la hostilidad de los neoliberales hacia la democracia es de público conocimiento, y está presente en Hayek; todos conocen esos fragmentos, no hace falta que los cite. Está en Buchanan, en Stigler, en muchos miembros de Mont Pèlerin. Así que nadie niega que sean escépticos respecto de la democracia. Y el motivo de ese escepticismo es que también creen en un Estado fuerte. Si toman el control de un Estado fuerte y crean sus propias «reformas», no quieren que venga después la izquierda y las deshaga, se vuelva al *statu quo* anterior y estemos yendo y viniendo todo el tiempo. Ese es el problema. Entonces, decidieron que lo que tienen que hacer es crear estas reformas de modo tal que sean irreversibles. Hay muchas estrategias para lograrlo; por ejemplo, imponer acuerdos de comercio internacional y de la OMC (Organización Mundial del Comercio) que impidan introducir determinados tipos de reformas. Otra estrategia es la transformación actual de las universidades en Gran Bretaña (McGettigan es muy claro en eso). Se habla todo el tiempo de cuánto va a costar la matrícula, pero no de la estructuración de las finanzas de los préstamos estudiantiles. Y lo hicieron con mucha sutileza. Primero aumentaron la matrícula con la excusa de que cada universidad tendría más dinero para no depender tanto de los subsidios del Gobierno, de modo que a todos les pareció bien, aunque fuera preocupante para los estudiantes, que perdieron su educación gratuita. Los promotores de esta

reforma idearon el programa de préstamos para asegurarse de que el dinero estuviera disponible; la gente no prestó atención a la maniobra. Se otorgaron préstamos a toda la sociedad, sobre todo a los pobres. Por último, en la fase siguiente, el año pasado y este año, lo terminaron de cerrar cuando dijeron: «¡Vaya! Estamos en problemas, así que tendremos que recortar gastos, entonces recortaremos el subsidio». Pero, claro, la única opción que queda es recaudar dinero con las matrículas estudiantiles, que es, en definitiva, lo que se debe hacer según el verdadero mandato neoliberal, porque a eso le llamamos mercado. Y cuando ya se avanzó tanto, nadie pone objeciones. Es fascinante que hayan ideado estos proyectos políticos por fases irreversibles, porque no es una sola maniobra, sino varias, y cuando ya se implementaron varias de estas maniobras, no se pueden revertir. Entonces, es imposible ir hacia atrás con todo el proyecto. Creo que es un ejemplo de la gran inteligencia política que poseen.

Los neoliberales ya entienden bastante bien cómo manipular la democracia para llevar a cabo su programa de modo tal que nunca pueda revertirse. La izquierda debe ponerse al día para hacerle frente. De nada sirven las fórmulas que recomiendan más democracia para arreglar la democracia en una población a la que confundieron con todas estas técnicas de conocimiento. La democracia no resuelve nada por sí misma. E insisto: la izquierda, hasta donde yo sé, no tiene ninguna teoría efectiva. Lo que decía Tom Frank, que si la gente pudiera realmente expresar sus verdaderos intereses económicos en las urnas votaría a la izquierda, no es más que una fantasía.

*—Como historiador del pensamiento económico, ha hecho hincapié en la repercusión que tienen las ideas y el conocimiento en las cuestiones humanas. Mi pregunta se relaciona con la sociedad: ¿cómo se integran en su marco histórico las respuestas sociales a las ideas? Por ejemplo, ¿cómo repercuten los movimientos sociales en las ideas, tanto para legitimarlas como para refutarlas? Me refiero, por ejemplo, a los casos de Chile y Argentina. Se podría plantear que las ideas neoliberales no penetraron de la misma manera en estos dos países por diversos motivos institucionales, políticos e intelectuales, pero en Argentina no funcionó particularmente bien porque el neoliberalismo no fue muy compatible con el peronismo, de modo que no logró desarmar el tejido social. ¿Cómo entiende el*

*vínculo entre sociedad e ideas económicas y las reacciones a esas ideas?*

—Es una pregunta muy amplia. Es casi injusto, pero lo voy a intentar. La noción misma de que existe una entidad analítica coherente que es la «sociedad» es parte del problema. Los neoliberales, por ejemplo, niegan su existencia, niegan que sea una unidad total sobre la que sea posible teorizar y que pueda emplearse para explicar las cosas. No voy a entrar en detalles, pero hay que tener en cuenta ese escepticismo, porque, en su pregunta, usted da por sentado que existe algo que en realidad ellos no creen que exista. Así que tenemos ese problema. Hay diversas condiciones culturales para la recepción de ideas, pero no estoy muy seguro de que los Estados nación sean las unidades adecuadas para empezar a dar cuenta de su acogida.

Intentaré partir de otro lado. *Nunca dejes que una crisis te gane la partida* tiene un capítulo, el número tres, titulado «El neoliberalismo cotidiano» (*Everyday Neoliberalism*). Allí la idea fue empezar a explicar cuáles son las atracciones culturales del neoliberalismo moderno. Estoy de acuerdo en que la mayor parte de la gente no lee a Hayek, que a la mayor parte no le interesa en lo más mínimo el tema del que estamos hablando, que vive su vida y responde a las distintas cuestiones que repercuten en su vida cotidiana. Pero creo que es necesario entender que hay partes de la vida moderna que existen para enseñar a la gente a verse como agentes neoliberales. Lo que usted me pregunta es cómo afectan a una persona común y corriente o cómo se materializan. En el libro doy bastantes ejemplos de cómo ocurre esto, pero voy a usar uno solo aquí: Facebook. Nadie discute que a todos les encantan las redes sociales porque son algo nuevo. Es una forma distinta de expresarse, desde luego, y está relacionada con el crecimiento de Internet. Pero si observa la estructura real, verá que la arquitectura algorítmica de Facebook está diseñada para enseñar a la gente a la que no le interesa en absoluto la teoría política cómo ser agentes neoliberales. ¿Cómo funciona? Primero, uno tiene que pensar en sí mismo no como alguien que tiene un carácter auténtico interior, lo cual sería una noción antigua de *Bildung*, sino como alguien que puede simular ser varios personajes, una suerte de rompecabezas formado por distintos personajes. Uno puede alterar sus fotos, publicar fantasías y demás, aprender a ser empresario de sí mismo. Y luego la participación le enseña un montón de cosas. Le enseña a responder

al cuasi-mercado de intercambio de 'me gusta', como si fuera un empresario de sí mismo. Hay muchas reglas, por ejemplo, que si no actualiza los 'me gusta' o lo que sea con determinada frecuencia, pierden validez o algo así. Es decir, también tiene que aprender a perseverar. En la página de últimas noticias de Facebook, uno aprende qué les resulta interesante a los demás, que además se supone que también debería resultarle interesante a uno. Tiene esta cosa extraña de la retroalimentación que hay que mantener reconstruyéndose a uno mismo todo el tiempo, y luego hay que creer en las mediciones, por ejemplo: «¿Cuántos 'me gusta' tengo?», como si representaran algo real, cuando, en realidad, no representan nada en absoluto, no representan el estatus real que tenemos entre nuestros amigos. Pero nos obliga a postrarnos ante señales de mercado impersonales. Y así es como nos enseña a vernos de una manera distinta y totalmente extraña, que en su mayor parte obedece íntegramente al neoliberalismo.

¿Es casual? Hablo un poco de esto incluso en el libro sobre Mont Pèlerin. Pensemos, por ejemplo, en Wikipedia: la gente piensa en Wikipedia como una gran idea que postula que existe una mente grupal, y esto es una señal del notable logro de las redes sociales. Pero, en realidad, solo hace falta conocer un poco de historia para remontarnos a Jimmy Wales, uno de los dos fundadores de Wikipedia. ¿Cómo se le ocurrió la idea, según el propio Jimmy Wales?: leyó a Hayek y pensó que, si Hayek tenía razón sobre el mercado, una suerte de mente estilo colmena sería más inteligente que cualquier ser humano. Entonces, Wikipedia lo único que hace es reelaborar levemente el hayekianismo en el ámbito de las redes sociales o la práctica en Internet. ¿Cuántos son conscientes de que navegar en la web equivale a hacer un curso intensivo sobre neoliberalismo?

Cuando los habitantes de Silicon Valley leen a Hayek, se encuentran con algo familiar, no necesariamente porque sepan algo de política: «Ah, sí, así es el mundo que estoy construyendo»; «estos austríacos anticiparon un mundo que es el que intento crear». ¿Se entiende a qué voy, por qué digo esto para responder a su pregunta? Me refiero a que los efectos culturales de la política no necesariamente se originan desde un centro en una especie de conspiración, o desde algún personaje nacional o algo así. Hay muchas innovaciones en la vida moderna que hacen que la gente se vea a sí misma y a otros como entidades neoliberales que forman parte de lo que uno hace cuando va creciendo y es

un estudiante, y abre un perfil en Facebook y todo eso. En la actualidad, estos fenómenos son mucho más elaborados que las utopías imaginarias de un puñado de teóricos políticos académicos, por ejemplo. Insisto, la izquierda no tiene nada por el estilo. De hecho, a la izquierda le hicieron creer que «todas las rebeliones que están surgiendo en el mundo se deben a las redes sociales». ¡Y no es así!, se trata de un análisis mediocre de lo que está sucediendo. Las herramientas de las redes sociales en realidad hacen que la gente no comprenda a fondo la naturaleza de aquello con lo que están disconformes. Esas son las consecuencias, y el motivo por el cual muchas de las rebeliones como Occupy no surtieron efecto. Es una historia muy diferente de la que te muestran todo el tiempo, y no es casual. ¿Por qué cuentan esa otra historia todo el tiempo? Porque nos están metiendo esta porquería de perspectiva neoliberal.

1. Ph. Mirowski, *More Heat Than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Ph. Mirowski (ed.), *Natural Images in Economic Thought: Markets Read in Tooth and Claw*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

2. Ph. Mirowski, *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Cience*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002.

3. Ph. Mirowski, y E. Nik-Khah, *The Knowledge We Have Lost in Information: The History of Information in Modern Economics*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

4. Ph. Mirowski y D. Plehwe, *The Road from Mont Pèlerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

5. Fleck, L. (1935). O obserwacji naukowej i postrzeganiu w ogóle. *Przeł'd Filozoficzny* 38, 57-76 (también citado en R.S. Cohen y T. Schnelle [eds.], *Scientific observation and perception in general* [pp. 59-78]. Dorecht: Reidel, 1986.), p. 70.

6. Ph. Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the financial meltdown*, Londres: Verso, 2013. Editado en español bajo el título: *Nunca dejes que una crisis te gane la partida: ¿Cómo ha conseguido el neoliberalismo, responsable de la crisis, salir indemne de la misma?*, Barcelona: Deusto, 2014.

7. Th. Medvetz, *Think Tanks in America*, Chicago: University of Chicago Press, 2012.

8. Ph. Mirowski, *Science-Mart: Privatizing American Science*, Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press, 2011.

9. A. McGettigan, *The Great University Gamble*, Londres: Pluto Press, 2013.
10. Nota añadida en 2017: el arribo a la administración de Donald Trump nos demuestra el éxito extraordinario que tuvieron en Estados Unidos.
11. Shiller, *Finance and the Good Society* (*op. cit.*, 2012), título que retoma del libro de Walter Lippmann.
12. F. Hayek, «The Use of Knowledge in Society», *The American Economic Review*, 35, 4 (septiembre 1945), pp. 519-530.
13. Ph. Mirowski, «Markets Come to Bits», *Journal of Economic Behavior and Organization*, 63 (2007), pp. 209-242.
14. D. MacKenzie, F. Muniesa y L. Siu (eds.), *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2007.
15. M. Callon (ed.), *The Laws of the Markets*, Oxford: Blackwell Publishers / The Sociological Review, 1998.
16. London InterBank Offered Rate, «tipo interbancario de oferta de Londres».
17. D. MacKenzie, «What's in a Number?», *London Review of Books*, 30, 18 (septiembre 2008), pp. 11-12.

# UN NEOLIBERALISMO DOMINANTE SIN HEGEMONÍA

ENTREVISTA CON WILL DAVIES

por Tomás Undurraga

—En la introducción de tu libro<sup>1</sup> mencionas que tal vez los críticos del neoliberalismo se sientan defraudados si esperan que tu investigación revele algún tipo de teoría conspirativa. Sin embargo, lo que sí revela tu investigación son los fundamentos teóricos y ontológicos de la competencia y el neoliberalismo. Pero quizá yo no esté teniendo en cuenta todas tus intenciones. Una pregunta a modo de introducción: ¿Cuáles fueron tus hipótesis o motivaciones iniciales en el estudio de la competencia y la racionalidad y autoridad del Estado neoliberal?

—El punto de partida fue una intuición. Antes de hacer el doctorado, cuando trabajaba en el mundo de las políticas públicas, comencé a preguntarme por qué pensamos de inmediato que una mayor competitividad es algo bueno. ¿Por qué la solución a los problemas en materia de políticas es aumentar la competencia? Según esta perspectiva, todo debería ser más competitivo: una ciudad, una nación, una empresa, lo que sea, y pareciera que esto lleva consigo un sistema de valores de algún tipo, que se expresa de manera contundente en los debates sobre políticas públicas. Esa fue la intuición que me llevó a hacer el doctorado. Al principio era una intuición ingenua. Fue algunos años después cuando comencé a pensar propiamente en términos de neoliberalismo, en parte tras la lectura de las clases de Foucault sobre el tema, publicadas en el libro *Nacimiento de la biopolítica*,<sup>2</sup> en el que señala que una de las diferencias fundamentales del neoliberalismo con respecto al liberalismo es que el primero ve en la competencia el rasgo principal de los mercados. De hecho, esa característica, ser entidades competitivas, es la que los hace valiosos para el pensamiento neoliberal. Cuando capté eso en el texto de Foucault, me di cuenta de que empezaba a captar

realmente lo que quería hacer.

Comencé a pensar que en las políticas públicas parece haber una obsesión con la competencia, pero, a la vez, no había suficientes estudios sociológicos sobre el tema, ni sobre la competitividad. Está por todos lados y, sin embargo, creo que los sociólogos desconfían de la noción de 'competencia' porque es un término de economistas, por eso no lo usamos. Hablamos de 'estratificación social' y 'desigualdad', en lugar de emplear términos como *competencia* y *competitividad*, que transmiten la idea de justicia: la desigualdad causada por la competencia y la competitividad implica cierta meritocracia u otro aspecto que la justifica. De modo que, probablemente, uno de los motivos por los cuales los sociólogos no tomaron el término con seriedad es porque tiene demasiada carga ideológica, es demasiado cercano a los conceptos introducidos por los economistas; por ejemplo, que los mercados son competitivos y, por lo tanto, las desigualdades están justificadas de alguna forma. Me llamó la atención que los sociólogos hayan hablado poco sobre este tema, y me hizo pensar que lo que yo quería era comprender de dónde proviene este término y qué influencia tuvo en las políticas públicas, los legisladores y el Estado.

—Entonces, ¿primero pensaste en hacer una genealogía del término, pero luego combinaste tu investigación con una descripción etnográfica de la competencia entre expertos?

—No terminaba de decidirme entre una investigación más bien genealógica o histórica o un trabajo etnográfico, y, como dices, tiene un poco de los dos. Estaba entrevistando a economistas y expertos que trabajaban en políticas públicas y organismos gubernamentales, y me di cuenta de que para hacer una buena entrevista y entender ese mundo, primero debía entender de dónde provenía su concepto de competencia. Al principio me resultó muy difícil hacer estas entrevistas sin conocer la historia de la economía. Si pensamos, por ejemplo, en el antimonopolio, estas personas dirían: «Nuestro trabajo no es defender a los competidores, sino la competencia» o «no estamos en contra de la posición dominante, sino en contra del abuso de posición dominante». Hacen distinciones que, para el público lego, no suelen tener mucho sentido. Uno de los expertos antimonopolio con los que hablé en el libro dice: «Tampoco estoy en contra del monopolio, sino que estoy en contra de los tipos de monopolio que



tienen un comportamiento anticompetitivo». Hay un montón de distinciones extrañas como estas; en parte fue por eso que empecé a buscar la genealogía de estos conceptos y tratar de entender de dónde provienen. Pero no quería hacer solamente una especie de historia *foucaultiana* del presente, ni tampoco un tipo de etnografía *latouriana* de expertos: quería enlazarlas.

—*Un aspecto muy interesante de tu libro es que, en vez de abordar el neoliberalismo como un discurso monológico, consideras que contiene múltiples discursos. El neoliberalismo se despliega con sus propias peculiaridades en distintas áreas, como regulación antimonopolio, política de innovación y gestión estratégica. Lo que no queda del todo claro, sin embargo, es la relación entre las distintas corrientes. Tomemos el ejemplo de Hayek y Coase. A veces, pareciera que tú planteas una tesis histórica; por ejemplo, afirmas que la noción de competencia de Hayek fue socavada por las afirmaciones fundacionales de Coase sobre Derecho y Economía. En otros momentos, sin embargo, parecieras insinuar que las distintas ramas del neoliberalismo han encontrado sus propios nichos institucionales: el trabajo de Coase se ocupa de la regulación anti-monopolio; el de Schumpeter, de políticas de innovación y gestión estratégica; el de Porter, de la competitividad; y, agregaría yo, el de Hayek, de las políticas sociales y regulaciones financieras basadas en el mercado. Pregunta: ¿dirías que tu argumento principal es en realidad histórico (distingue distintas fases del pensamiento neoliberal) o que es más bien un argumento de las «variedades de capitalismo» (abre un programa de investigación comparativa estudiando las distintas institucionalizaciones prácticas del pensamiento neoliberal)?*

—Sin intenciones de esquivar la pregunta, diría que son ambos argumentos. Dentro de la escuela de las convenciones y la escuela de la regulación en la sociología económica, existen algunos enfoques que destacan la pluralidad en un sentido sincrónico de múltiples órdenes de grandeza en un momento dado (Boltanski y Thévenot, *De la Justificación*)<sup>3</sup> y los enfoques más diacrónicos de Boltanski y Chiapello (*El nuevo espíritu del capitalismo*),<sup>4</sup> en donde un orden de grandeza sucede a otro orden. En mi libro no me propongo destacar ni un enfoque singular, ni un enfoque múltiple o de variedades de capitalismo. Intento señalar el hecho de que distintas épocas, distintos períodos en la genealogía del neoliberalismo, se apoyan en distintos órdenes

de grandeza, si es que vamos a usar esa etiqueta, que terminaron encontrando una base en diferentes lugares. Hay una zona de convergencia en el análisis, que deberá desarrollarse en otro libro, y es el papel del Estado estadounidense a la hora de impulsar estos distintos órdenes de grandeza. En particular, si tomamos el ejemplo de la escuela antimonopolio de Chicago, que empezó a impregnar la Comisión Europea en la década del noventa y luego se aceleró en la del dos mil. No profundizo ese aspecto en el libro, pero hay una cuestión bastante clara en términos de *Realpolitik*, y del poder de formas particulares del capital que respaldaron ese fenómeno. Podemos hacer un análisis como el de Bob Jessop: decir que las grandes empresas de Estados Unidos serán castigadas por las autoridades reguladoras europeas, no por el Estado estadounidense, con el apoyo de la Comisión Europea, para deshacerse de un modo más hayekiano de regulación e imponer uno más cercano a la escuela de Chicago. Existen estos motivos históricos y políticos, por así decirlo, por los cuales podríamos esperar que algunos aparezcan en determinados espacios, pero no diría que es un enfoque de época ni de «variedades de capitalismo», sino que, en realidad, tiene un poco de los dos.

—*Metodológicamente, tu libro puede entenderse como una lectura minuciosa de los discursos neoliberales (a partir de textos existentes y de entrevistas) inspirada en la sociología pragmática de Boltanski y Thévenot. En este sentido, tu trabajo difiere de la mayoría de los estudios recientes sobre la performatividad de la economía, que tienen un estilo más etnográfico. No creo que sea justo criticar un libro por no hacer algo que, en realidad, no se propone hacer, pero me surge la siguiente pregunta: en trabajos etnográficos recientes sobre regulación económica (por ejemplo, Annelise Riles en Japón o Gustavo Onto en Brasil) se ha concluido que las doctrinas económicas neoliberales deben traducirse a lo que Riles llama «razonamiento jurídico» para que funcionen desde el punto de vista jurídico. No niegan la relevancia del neoliberalismo, pero sostienen que, para que funcione jurídicamente, es necesario que se vuelva jurídico en un nivel práctico, y esto es trabajo de abogados, no de economistas. ¿Qué importancia tiene para ti estudiar las particularidades del conocimiento y el discurso jurídicos para comprender el efecto de un movimiento como Derecho y Economía? ¿Se corre el riesgo de sobreestimar el efecto del conocimiento económico si*

*tu estudio no está acompañado por otro igualmente minucioso del contexto discursivo en el que se utiliza?*

—Es una muy buena pregunta. Lo primero que me gustaría decir es que en el libro tenía una intención bastante deliberada de buscar un nivel de análisis que estuviera entre una gran teoría del Estado y una microetnografía. Buscaba ese tipo de nivel intermedio. Eso significa que tal vez se critique el libro por no ser ninguna de las dos cosas. Podría decirse que este trabajo no tiene una teoría determinada del Estado ni del capitalismo. O también se puede decir que no profundiza en las prácticas cotidianas del trabajo de los expertos a los que se entrevista, lo cual también es cierto. Pero espero que consiga algo, justamente, por estar en el medio, que sirva de unión. Ese es un punto.

En términos de derecho, esto es realmente fundamental. Una de las cosas que sostengo, que no es nada original —lo mencionan Foucault y otros—, y que también resulta interesante pensar, es que estas cuestiones se ven en áreas como las de los contratistas de Tecnologías de la Información en seguridad internacional, que mencionan algunos como Louise Amoore,<sup>5</sup> y que vemos que los expertos se enredan con las fuentes de poder soberano, y sus formas de conocimiento especializado se enredan de nuevas maneras. En fin, en el libro planteo que lo que hace el neoliberalismo es basarse en esta síntesis de un tipo de poder tradicionalmente soberano y nuevos tipos de conocimientos especializados de economía. Pero, por supuesto, no solo los expertos en economía; también los abogados tienen un papel crucial en áreas como el antimonopolio. Y es cierto que, incluso en una era en la que se supone que el antimonopolio está regido por el razonamiento económico, en la Comisión Federal de Comercio por cada ocho abogados hay dos economistas, de modo que la balanza de conocimientos especializados sigue estando inclinada en contra de la economía. Quizá esté exagerando el poder de la racionalidad económica, porque, en definitiva, necesitan convencer a los abogados, no tienen el poder de hacer lo que quieren. Y lo mismo sucede en la sala del tribunal: todos deben tratar de convencer al juez. No se trata, al decir de Callon, de que todo está determinado por el cálculo económico y que ese es el último fetiche del estudio de la racionalidad económica. De modo que, desde ya, debemos pensar en los abogados; de hecho, entrevisté a algunos para el libro. Es esencial, y en los estudios críticos de derecho se toma algo de esto también; lo mismo hacen

algunos sociólogos.

De manera un poco más especulativa, digamos, hace poco escribí un artículo para el *Political Policy Research Journal* titulado «Reclaiming the Future», que trata del papel que podrían tener los abogados en un sistema económico posneoliberal. En parte fueron primero los abogados los que participaron en la creación de un orden neoliberal: los ordoliberales, entre otros, fueron en su mayoría abogados. Fueron abogados neoliberales los que quisieron crear el ideal de un mercado competitivo. Es una función que en el neoliberalismo tienen que desempeñar los abogados. Pero, además, y esto es algo que me interesa del posneoliberalismo, los abogados podrían idear distintos tipos de contratos, con distintos tipos de mercado. Tomemos como ejemplo a Lawrence Lessig, el abogado que ideó las licencias de derechos de autor de Creative Commons: elaboró una nueva forma de entender la propiedad intelectual y volvió a redactar su constitución. Los abogados tienen un poder increíble, en cooperación con los economistas podrían hacer algo totalmente distinto de lo que hacen, pero no es un tema que haya profundizado en este libro. Estaba más interesado en el papel de la racionalidad económica, aunque también dejé muy claro que la racionalidad económica no funciona por sí misma, no tiene poder sin el poder de los que se involucran en ella.

*—Creo que tu libro ilustra bien este tema cuando describes cómo los abogados empiezan a utilizar argumentos económicos en la sala del tribunal. Sin importar el tipo de política evaluada, la idea que se expone en los debates sobre políticas es la de eficiencia, no la de alguna otra cuestión normativa.*

—Se podría escribir algo fascinante sobre un aspecto más bien etnometodológico, observando qué papel performativo deben cumplir los argumentos y modelos económicos en la sala de un tribunal. Durante casi veinte años se ha discutido el tema de la performatividad de la economía, en varios contextos. No conocía ningún estudio que observara esta clase de papel performativo con ese tipo de público. Sería fascinante hacer algo así. Tomemos, por ejemplo, los «efectos dinámicos», que es un área muy, muy ambigua del antimonopolio. Una empresa de alta tecnología podría decir: «Nos tienen que permitir mantener este monopolio porque estamos invirtiendo en algo que va a transformar el mercado de tal manera que desencadenará todo tipo

de beneficios para los consumidores», todos esos efectos schumpeterianos en el futuro, que son muy inciertos. «Nos tienen que permitir mantener el monopolio porque, si no, eso no va a suceder», entonces, es como una amenaza al Estado. Y el contraargumento sería: «Sí, los consumidores están sufriendo en este momento porque ustedes retienen esta tecnología informática o porque ustedes arman paquetes de productos». Entonces tenemos una discusión frente al público, frente al juez, respecto de dos visiones normativas diferentes sobre el funcionamiento de la economía. Una es esperar el efecto dinámico a largo plazo, un argumento del estilo *schumpeteriano*; el otro es que se está perjudicando a los consumidores aquí y ahora, un argumento más ortodoxo, neoclásico. En la sala de tribunal se plantearon los dos. Es un claro ejemplo de la performatividad de la economía dentro de un entorno jurídico y político.

—¿Verificaste estos supuestos con los propios abogados? ¿Cómo reaccionaron cuando les dijiste que no está utilizando una posición normativa legalista, sino una económica?

—Al principio, varios abogados fueron bastante hostiles. Cuando realizaba mi investigación en la Comisión Federal del Comercio, descubrí que los verdaderos conflictos habían ocurrido a principios de la década del ochenta. En la Comisión Europea, fue mucho más reciente, pero se percibió cuando la economía empezó a ser, de alguna manera, impuesta en la comunidad jurídica. Se preguntaron: «¿Qué es esto? Estos tipos están hablando en un idioma raro sobre elasticidad y cadenas de suministro y demás, pero ¿quién es culpable y quién es inocente?». Creo que los abogados pronto aprendieron que sería bueno tener argumentos económicos sólidos para ganar causas judiciales. Tenían un motivo pragmático: en definitiva, Richard Posner, la figura dominante en el movimiento Derecho y Economía de Chicago de los últimos cuarenta años, es un juez de Illinois que proviene de un ámbito jurídico y tiene una formación autodidacta en economía neoclásica. Es un extraordinario erudito e intelectual público. Para él, la economía neoclásica debe utilizarse en una sala de tribunal por un motivo casi intuitivo; se sitúa a sí mismo en la tradición del pragmatismo estadounidense, según la cual el derecho se practica cuando no está impregnado por un lenguaje poco riguroso. De hecho, entrevisté a Posner. Me dijo: «No uso palabras como 'justicia' y 'derechos', por

ejemplo, porque no creo que signifiquen mucho». Jeremy Bentham fue una influencia importante en este sentido. Eso es exactamente lo que dijo Bentham en 1780. Para Posner, sería algo así: «no nos preocupemos demasiado por esta tarea tan difícil de pronunciarse sobre justicia y derechos; es mucho mejor dedicarnos a ver cuáles son las consecuencias de las acciones de esa persona: ¿será mejor o peor para todos?; usemos esos criterios para tomar decisiones judiciales». En definitiva, de eso se trata el movimiento Derecho y Economía, y así se entiende y se practica la regulación en el mundo occidental.

—Mencionas que la autoridad del consultor o asesor en competitividad deriva del hecho de no estar limitado por la disciplina, por límites institucionales o culturales, por su posición externa, ni tampoco por el método académico, y de su capacidad de comunicarse entre distintos sectores para continuar con «la conversación». En el mismo sentido, sostienes que, según la concepción de gestión inspirada en la visión elitista de Schumpeter sobre los emprendedores, la autoridad del líder empresarial se concibe en el marco de un régimen de violencia. El carisma del líder sería la base de su autoridad, que la masa de empleados deberá acatar. Esta concepción de autoridad gerencial es antinormativa. Esto tiene sentido para mí por muchos motivos, pero me está faltando otra característica neoliberal de los gurús y gerentes: el pragmatismo y la capacidad de adaptación. Una fuente de autoridad crucial del consultor es también su capacidad de obtener «resultados», cumplir objetivos. El énfasis que haces en «continuar la conversación» indica en cierto sentido que su red o capacidad de lobby sería su recurso principal. ¿De qué depende en última instancia la autoridad de una figura así?

—Existen dos figuras diferentes en lo que has mencionado. Está el tipo de gurú empresarial, como Michael Porter o Richard Florida, una persona que trabaja en un *think tank* como el Foro Económico Mundial; Stéphane Garelli también es uno de ellos. Esas son las figuras que me interesaban, el tipo de figuras que aparecen en los textos sobre competitividad. Son los arquitectos de la idea de que la competitividad puede atribuirse a espacios, poblaciones y culturas, no solamente a una acción en un mercado. En ese sentido, creo que es una táctica neoliberal clave: los rasgos y la ética que solían asociarse a los mercados se extienden a otras esferas, como escuelas o ciudades, que de pronto

deben ser más competitivas. Esta es una idea esencial que viene de Porter y la gente del Foro Económico Mundial, a partir de la década del setenta. Entonces, tenemos la figura del gurú, la persona que crea una suerte de visión de cómo funciona la economía mundial, y cuya función también es asustar a la gente diciendo: «deben actuar, y deben actuar rápido, porque de lo contrario se los devorarán». Y esta es una retórica política muy persuasiva que usan los propios dirigentes políticos. David Cameron, en Gran Bretaña, por ejemplo, tiene el *hashtag* «*global race*» (carrera mundial). Esa es una jugada retórica muy útil para los políticos. Creo que una de las fuentes de autoridad de los gurús es que dicen cosas que están en sintonía con lo que expresan los dirigentes políticos, y los dirigentes políticos operan en una especie de mundo político de decisiones *schmittiano*. Schmitt dice que «soberano es aquel que tiene el poder de declarar el estado de excepción» y, en definitiva, soberano es quien debe decidir, y la decisión se convierte en la fuente de autoridad. No existe otro principio por encima de un líder ejecutivo que su propia capacidad de decidir, que su propia personalidad. Entonces, tenemos a estos gurús que crean una cosmovisión en la que todo el tiempo existe casi un estado de emergencia, y, a menos que actuemos ahora, a menos que invirtamos más dinero en ancho de banda o en desregular esto o aquello, cualquiera sea la idea, la carrera mundial nos devorará en poco tiempo. Y hay personas y organismos en particular que son claves en la creación de ese clima.

Después está el culto al líder, al emprendedor o al ejecutivo, es decir, el público del discurso que hemos mencionado. Puede tratarse de un líder de una gran empresa. Una de las cosas fundamentales en el discurso competitivo es que no hay diferencias ontológicas entre dirigir una empresa y dirigir un Estado. Son muy similares. Por eso todos los febreros se realizan las cumbres del Foro Económico Mundial en Davos, donde está Tony Blair al lado de Bill Gates, al lado de Bono, al lado del director de una ONG. La cuestión es que ser líder es lo mismo, sin importar qué se lidere. Y las decisiones son otra pieza clave: son la fuente de autoridad, ya sea para dirigir el Gobierno del Reino Unido, con un PIB de tres billones de libras, o una corporación, que no tiene ningún poder soberano. Una de las cosas que hace el discurso competitivo es borrar la distinción ontológica entre estas dos cosas e intentar definir toda autoridad exclusivamente por

su capacidad de tomar decisiones. Lo que yo sostengo es que eso tiene una base *schmittiana*: yo dirijo y ustedes me siguen. Yo decidiré cuál es el futuro de Microsoft y, por lo tanto, mi autoridad viene del hecho de que puedo cargar con el peso de ser quien decide. Y si sale mal en el futuro, terminaré siendo un estudio de caso negativo en una maestría en administración de empresas. Pero si no, será un buen ejemplo. Ese es el tipo de narrativa existencial clave en las maestrías en administración: Kodak tomó una decisión equivocada en 1997 y ya, se acabó. Es una sensación de que la competencia mundial es una forma de combate existencial en la que se puede destruir una corporación entera de un momento a otro, pero también se pueden destruir culturas nacionales. Entonces, en un contexto europeo, el foco está siempre en la seguridad social, es decir, «a menos que desregulen el mercado laboral e introduzcan más competencia en sus servicios públicos, no tendrán los ingresos fiscales que necesitan para pagar las escuelas y pensiones, y, por lo tanto, ya no podrán seguir siendo Europa». Es un tipo de amenaza. En Estados Unidos, se hace de otra manera: «ya no tendrán un complejo industrial militar ni podrán ganar guerras». En Europa siempre apuntan a que no van a poder cuidarse entre sí, mientras que en Estados Unidos apuntan a que no van a poder matar a otra gente. Pero la esencia es la misma: la clave no es lo económico, sino un tema nacional existencial. En cierta forma, debemos unir a nuestra elite, nuestro presidente y nuestros CEO con el fin de trazar un plan para la cultura nacional, que consiste a grandes rasgos en permitir a estos CEO que estén más o menos al mando, porque, si no, las cosas se van a poner muy feas. Creo que así funciona el discurso en términos de autoridad.

—*El título del libro es Los límites del neoliberalismo.*<sup>6</sup> *Mientras leía el libro, pensaba en lo siguiente: ¿cómo se definió el límite del neoliberalismo? Philip Mirowski, por ejemplo, llama neoliberal a toda persona o idea conectada con el núcleo de lo que denomina «colectivo de pensamiento neoliberal». Tú, además de autores como Coase, Becker o Hayek, comúnmente asociados con el neoliberalismo, incluyes también a Schumpeter u otros como Porter. ¿Dónde pondrías el límite que determina que una persona o una idea es neoliberal? ¿En la postura política? ¿Sus redes? ¿Sus ideas? Ejemplifico con una exageración: podríamos decir que alguien como Pierre Bourdieu, en su libro Las estructuras sociales de la econo-*



mía, *entiende la competencia de mercado como una lucha violenta por la definición de reglas, lo cual no se aleja mucho de la literatura sobre estrategia. ¿Eso hace que Bourdieu también sea neoliberal?*

—También es una buena pregunta, y refiere a una de las áreas de este libro que recibieron críticas. El término *neoliberalismo* de por sí ya divide a la gente, porque hay quienes piensan que el término no define nada, está en todos lados y se usa nada más que en sentido peyorativo. Y hay otros que piensan que el concepto es más fructífero. No uso el término en un sentido tan estricto como Philip Mirowski. Él considera que el neoliberalismo es una especie de familia, una mafia —que tiene generaciones anteriores y se dirige hacia algún lado— cuya figura ilustre es Hayek, además de las generaciones que le siguieron. Para mí es más bien una racionalización política específica. Uso el término en un sentido ideal weberiano, donde nada coincide con el ideal del neoliberalismo, pero la idea que sostengo en el libro es el desencantamiento de la política por medio de la economía. Los sitios clave del neoliberalismo son aquellos en los que expertos, actores y organismos imponen formas económicas y utilitarias de racionalización en ámbitos de poder y autoridad que anteriormente tuvieron su propio tipo de racionalidad performativa política soberana. Es una expansión de la economía a espacios de poder; intentos de convertir el Estado soberano en algo que se parezca al mercado o a algunos aspectos de este, e incluso pueden ser partes del Estado las que se asimilen a una empresa, que es la idea de competitividad nacional. Otras formas del Estado pueden parecerse a formas de racionalidad del consumidor tal como las imaginan los economistas neoclásicos. Derecho y Economía le da al derecho el formato de un producto de consumo. Para algunos, como Gary Becker, la policía maximiza la utilidad y disuade a los delincuentes de robar porque es más barato no robar si hay policía. Es una especie de reinención de los modos políticos soberanos de práctica o existencia, de acuerdo con este tipo de formas racionales económicas.

Pero en cuanto a los límites, estos no pueden racionalizarse en términos políticos. Seguimos necesitando algún tipo de poder político judicial para que continúe la racionalidad económica. Y esas son las contradicciones de las que hablo en el libro. No se puede reemplazar el poder judicial por una racionalidad que maximiza la utilidad, porque de todos modos seguimos necesitando los procedimientos que se utilizan para tomar las decisio-

nes judiciales. No podemos reemplazar al juez por un economista. Como estoy observando el Estado, me interesa el hecho de que existen ciertos factores limitantes, y además se necesitan esos poderes ejecutivos. Los dirigentes políticos deben formar parte de Gobiernos que no puedan reemplazarse completamente por una especie de racionalidad empresarial corporativa. Por ejemplo, algunos consultores que se dedican al *branding* de naciones han convertido a estas en marcas, pero, en última instancia, deben tener un grado de identidad independiente. Es parecido al argumento de Timothy Mitchell en *El gobierno de los expertos*;<sup>7</sup> para él, el capitalismo es una especie de parásito que no domina nunca, siempre está infiltrándose en algo que ya existe, y es necesario que haya algo para que funcione esa infiltración, porque, si el parásito mata al huésped, él también muere. Entonces, en un tipo de neoliberalismo sin un Estado soberano como huésped, colapsaría todo. En cierto sentido, es lo que sucede con el euro. El euro fue un invento neoliberal idealista para tener una moneda sin ningún respaldo soberano, porque podía ser un espacio puramente económico, sin un espacio soberano. Y, por supuesto, esa es una característica fundamentalmente contradictoria, una ficción. Entonces, no sorprende que el euro se haya convertido en una pieza central de la crisis financiera en los últimos años y, en consecuencia, la única manera de resolver la crisis es con una reafirmación masiva de la soberanía nacional, en este caso, por parte del Bundesbank, para rescatar ese sueño neoliberal. Y ya no es un sueño neoliberal: es un tipo de sueño nacionalista e internacionalista raro, de algunos poderes del norte de Europa frente a algunos poderes del sur de Europa. Se muestra como un problema de soberanía, en el que su corta historia parece un Estado sin soberanía con una racionalidad económica pura en un mercado único. Ese es el límite y, en cierto sentido, uno de los argumentos de este libro: la crisis financiera fue una revelación extraordinaria e increíble de contradicciones neoliberales dentro de esta especie de orden económico sin soberanía.

—*Hacia el final del libro, concluyes que el neoliberalismo contingente no está justificado. En tus palabras: «Ahora la realidad social y política economizada no hace más que 'sostenerse' porque quienes están a cargo de salvarla la apuntalan, rescatan, empujan, monitorean, ajustan constantemente, la orientan a los datos y la*

alteran. No sobrevive como la realidad consensuada que supo ser alguna vez» (p. 186). Dos preguntas: ¿En qué momento de la historia crees que el sostenimiento de ese tipo de sociedad fue verdaderamente consensuado? Y la segunda: si el neoliberalismo en realidad no está justificado, y el desencantamiento de la política por medio de la economía ha llegado a su límite, ¿por qué, entonces, no colapsa el neoliberalismo? Menciona que, después de la crisis del 2008, el neoliberalismo sobrevivió, entre otras cosas, porque ha operado entre dos registros: el universalismo de la justicia y el particularismo de la transformación política. Más allá de los discursos, ¿qué condiciones faltan para que ocurra ese momento crítico de cambio? ¿Por qué es tan resistente el neoliberalismo?

—Con respecto al fragmento que citas, fue posible durante el auge del neoliberalismo (la época de Clinton y Blair) —y es lo que se destaca en *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, de Dardot y Laval,<sup>8</sup> un relato magnífico de sociología histórica y sociología económica— que los partidos que alguna vez fueron de izquierda, como el Partido Laborista de Gran Bretaña, el Partido Demócrata de Estados Unidos y el Partido Socialdemócrata de Alemania, terminaran siendo los principales arquitectos del neoliberalismo. Porque el liberalismo no se reduce a los mercados, sino que es una manera de ver la sociedad y, por lo tanto, los partidos que alguna vez tuvieron la ambición socialista de reconstruir la sociedad por completo terminaron mucho mejor capacitados para hacer realidad el sueño neoliberal plenamente. En cierto sentido, la esencia de la era de Reagan y Thatcher fue la restauración del mercado, no, por ejemplo, la transformación de los servicios sociales en algo más empresarial o las escuelas o galerías de arte en algo que apoye más lo empresarial. A lo que voy es que hubo un período en el que el neoliberalismo fue más hegemónico, para usar ese término, en el que era posible encauzar cuestiones de normativa — que todos deben recibir el mismo trato, todos deben tener derechos, todos deben tener libertad— mediante categorías neoliberales. Se podía decir: «el mercado no está obteniendo resultados totalmente equitativos; ese no es el objetivo de los mercados ni de la competencia, pero se trata a todos los seres humanos de igual manera porque tenemos, por ejemplo, paquetes de prestaciones sociales condicionales, para que la gente vuelva al mercado, o universidades, que se conciben como instituciones que desarrollan el capital humano de la gente, y el Gobierno está

asignando recursos a esto». Por ejemplo, con Tony Blair, el Gobierno se expandió rápidamente, pero en torno al tipo de lógica neoliberal de inversiones en capital humano, etc., y el apoyo a lugares públicos y bienes públicos que son favorables a las empresas y buenos para la competencia.

Era posible ganar discusiones normativas con esos argumentos porque se podía decir que la situación no era igual a la de la era victoriana, cuando se dejaba morir a los fracasados o se los abandonaba en la calle. Se trataba de una idea genuina de que lo hacíamos todos. Creo que lo que sucedió después de 2008 es que ya nadie puede plantear ese tipo de argumento, porque se le van a reír en la cara. George Osborne, en Gran Bretaña, dijo: «estamos todos en el mismo barco»; ya nadie va a decir algo así, porque es muy ridículo. Ese es un tema económico que desarrollo en el libro: toda la rentabilidad vuelve al capital, no a los trabajadores. Goldman Sachs venía escribiendo las reglas de regulación financiera desde mediados de la década del noventa. Entonces, ya no se considera un juego que jugamos todos, en el que las reglas y los que las dictan están fuera del juego. La creación de las reglas y la identidad de los que las dictan ahora se ven como algo demasiado interno al juego y, por lo tanto, este perdió legitimidad, ya no es un juego equitativo. La «igualdad de condiciones» que era crucial para el neoliberalismo ya no convence a nadie. Las personas que están abajo y las del medio no están convencidas, e incluso las de arriba tampoco lo están. Las personas que están arriba saben que fuimos estafados, porque ese es el motivo por el cual ahora obtienen más bonificaciones. Reconocen que se puede seguir así mucho tiempo más. A lo que voy es que esto es contingente, ya no puede depender de que la gente siga diciendo: «Sí, está bien, todos jugamos este juego y el resultado no es equitativo, pero es justo». Por lo tanto, está lleno de medidas excepcionales. Y cuando hablo de violencia, hay una buena cita de Boltanski y Thévenot en la que dicen más o menos: «La capacidad de actuar sin justificación es la característica definitoria de la violencia».<sup>9</sup> Puede ser que la cita no sea textual, pero lo que dicen es que, si vamos a actuar en algún tipo de régimen normativo, tenemos que decir que lo hacemos por eso, por algún principio. Si digo: «Lo despedimos porque no llegó a los objetivos de rendimiento», estamos en un tipo de régimen normativo. Entonces usted puede contestarme: «Sí, pero tengo familia, no me pueden despedir». Si tenemos una discusión

moral, posiblemente gane yo. Pero si le digo sin más: «Está despedido, sin ningún motivo», es un acto de violencia. Y el neoliberalismo en este momento funciona sin recurrir a ideas morales dominantes sobre el papel de los seres humanos; está funcionando en una especie de modo de emergencia. Gran parte del rescate posterior a la crisis de 2008 tuvo que realizarse a las dos de la mañana o los fines de semana, porque «estos bancos se van a hundir, así que debemos darles más dinero a ellos que a todo el sistema de pensiones, nada más que para que todo siga funcionando». Y estas son decisiones que se tomaron en un régimen de excepción o régimen de violencia.

¿Por qué sobrevive el neoliberalismo? Bueno, no estoy seguro de que esté sobreviviendo, precisamente. La crisis está aún muy encima. Acabo de leer *Comprando tiempo*, de Streeck,<sup>10</sup> sobre la crisis del neoliberalismo en Europa. En ese libro, el argumento de Streeck es que este es el momento de respuesta violenta. David Graeber también planteó un argumento en ese sentido. La gente cree que las acciones directas no lograron nada. Para Graeber, sí lograron, y mucho, porque el Estado tuvo que desviar todos sus recursos a acciones de autodefensa incluso mayores. Graeber sostiene que uno de cada seis empleados en Estados Unidos realiza trabajos de seguridad, vigilancia o supervisión (*guard labour*), cuyo objetivo es que la gente se comporte como debe comportarse. Es una forma muy paranoica e ineficiente de manejar cualquier economía. Y si pensamos en la cantidad de recursos que gasta el Estado para mantener vivo el sector financiero o vigilar a la gente, en cierta forma, no está claro que en este país estén funcionando las medidas de austeridad. Crean una especie de clase marginada más o menos desesperada; en la actualidad se deja morir a la gente. Es indignante, pero debemos tomar esta cuestión en serio. Foucault creía que, desde finales del siglo XVIII, el Estado viene participando en actos biopolíticos de producción de vida. Nos tenemos que preguntar si el Ministerio de Trabajo y Pensiones de Gran Bretaña está dejando que la gente se muera por una cuestión estratégica. No es un acto deliberado, pero se cometen errores en la autorización de beneficios y medidas por el estilo. Creo que todavía no se ha generado el tipo de violencia en la que la gente arremete contra vallas de seguridad, rompe cosas, etc., pero creo que estamos en un estado en el que el *statu quo* ya no tiene hegemonía en el sentido gramsciano: ya no se pueden ganar discusiones con ar-

gumentos morales, de modo que en muchos casos deben ganarse mediante una violencia excepcional.

Sí creo que están surgiendo alternativas y están surgiendo en los márgenes; no tienen poder soberano y no tienen reconocimiento soberano en este momento, pero es posible que se llegue a acuerdos con ellas. En su libro, Streeck señala que muchos de los intentos de gobernar los países del Mediterráneo mediante imposiciones ejecutivas de Berlín y Bruselas directamente no funcionaron, porque la democracia empezó a generar problemas y, por lo tanto, se iniciaron las concesiones. Si observamos lo que está sucediendo ahora con el referéndum en Escocia, vemos que se decidió hacer concesiones. Entonces, por un lado, ese régimen de violencia y excepción es bastante alarmante y terrible para la gente que está del lado equivocado. Por otro lado, crean una suerte de vacío de argumentos normativos que comienzan a llenarse de nuevo; la gente empieza a decir: «Pensemos modelos nuevos, nuevos tipos de seguridad social», etc. Creo que eso es lo que sucederá. No podemos seguir así en 2020. O empeora, o mejora.

—*La competencia es un valor importante para los neoliberales. Pero lo que muestras en el libro es que no todos entienden lo mismo por competencia. Describes dos fuentes de modernización de la competencia: la idea de Coase de eficiencia y el elogio que hace Schumpeter de las capacidades de innovación de emprendedores. Mientras que las capacidades psicológicas de las que habla Coase se consideran comunes a todos, Schumpeter plantea la capacidad que tiene únicamente una minoría privilegiada de emprendedores de cuestionar las normas y transformar las viejas estructuras de la economía a través del proceso de destrucción creativa. ¿Cómo convive ese principio «elitista» con el ideal meritocrático de la competencia? O, dicho de otra manera, ¿cómo se «democratizó» ese principio elitista planteado como un sueño que pueden cumplir todos para liberar su potencial talento? ¿Cómo hace el neoliberalismo para reconciliar estos objetivos opuestos, contradictorios?*

—Esa es una fuente clave de flexibilidad estratégica que tienen las políticas neoliberales y la racionalidad neoliberal. Es, por un lado, el fomento de una suerte de idealización del líder, una persona excepcional y talentosa, que es popular en buena parte de Gran Bretaña. ¡McKinsey dice que hay una guerra por el talento! Existe una pequeñísima minoría de gente que puede

marcar la diferencia en una organización, y la gran mayoría en el fondo es reemplazable. Mientras tanto, hay mucho de capitalismo romántico schumpeteriano. Y también está el punto de vista de la escuela de Chicago, de Coase, Becker y otros, que consiste en que todos invertimos en nuestro capital humano. Foucault tiene una frase en la que dice que, para Becker, todos los seres humanos son empresarios de sí mismos. Dardot y Laval<sup>11</sup> hablan de Von Mises y la noción de «hombre empresa», que se asemeja a la de «empresarios de sí mismos». Todos ellos reflejan al empresario. Y a veces hay contradicciones, también, como cuando dicen: «Todos son líderes». ¿Qué quieren decir? ¿Son todos realmente líderes? Los programas de talentos de la televisión difunden estas políticas culturales, por ejemplo, *X-Factor* o *Britain's Got Talent*, que promueven esta idea de que todos tienen talento para salir en televisión. Todo depende de qué consideremos talento. Pero, por supuesto, solamente algunos, por ejemplo, Beyoncé, terminan siendo multimillonarios, con un público en todo el mundo. Entonces, es evidente que hay un problema cultural constante entre la idea de que todos merecemos tener un gran éxito y la idea de que algunos tienen un talento excepcional. Este es un conflicto importante, con un potencial enorme como modo de justificación: ¿por qué hay algunos CEO que no hacen muy bien su trabajo y reciben tres millones de libras por año? La respuesta es: porque son diferentes, son otro tipo de criaturas. Este es el argumento schumpeteriano, que sostiene que algunas personas nacen para tener un lugar en el directorio y otras, para trabajar en la burocracia. Es una descripción cruda de Schumpeter, pero creo que tiene una antropología de la diferencia y la singularidad. Otro argumento es que «un día podrías llegar a ser como esa persona», porque eso es lo que todos tratamos de hacer, que es el argumento más meritocrático. No sé si estoy respondiendo tu pregunta, pero creo que es un tipo importante de flexibilidad estratégica crítica entre estas dos ideas.

En algunos lugares, lo anterior crea un monstruo en todo sentido, porque, por ejemplo, dicen: «¿Cómo regulamos el mercado de telefonía móvil?». Cualquier autoridad reguladora diría que hay que maximizar la autonomía o el suministro energético del cliente, o algo similar. Entonces, todos tenemos la capacidad de tomar decisiones racionales, ese es el argumento neoclásico. Y después, cuando uno quiere comprar un teléfono celular o

contratar un servicio de suministro energético, lo embaucan de lleno con estupideces corporativas. Es imposible concebir un argumento de maximización de utilidad, porque las empresas plantean las opciones de manera tal que no haya posibilidad de ser *homo economicus* en esa situación, que es completamente confusa. Quizá te muestran los hechos, pero no de modo comparativo, y, además, dependemos de su asesoramiento todo el tiempo, así que pueden atarlo a uno a ciertas cosas y hacerlo firmar lo que quieran. Por tanto, en cierta manera somos esclavos de sus intereses. El argumento neoclásico de que somos todos *homo economicus*, de que somos todos empresarios de nosotros mismos, desempeña un papel muy importante para justificar esa situación. En definitiva, ¿por qué le pagan tanto dinero al recepcionista, pero tanto más dinero al gerente, que no paga impuestos? La convivencia de las dos ideas tiene un papel retórico muy importante, que explica por qué las empresas terminan dominando tanto a la gente como al Gobierno, por así decirlo.

—*Para terminar: en la genealogía que planteas, el emprendedor está caracterizado como alguien que no respeta las reglas, que quiere reinventar las reglas para beneficio propio, al igual que un transgresor. Me falta un ejemplo concreto. ¿Podrías explicar un poco más los aspectos antisociales del emprendedor? ¿Quién sería un emprendedor transgresor, por ejemplo?*

—¿Te refieres a la teoría de desarrollo económico de Schumpeter? Bueno, el emprendedor es el que no encaja en ninguna categoría. No podemos decir «tenemos médicos, maestros, abogados y emprendedores». No. El emprendedor destroza la distinción normativa existente, por eso es valioso. Es antiburocrático. Y, diría Schumpeter, pesimista, porque, al final, Schumpeter cree que ganará la burocracia, y el emprendimiento morirá con la empresa socialista controlada por el Estado. Pero, en el sentido de violencia, como hablábamos antes, los emprendedores son violentos porque obran sin ningún tipo de régimen de justificación: actúan sin más. Y Schumpeter ha dicho que el emprendedor actúa primero de manera compulsiva, lanzándose al futuro sin ningún sentido de principio o racionalidad *a priori*. Es como un sujeto antikantiano, en ese sentido, y, por lo tanto, está asociado a un tipo de política schmitteana o violenta. Un ejemplo famoso de un emprendedor es Steve Jobs, que entendió cómo funcionan los productos estratégicos de los mercados en la in-



dustria musical y pensó: «No quiero que la industria musical siga funcionando así. Quiero que funcione de esta otra manera, y me voy a quedar con los beneficios». Y por supuesto que hay mucha gente que sufrió las consecuencias; había gente que trabajaba con determinados productos y escuchaba música de determinada manera. Y Jobs recreó por completo el mercado de la música con el iPod. Entonces, uno puede dar forma a la industria decidiendo que va a funcionar de otra manera. Ese es un acto muy schumpeteriano. Y todos reconocen que es un genio y que fue posible gracias a un acto brillante y de fuerza de voluntad e imaginación: imponer la propia voluntad a la situación, que, repito, es lo que celebra Schumpeter. Todos conocen la distinción que hace Frank Knight entre riesgo e incertidumbre. El riesgo es una forma de lidiar con la incertidumbre convirtiéndola en matemática y modelos, pero otra forma de abordar la incertidumbre es tratar de imponer la personalidad para reducir la incertidumbre dominando la situación. No hay mucha incertidumbre cuando se trabaja para Apple: es muy probable que uses una camiseta negra y lleves un iPad, porque alguien te dice que así va a ser la vida. La incertidumbre se puede superar con poder y también con riesgo. De alguna manera, así se desenvuelven los emprendedores.

Una de las cosas que intento señalar en el libro es que, como hay quienes dicen que Schumpeter es pesimista y quienes dicen que es optimista, tenemos que resucitar algunas de nuestras categorías políticas, en parte, reconociendo que están presentes en el neoliberalismo. El neoliberalismo, de algún modo, ha devorado nuestros sueños políticos, pero tenemos que recuperar algunos. El emprendimiento es uno de estos espacios. Si lo vemos en términos de sus posibilidades políticas, también tiene aspectos que serían bien recibidos por alguien como Hannah Arendt, que considera que lo político es inventivo, colaborativo, público. Algo que podría decirse sobre el espíritu emprendedor es que a uno le cae bien. Diríamos: «Bueno, se trata de inventar un mundo nuevo. Y, en cierto modo, los sueños políticos, como en 1968, tienen que ver con inventar un mundo nuevo». Y podemos decir que lo que sucedió durante el neoliberalismo es que a los inventores o los actores políticos o la gente que iba a lograr que hubiera otros futuros, quienquiera que fuera, les llenamos la boca de oro. Les dijimos que, si desvían esos sueños al sector empresarial, van a ser muy ricos y vamos a dejar que sean así de ricos: esa es otra

forma de economización de lo político, porque toma ideas y sueños políticos y los canaliza en la esfera económica. Entonces, tenemos que pensar en cómo canalizarlos para recuperarlos. He observado cooperativas y otras formas de empresa, y es muy interesante conocer personas que han organizado una empresa bajo un principio que no es únicamente el de la maximización. Son una especie de actores políticos. También son emprendedores, pero creen que el capitalismo puede hacerse de otra manera, se puede mejorar, y que no es posible asumir sin más una postura de izquierda de revuelta y ocupación. Hay gente que algunos llaman 'emprendedores sociales', esto de la economía colaborativa, y puede resultar sospechoso para algunos, pero hay aspectos del emprendimiento social que también tienen esta energía disruptiva. La pregunta es cuánto de esta energía disruptiva se volverá en contra del poder que nos domina actualmente, como Vodaphone, por ejemplo, que nos obliga a vivir la vida de determinada manera. Lo que necesitamos son emprendedores que luchen contra esas categorías dominantes, y podemos elogiarlos desde ópticas schumpeterianas o arendtianas. Parte de lo que dice Erik Olin Wright<sup>12</sup> en su noción de utopías reales es cierto, cuando menciona el poder de Wikipedia y Mondragon, formas conocidas de organizaciones no capitalistas. Creo que tenemos que tomarlas en serio y, para que sean posibles, debe haber ciertos tipos de emprendimientos en el sentido schumpeteriano, no emprendimiento en el sentido rudimentario que postula: «Critizamos el neoliberalismo, así que no vamos a tener absolutamente ninguna concepción de la invención emprendedora». Eso sería ridículo.

1. W. Davies, *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty & The Logic of Competition*, Londres: SAGE, 2014.
2. M. Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, Londres: Palgrave Macmillan, 2008:
3. L. Boltanski y L. Thévenot, *On Justification*, Princeton: Princeton University Press, 2006:
4. L. Boltanski y E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Londres: Verso, 2005.
5. L. Amoore, *The Politics of Possibility: Risk and Security Beyond Probability*, Durham: Duke University Press, 2013:
6. W. Davies, *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty & The Logic of Competition*, Londres: SAGE, 2014.
7. T. Mitchells, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley, CA: The University of California Press, 2002.
8. P. Dardot y Ch. Laval, *The New Way of the World: On Neoliberal Society*, Londres: Verso, 2014.
9. L. Boltanski y L. Thévenot, *On Justification*, Princeton: Princeton University Press, 2006.
10. W. Streeck, *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*, Cambridge: Polity Press, 2013. Está editado en español bajo el título: *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo democrático*, Buenos Aires: Katz, 2016.
11. P. Dardot y Ch. Laval, *The New Way of the World: On Neoliberal Society*, Londres: Verso, 2014.
12. E.O. Wright, *Envisioning Real Utopias*, Londres: Verso, 2010.

## SUFRIMIENTO Y EMANCIPACIÓN SOCIAL EN EL CONTEXTO NEOLIBERAL

ENTREVISTA CON VINCENT DE GAULEJAC  
por Patricia Guerrero, Rachel Théodore  
y Mauro Basaure

—*Para comenzar, quisiéramos hablar del concepto ‘sociología clínica’, que usted ha desarrollado a partir de los años setenta. ¿Cuál es su objeto de estudio, la metodología que presupone y las tradiciones de las que este concepto se nutre?*

—Yo trabajo desde hace mucho tiempo, en colaboración con otras personas, en la integración del procedimiento clínico en el campo de la sociología. Ello a sabiendas que existe una fuerte tensión entre el elemento clínico —que es a menudo asimilado a la medicina y a la psicología y por lo tanto a la idea de cuidado, enfermedad— y la sociología, que originalmente se construye como disciplina contra la psicología. Esto último, sin embargo, deja de ser tan evidente cuando releemos a Durkheim y comprobamos la importancia que él le atribuía a que los sociólogos tuvieran una formación como psicólogos.

La sociología clínica nace de una doble filiación: por una parte, de la psicopsicología francesa que, si bien tuvo una influencia norteamericana, conservó, a pesar de todo, su especificidad y que involucra a gente como Max Pagès,<sup>1</sup> fundador del Laboratorio de Cambio Social que luego me tocó dirigir, y que tenía una óptica muy pluridisciplinaria, clínica y crítica. La segunda filiación epistemológica es la freudomarxista y la Escuela de Frankfurt; es decir, un intento por ligar la psicopsicología y el marxismo adoptando una mirada social e integrando el psicoanálisis para ahondar en el inconsciente y el funcionamiento psíquico e intra-psíquico. Puedo nombrar incluso una tercera influencia: el tratamiento de la cuestión de la objetividad y el estatus científico de las ciencias sociales, tal y como lo heredamos de gente como Roger Caillois,<sup>2</sup> Michel Leiris,<sup>3</sup> Georges Bataille.<sup>4</sup> Ellos hicieron un manifiesto antes de la Segunda Guerra Mun-

dial, hacia los años 1938 o 1939, donde afirmaban que los fenómenos sociológicos no son cosas, lo que no necesariamente implicaba tomar distancia de la postura de Durkheim (quien señala que «hay que explicar los fenómenos sociales como cosas»), que pretendía conferir un estatus científico a las explicaciones sociológicas. Si le parece podemos volver a esto más adelante.

—*De hecho, es un excelente punto para seguir nuestra entrevista: ¿En qué se traduce esta tercera influencia para la práctica de la sociología clínica?*

—Al introducir la investigación en sociología clínica, yo les digo siempre a mis estudiantes que la objetividad no significa eliminar la subjetividad de la investigación y hacer como si pudiéramos obtener objetividad traduciendo los fenómenos sociales en estadísticas, en indicadores. No es cierto que a partir del momento en que nos apoyamos en las matemáticas necesariamente somos objetivos. En tanto que el objeto de las ciencias humanas es el hombre situado en sociedad, la verdadera objetividad es comprender cómo mi subjetividad como investigador interviene en los procesos de producción del conocimiento.

Esto supone un quiebre epistemológico mayor entre aquellos que se remiten a las ciencias duras y aquellos que piensan que las ciencias sociales deben construir su propia epistemología. Para definir de otra manera el objeto de la sociología clínica hay que hablar de la existencia de relaciones sociales y analizarlas tomando también en cuenta la manera como son vividas y sufridas por quienes las construyen. Quisiera destacar aquí la frase de Henry Lefebvre, que fue el fundador del departamento de sociología de la Universidad de Nanterre en mayo del 68 desempeñando un rol muy importante en los acontecimientos de este periodo: «Desconfié de la doble trampa de lo vivido sin concepto y del concepto sin vida». Yo diría que la sociología clínica se interesa mucho por esta articulación entre el concepto, o sea, la manera en que se piensa, y la vida, o sea, la manera en que los fenómenos sociales son padecidos.

—*Por ende, la sociología clínica incluye una reapropiación de la dimensión subjetiva-existencial, ¿no es así?*

—Por supuesto, incluye una apertura hacia la dimensión emocional, afectiva y subjetiva de los fenómenos sociales, toda esa dimensión existencial que habla de cómo la gente vive. En

este sentido, para mí existe una doble validación de las investigaciones que podemos hacer. Primero, la validación clásica de la sociología, es decir, cómo la comunidad científica valida o pone en cuestión las hipótesis que podemos producir, con toda la controversia científica que así se genera. Pero también existe una otra validación —que para mí es la satisfacción más grande— y que dice relación con las experiencias que las personas viven: la lucha de clases, la neurosis de clase, la vergüenza, el sufrimiento en el trabajo, y hasta qué punto lo que yo puedo escribir como sociólogo sobre el tema en cuestión les ayuda a vivir. Se trataría entonces de una reapropiación por parte de las personas del trabajo del investigador. Como dice Sartre, «lo importante no es lo que hemos hecho del hombre, sino lo que el hombre hace con lo que hemos hecho de él»; es decir, lo importante no es solamente analizar la determinación social, en tanto determinación de conductas y elecciones humanas, sino poder entender también cómo el actor se reapropia de su experiencia social para transformar lo que hasta ese momento lo ha estado determinando.

—*De ahí el interés en una metodología clínica que se vincule al psicoanálisis y a otros enfoques clínicos inspirados desde la psicología o desde la antropología.*

—Claro, por ejemplo, las historias de vida. Aquí el sujeto no solamente cuenta lo que le pasó, sino que modifica eso que pasó, en tanto y en cuanto el trabajo sobre su propia experiencia y su relación con el mundo modifica este vínculo. Es aquí donde ‘el sujeto adviene’, como bien lo dice Judith Butler. Si el sujeto adviene es porque hay ‘sujetismo’ —una de las hipótesis sobre las que trabajé bastante en los grupos de participación y de investigación. La hipótesis en concreto dice que el individuo es el producto de una historia —familiar, social y política— donde busca devenir como sujeto, y así es natural que se pregunte «qué han hecho de mí» pero también y al mismo tiempo «qué es lo que yo he hecho al respecto». En este sentido, este ‘yo’ o sujeto hace su propia historia.

—*Hay, por ende, una dimensión creativa en este proceso.*

—Me gusta lo de ‘creativa’, aunque también podemos decir ‘emancipadora’ desde la mirada de la Escuela de Frankfurt. Incluso podríamos decir ‘terapéutica’ pues, aunque no es un trabajo terapéutico en estricto rigor, es el aspecto de la clínica que

acompaña a la gente en este proceso de intentar comprender mejor en qué sentido ellos son producto de una historia, a modo de contribuir a reducir lo conflictivo de su situación y que esas contradicciones no desemboquen para ellos en impases o inhibiciones, hasta la neurosis.

Le doy un ejemplo que yo creo interesará a nuestros amigos investigadores y que dice relación con el conflicto vivido por gente que cambia de clase social y las inhibiciones que esto gatilla. Me refiero a gente que no lograba terminar sus tesis y que, en mi experiencia, era mucho más inteligente que yo, con un manejo de la metodología de la investigación evidente por haber trabajado mucho en terreno, pero que, sin embargo, algo les impedía completar su trabajo. Y me di cuenta que para algunos lo que les inhibía era precisamente convertirse en doctor. Volverse doctores era pasar al campo de los burgueses, de la clase dominante, de aquellos que detentaban el poder.

Si estas personas habían elegido la sociología era justamente porque no querían moverse en ese ámbito, y esa contradicción es la que llamé 'neurosis de tesis'. Generalizando, me di cuenta que también habían otras personas que no se convertían en sociólogos, sino en trabajadores sociales, educadores, profesiones intermediarias entre las clases sociales, todo lo cual estaba en una fuerte contradicción social con el deseo individual de movilidad social, de tener mejores condiciones de vida. Si bien este es un deseo absolutamente legítimo, a estas personas les costaba realizarlo porque el progresivo escalar social, en particular si tenían diplomas, era algo que entraba en un conflicto de lealtad con sus orígenes sociales.

—¿Se puede hablar aquí de un caso para la sociología clínica que usted representa?

—Desde aquí se puede entender la sociología clínica como una mirada sociológica sobre conflictos que no pueden ser simplemente reducidos a un conflicto de psicología o del inconsciente, de lealtad hacia el padre o la madre, de conflicto o rivalidad. Todo eso está ahí, pero al mismo tiempo es insuficiente para comprender el fenómeno a cabalidad porque hay que poder articular la dimensión psíquica con el conflicto propiamente social en términos de clase, invalidación social, dominación, etc. En la misma época, Bourdieu venía de escribir *Los Herederos*<sup>5</sup> y comenzaba a escribir *El sentido práctico*<sup>6</sup> y *La distinción*,<sup>7</sup> es decir,

de restablecer el conflicto en su contexto histórico y social. Para mí se trataba de considerar este contexto sin perder de vista la dimensión más inconsciente del ser humano. A este nudo social-psíquico lo llamé la 'neurosis de clase',<sup>8</sup> que, si bien aludía a una metáfora, con el tiempo se transformó casi en un concepto.

—*La metodología que ha utilizado para capturar estos fenómenos ha sido un verdadero aporte para las ciencias sociales. ¿Podría ahondar más en ella?*

—Yo trabajaba en esa época con dos colegas, Michel Bonetti y Jean Fraisse, con quienes compartíamos la preocupación de cómo abordar metodológicamente estas cuestiones, en particular, cómo articular la historia personal, la historia familiar y la historia social, con miras a poder comprender este tipo de conflictos. Así, creamos un dispositivo metodológico que llamamos en ese entonces 'contradicción existencial - contradicción social'.

Al poco andar nos dimos cuenta que la pertinencia metodológica de lo que hacíamos no tenía tanto que ver con el hecho de entrevistar a la gente que padecía ese tipo de conflicto, sino que consistía en crear un dispositivo que le permitiera a esa gente que se hacía preguntas comprender qué le pasaba, con lo cual el dispositivo se volvió clínico. Así es como nació el grupo de participación y de investigación en el cruce de las dos demandas: por un lado, la participación en donde alguien acude a ese dispositivo porque le ayuda a comprender los problemas que tiene, y por el otro, la investigación que nos permite comprender juntos los mecanismos en juego. La segunda articulación es la denominada 'novela familiar - trayectoria social'. En la mirada de Freud, la novela familiar se refiere a la ilusión de los niños abandonados, sobre todo los adoptados, que les permite inventar una historia sobre sus orígenes. Con el ulterior desarrollo del psicoanálisis, se descubrió que prácticamente todos los niños, en un momento u otro, elaboran una historia sobre sus orígenes.

—*¿Debido a la neurosis de abandono?*

—Debido a la neurosis de abandono, pero también, según Freud, con el fin de corregir y responder a los conflictos de Edipo. Si los padres no son los verdaderos padres sino los adoptivos, no es grave; puede que ellos no estén al nivel de las aspiraciones y expectativas del niño, pero al menos se están ocupando de él, lo que permite redimir el conflicto de Edipo que se produ-



ce entre los dos. Ahora, Freud muestra que, en las ilusiones con respecto a sus orígenes, los niños van a elegir por lo general como protagonistas al 'rey', a la 'princesa', al 'dueño del castillo', etc. Nosotros queríamos saber si las ilusiones de los niños de obreros y campesinos eran las mismas en términos de la novela familiar que construían los hijos de aristócratas, burgueses, patrones y nos dimos cuenta que efectivamente nuestro dispositivo atraía tanto a los hijos de obreros y campesinos como a los de burgueses y aristócratas.

—*Y sin embargo, como usted lo ha expresado, en el psicoanálisis existiría un énfasis unilateral sobre lo psíquico en desmedro de lo social, una crítica que quedaría sintetizada en la frase: «Freud olvidó que Edipo era rey»...*

—Esa frase es de Carl Schorske.<sup>9</sup> Bourdieu publicó en *Actes de la Recherche* un artículo de Carl Schorske, quien investigó sobre la Viena de fin de siglo y acuñó esa frase que luego Bourdieu y yo retomamos. La frase apunta a que los conflictos de Edipo no serían solo aquellos del inconsciente, en términos de deseo sexual, sino que también tendrían una dimensión social. Layo quiere liberarse de Edipo y de la maldición según la cual este no va a tomar solamente su trono sino también a su mujer. De este modo y como complemento a la 'novela familiar' entra a jugar un rol importante la 'trayectoria social', lo que permite resituar la primera en el contexto de la segunda.

De hecho, nos apoyamos mucho en la distinción de Bourdieu entre capital cultural, social, económico, y en la observación de que para que las posiciones en la sociedad sean a la vez posiciones subjetivas y objetivas hay que considerar y articular ambas dimensiones. Muchos psicólogos y psicoanalistas «olvidan que Edipo era rey»: la posición social detrás de la ilusión de rivalidad. Por otro lado, muchos sociólogos olvidan también que los desafíos de la familia en relación a la posición del padre, en términos sociales, no están exentos de conflictos más inconscientes de rivalidad, que atraviesan las familias, las relaciones entre hombre y mujer, las relaciones de dominación. No podemos pasar por alto ninguna de las dos dimensiones.

—*Después del libro Neurosis de Clase, usted se enfoca en el tema del trabajo. ¿Cómo la neurosis de clase le levanta preguntas frente a los trabajadores que ha conocido e investigado y que abor-*

*da ampliamente en sus otros libros?*

—Desde que conocí a Max Pagès, siempre abordé ambas temáticas. Acabo de mencionar algunas de las investigaciones que hicimos en torno a la novela familiar, las trayectorias sociales, las historias de vida, la neurosis de clases y luego —ya le hablaré al respecto— sobre la vergüenza. Pero para responder su pregunta en forma adecuada creo que vale la pena mencionar aquí que antes de ser sociólogo yo había sido educador especializado. En concreto yo era educador de calle, es decir, profesionales que no trabajan en una institución o para una institución, sino que simplemente buscan ser aceptados por grupos de jóvenes con el fin de evitar que caigan en la delincuencia, la toxicomanía o la locura. Es una manera de hacer trabajo social que no parte de normas institucionales y de las demandas de la sociedad de adaptación hacia estos jóvenes, sino que parte de los jóvenes mismos y la situación en la que se encuentran. En fin, se intenta acompañarlos y ayudarlos a aceptar el mundo tal como es, cosa que no se pongan en riesgo o se autodestruyan.

*—¿Qué es lo que descubrió de los encuentros con estos jóvenes?*

—Yo estaba impresionado porque ellos repetían una y otra vez «es vergonzoso, es vergonzoso, es vergonzoso»; siempre salía la cuestión de la vergüenza, la estigmatización, la invalidación. Al poco andar me di cuenta que existía una terrible contradicción en el modo de analizar socialmente a estas personas: la sociedad trata a esos jóvenes de ‘inadaptados’ porque son violentos o tienen un determinado tipo de comportamiento, pero olvida que este comportamiento está perfectamente adaptado a sus condiciones concretas de existencia.

Cuando se vive en la pobreza, en poblaciones, favelas o en la calle, hay que aprender a luchar; cuando no se tiene dinero, hay que aprender a vivir sin él. ¿Cómo se hace? Se desarrolla un *habitus*, maneras de ser y de actuar para desenvolverse dentro de sus formas concretas de existencia, las que luego son estigmatizadas por la sociedad. Esto pone a estos jóvenes en una tremenda contradicción. Fue precisamente el entender la contradicción social en la que esta gente estaba sumida y sus efectos psicológicos (que, por lo tanto, no había que interrogar solamente el comportamiento de la gente, sino también las normas de poder y de dominación existentes) lo que me llevó a hacerme sociólogo. En esa época Bourdieu no había elaborado aún el con-

cepto de 'violencia simbólica'.<sup>10</sup>

—¿Se podría decir que el enfoque de sociología clínica desarrollado por usted surge de esta experiencia de calle con estos jóvenes?

—Sin duda este trabajo en terreno fue una de las inspiraciones; pero, al mismo tiempo, resulta que yo había estudiado derecho y hecho un doctorado en Ciencias de la Organización en la Universidad de Dauphine. Tenía así una doble posición: en paralelo a mi trabajo con los jóvenes, trabajaba con estudiantes de la *École Polytechnique*, es decir, con la elite de la administración francesa, para traducir el conjunto de las acciones y/o políticas públicas en indicadores numéricos y financieros. Mis tareas aquí consistían en comparar el costo que representaba un niño o joven en peligro o encerrado en prisión o en un hospital psiquiátrico con los costos de prevención especializada en relación a otras formas de acción pública. Así, por un lado, manejaba números y una metodología objetivante, positivista-funcionalista; y por el otro, tenía mi experiencia de terreno. En el día estaba en la administración francesa y por la noche estaba con los jóvenes y parecía que habláramos de la misma cosa, pero evidentemente estaba frente a dos universos sociales totalmente diferentes. Un universo pretendía ocuparse del otro mientras que el otro le era completamente indiferente. Yo me vuelvo sociólogo justamente para comprender las contradicciones con las que me topé en ese momento.

—Y fue en esa época que usted junto a Max Pagès realiza una investigación sobre el poder de una multinacional, IBM, que dará origen a un libro.

—Fue una de las primeras investigaciones importantes sobre el tema del poder en las organizaciones y en las empresas, que dio origen al libro *La influencia de la organización*<sup>11</sup> que aún se reedita porque sin dudas fuimos de los primeros investigadores en identificar los nuevos modelos de gestión que iban a sustituir al taylorismo, al tipo de administración típica del capitalismo industrial. Como ve, efectivamente yo me movía entre dos universos un poco separados. Estaba por un lado la influencia de la organización, la administración y la gestión sobre la sociedad; por otro lado, la clínica, las historias personales y familiares.

—Escuchándolo, parecen haber ecos no solamente de Bour-

*dieu sino también de Foucault y sus análisis del poder. ¿Podría hablarnos más de estas influencias?*

—Foucault, Bourdieu, Castel,<sup>12</sup> Castoriadis. Hacia los años setenta estos autores y las problemáticas por ellos tratadas están en plena expansión. Foucault publica en 1975 *Vigilar y Castigar*, luego en 1979 Bourdieu *La Distinción*. A diferencia del destino violento que se vivió en Chile durante esos años, en Francia tuvimos la suerte de poder desarrollar una actitud crítica y creativa con miras a la transformación de la sociedad y la vida sin ser truncados por una opresión radical. No tuvimos represión militar o policial, como tampoco política, ideológica o epistemológica porque estábamos en un contexto diferente. Y si bien en esos años conocí la violencia política-ideológica de parte de grupos marxistas, maoístas, leninistas, trotskistas que reprimían a aquellos que no se plegaban a su línea, tuve la suerte de conocer a Max Pagès, el pluralismo causal, la multireferencialidad, a Edgar Morin<sup>13</sup> con su noción de complejidad, entre otras cosas. Es decir, existía en Francia, a pesar de todo, la libertad de pensamiento que permitía como investigador elegir un campo o disciplina preestablecida sin estar obligado a volverse bourdieusiano, lacaniano, marxista o freudiano.

Para mí era totalmente anticientífico que alguien me dijera «yo soy lacaniano» o «bourdieusiano». En mi opinión eso no es un investigador: o se trata de un esnobismo o de una postura eclesiástica, o sea, creyente. Para mí, la ciencia y la investigación se oponen a la creencia y a la fe. Si realmente queremos interrogar los fenómenos sociales y los comportamientos individuales, no hay que creer en una teoría, sino que comprobar si esa teoría enseña cosas o no. Tampoco hay que cerrarse ante esas teorías y/o escuelas. De hecho, hacíamos circular las teorías y yo siempre me mantuve en diálogo con el psicoanálisis, con el marxismo, con Foucault, con Bourdieu, con Robert Castel, con Max Pagès.

—*¿Cómo fue su acercamiento a Bourdieu?*

—Tuve la suerte de conocerlo. No lo pude tener en mi jurado de tesis sobre la neurosis de clase, aunque me hubiera encantado por dos razones. La primera es porque creo que él padecía una neurosis de clase, algo que luego me lo confirmó. Y la segunda, es que él aún no había escrito *La Miseria del Mundo*.<sup>14</sup> A este respecto, le pregunté por qué él parecía en un comienzo haber invalidado todo tipo de investigación cualitativa, por ejem-

plo, entrevistas semidirigidas o no dirigidas, las que precisamente intentan acercarse a lo que la gente vive. Su respuesta fue algo así como «sí, efectivamente me demoré en entender que la sociología se construye desde lo existencial y lo personal; y no captar esto constituye una de las razones principales que explica la incapacidad de un gran número de sociólogos de comprender el sufrimiento social». Solo cuando escribe *La Miseria del Mundo* vemos que Bourdieu se aproxima a la dimensión existencial por medio de registros y pequeñas novelas sociológicas que son extractos de vida de actores sociales.

—¿Podríamos decir que *La Lucha de Posiciones*<sup>15</sup> es una obra sobre el sufrimiento social?

—Junto a psicoanalistas, sociólogos y psicólogos, hice una investigación sobre la pobreza muy importante con el fin de mostrar los lazos que existen entre, por un lado, las cuestiones de pobreza, exclusión e invalidación ligadas al mercado del trabajo y de la vivienda en el contexto de la emergencia de la ideología de la «realización de sí mismo», de la gestión y de la excelencia (que hace que los que no tienen éxito sean *losers*) y, por el otro lado, la cuestión de la vergüenza, la interiorización de una imagen negativa de sí mismo que destruye desde el interior toda posibilidad de acceder a estudios, al poder, al dinero, a todo eso que Castel llama el ‘soporte social’: el apoyo necesario para existir como individuo en sociedad.<sup>16</sup> Entonces sí, *La Lucha de Posiciones* es un trabajo sobre el sufrimiento social.

—En esta obra usted mantiene que los individuos de nuestra época, para tener una existencia social, estarían remitidos a sí mismos y ya no a una clase social. La lucha por posiciones ya no es lucha de clases...

—Ahí muestro la transformación del sistema económico que ha hecho que hoy no hablemos más de desigualdad social puesto que la «lucha de posiciones» (*lutte des places*) ha sustituido a la lucha de clases (*lutte des classes*).<sup>17</sup> La idea de la lucha de clases como el motor de la historia capaz de invertir el orden social es una idea en la que mucha gente necesitó creer en un momento dado para mantener la esperanza; pero la experiencia y la historia demostraron que aquella lucha no desembocaba en una transformación deseable de la sociedad. Me refiero en especial a aquellos segmentos de la población que durante el capitalismo in-

dustrial se identificaban con la clase obrera, proletaria y el rol del partido comunista o de izquierda, afirmando que era la solidaridad y la acción colectiva lo que iba a permitirles a esta gente cambiar su suerte en la sociedad. Sin embargo, luego de entrevistar a aquellos que antes podían adherir a aquel discurso, me di cuenta que construían otro tipo de representación: ya no estaban interesados en cambiar el orden existente, sino más bien en cambiar su propia posición dentro de ese orden —eso es individualismo—. Cada individuo construye su posición en la sociedad.

En paralelo a esto, pudimos constatar transformaciones importantes en el trabajo. Vimos cómo nuevas formas de administración y gestión favorecían este individualismo: la competitividad individual, el avance según el mérito, la administración según objetivos. De hecho, llegamos a la conclusión que el problema del desempleo no era un problema ligado a la incompetencia o a la formación de las personas, sino que era creado estructuralmente por el sistema como un desajuste entre el número de personas activas en edad de ocupar empleos y el número de empleados que la economía produce. Y en vez de que el miedo de los trabajadores a ser excluidos del mercado de trabajo se traduzca en una crítica al sistema, ocurre más bien un proceso de interiorización que decanta en una imagen negativa de sí mismos, como si el desempleado fuera el responsable del desempleo. Por esto es que soy cada vez más sociólogo: hay que tener primero una explicación sociológica antes de hacer psicología, de lo contrario caemos en el riesgo de volver psicológico un problema social cuando afirmamos, por ejemplo, que el desempleado es el problema y no el desempleo.

*—Chile es probablemente uno de los casos más paradigmáticos de esta ‘sociedad de la gestión’ como consecuencia del Estado y sociedad neoliberales implantados luego del golpe de 1973. Citamos muchas veces la frase de Gómez Leyton de que en Chile vivimos en una sociedad neoliberal avanzada.<sup>18</sup> Entre otras cosas, tenemos una Ley de Trabajo sin muchos límites ni resguardos, bajo la cual se permite que personas trabajen 46 horas por semana o incluso más.*

—Lo que usted describe lo conocí en las multinacionales donde no había límites laborales. Detrás de este fenómeno subyace un nuevo modelo que nació en mi opinión en las multinaciona-

les anglosajonas. En particular, la ITT (International Telephone & Telegraph) fue la empresa norteamericana acusada de haber estado implicada en el golpe de Estado de 1973 aquí en Chile. La implicación norteamericana con participación de grandes empresas en la doctrina del shock que Milton Friedman y Pinochet aplicaron a la economía chilena se sostenía en el argumento que esta estaba enferma debido a una excesiva regulación e intervención del Estado, y que solo reformas y políticas neoliberales podían remediar la situación.

Junto a Friedman, fueron también influyentes las ideas de Gary Becker,<sup>19</sup> por ejemplo, su teoría del capital humano: la idea que el individuo debe desarrollar sus potencialidades para poder realizar su ‘sueño americano’, el que ahora se pensaba aplicar también en Chile. Lo que se exportó fue la idea del *self-made man*, la que apunta a que entre menos normas, reglamentos y asistencias existan, más se incentiva a que individuos con mérito puedan realizarse. Como el mercado implica pocas reglas — así prosigue el argumento— las empresas competirán por ofrecer excelencia, en donde solo el mejor gana.

—¿Cuán temprano usted como investigador se dio cuenta de los costos humanos y sociales de este sistema basado en el mercado y la lógica de la gestión?

—Nosotros nos dimos cuenta de esto muy rápidamente mientras estudiábamos las nuevas formas de gestión en las multinacionales. Luego de haber escrito *La Influencia de la Organización*, donde analizábamos el caso de IBM, nos propusimos ver el mismo fenómeno afuera. En aquella época, dos consultores de McKinsey habían escrito un libro que se llamaba *En busca de la excelencia*<sup>20</sup> y, ya que yo estaba bien consciente que esta excelencia tenía un costo, propuse en un programa de investigación denominado ‘trabajo y salud mental’ hacer una indagación sobre el costo de la excelencia que nos permitió comprobar que efectivamente la excelencia producía estrés, *burnout* y depresiones bastante graves. En mi libro *El Coste de la Excelencia*<sup>21</sup> describo, por ejemplo, un suicidio en el estacionamiento de la firma IBM, donde un hombre se expresaba más menos en los siguientes términos: «Ustedes ponen demasiada presión y de hecho me suicido por su forma de poder; ustedes son inconscientes de lo que están produciendo». Esta violencia no era la violencia militar o policial sino una violencia inocente, suave, psíquica. Nuestra hi-

pótesis, por ende, sostenía que estas nuevas formas de gestión no funcionaban con imposiciones, con represión, mandos, órdenes, al modo taylorista, el cual era jerárquico, piramidal y disciplinar. En este contexto fue que conocí a Foucault quien había analizado de manera formidable en *Vigilar y Castigar* el poder disciplinar que encontramos en el taylorismo y que Charles Chaplin lleva de manera magistral al cine con su película *Tiempos Modernos*. En nuestras indagaciones notábamos, además, cómo el poder se desplaza: ya no se trataba más —como en el análisis de Foucault— de volver útiles, dóciles y productivos a los cuerpos, sino que de hacer a la psiquis útil, dócil y productiva.

—¿Por qué estas nuevas formas se difundieron en Francia y qué consecuencias económicas y políticas tuvieron?

—Se difundieron porque estas formas de poder y de funcionamiento administrativo propusieron la cultura de los grandes resultados, es decir, la ‘gran excelencia’ de Peters y Waterman. Y a medida que pasó el tiempo los consultores de empresas siguieron vendiendo este modelo. Sin embargo, algunos años después uno de sus autores dijo «esperen, hay un problema», y escribe un libro sobre el caos de la gestión.<sup>22</sup> Allí reconoce que hay un serio problema, a saber, que de las 64 empresas multinacionales con los mejores resultados del mundo y que ellos habían analizado para construir su modelo de gestión y excelencia, solo siete años después más de la mitad de estas empresas estaban en quiebra, compradas por la competencia o simplemente habían desaparecido. Frente a esto Peters propone: «¡Vuélvanse fanáticos del fracaso!». O sea, la paradoja de la excelencia. «Vuélvanse fanáticos del fracaso porque —así continúa— si ustedes fracasan seis meses antes que sus competidores, lograrán la próxima vez encontrar los medios para tener éxito seis meses antes que ellos».

El autor de este segundo libro describe pues el mundo caótico en el que nos encontramos, en permanente crisis. Y vemos de hecho cómo las crisis económicas y financieras de nuestro sistema capitalista generan un desempleo estructural que pone a la política en crisis —en una situación paradójica—. Me explico: decimos que para poder resolver el problema del desempleo hay que lograr un crecimiento más elevado, luego que para tener un crecimiento más elevado hay que tener una economía más competitiva, y finalmente que para tener una economía más compe-



titiva hay que instalar esta nueva cultura de los grandes resultados. Trabajar más para tener más. La cultura de la gestión y sus herramientas concomitantes —la producción ajustada, la gestión por objetivos, el avance según los méritos— se presentan así como medios justificados para resolver el problema de la crisis, la que es producida por estas mismas herramientas. He aquí la paradoja.

—*Y como usted afirma, luego todos estos problemas sistémicos o sociales son interiorizados por las personas...*

—Precisamente. La gestión desplaza el conflicto social al nivel individual; se redirige la atención desde el nivel de los mecanismos organizacionales y económicos hacia el nivel de los mecanismos psíquicos e intra-psíquicos. En *La Influencia de la Organización* mostrábamos cómo los trabajadores ya en ese momento interiorizaban la contradicción capital-trabajo, con lo cual dicha contradicción no se traducía más en una lucha de clases entre aquellos que representan el interés del capital y los que representan los intereses del trabajo.

La gente ahora vive estos clavajes como algo interior. Por un lado, las personas se identifican y adaptan a las exigencias de la organización y a la cultura de los grandes resultados: «tengo que formarme, tengo que ser flexible, adaptarme, ser móvil, tengo que trabajar más para tener éxito; si soy excelente, efectivamente voy a ser reconocido»; pero, por otra parte, estas mismas personas piensan y manifiestan que no tiene sentido ‘perderse la vida’ para ‘ganarse la vida’; que no vale la pena trabajar veinticuatro horas al día o seguir esa exigencia de siempre hacer más; o esa lamentable paradoja contemporánea en donde el supuesto ahorro de tiempo usando la Internet termina haciendo perder más tiempo aun a los navegadores de la red.

Las personas viven estas contradicciones y no encuentran una salida. Se ven obligadas a adaptarse a la sociedad para tener un trabajo, una vivienda, criar una familia y en general realizar sus deseos, a pesar de darse cuenta que hay algo de destructivo en este pacto y se resisten. Lo vemos bien en los jóvenes: «yo no quiero quebrarme la espalda como mis padres; voy a dedicarme al arte, al deporte, a la aventura; voy a dar la vuelta al mundo, voy a intentar buscar alternativas». Pero en este mundo globalizado no hay, en verdad, otro lugar o sistema que el existente, lo que nos obliga a adaptarnos y al mismo tiempo a resistir.

—*A pesar de estas tendencias globales, seguramente existe una gran diferencia entre la situación en Francia y lo que pasa en Chile.*

—Yo escribí un capítulo de *La Lucha de Posiciones* sobre el ‘manager’ y el RMI (Revenu minimum d’insertion). Gracias al RMI, los individuos en Francia aún tienen la suerte de tener un salario mínimo de inserción, mientras que en Chile ni siquiera es el caso. Como si el único camino posible de la vida fuera estar inserto en la cultura de la excelencia con el costo que representa o, en su defecto, vivir en la exclusión de no poder ocupar un lugar en la sociedad. Patricia Guerrero ha analizado en forma magnífica las consecuencias del sistema educativo en Chile, en donde la única alternativa del docente es entrar en la excelencia: «Tengo que sumar puntos, alinearme a los indicadores y a los criterios que miden esta excelencia, pero al mismo tiempo se me mata porque no es esto lo que va a estimular mi aspiración como profesor». Ser profesor no significa adaptar a los estudiantes a las exigencias del mercado del trabajo, sino que transmitir y producir conocimiento para hacer de estos niños y jóvenes, hombres y mujeres que tengan el placer de vivir y que sean ciudadanos comprometidos con la vida social. El docente seguramente capta la incompatibilidad entre estos dos tipos de metas.

—*¿Se podría hablar de una tensión permanente que la gente solo entiende a medias y que se ha interiorizado tanto que ya se aferra desde el interior?*

—Sin duda. Es un conflicto interiorizado que pone a la gente en grandes dificultades, en un estado de violencia paradójica. El origen de esta tensión en el trabajo es una ideología que pone al conjunto de individuos —trabajadores y empresarios— al servicio de los objetivos del neoliberalismo, es decir, del capital financiero. Los anglosajones llaman a esto *shareholder value*, el valor de los accionistas.<sup>23</sup>

El valor intrínseco del trabajo, esa aspiración que los profesionales aún retienen de querer ser un buen médico o profesor, un buen policía o juez, es decir, aquello que genera los valores profesionales está siendo totalmente destruido por esta ideología de la gestión de los resultados y de la excelencia. Estas herramientas de evaluación reducen el amor por la profesión a indicadores cuantitativos como el número de artículos que un académico escribió clasificados de tal o cual manera; y hay que interiorizar esta lógica de la evaluación si se quiere ser reconoci-

do como un buen investigador, aunque esta persona sepa que esto le hace mal. ¡Las tensiones internas que yo vivo cuando me demandan dos cosas que son absolutamente necesarias y totalmente incompatibles! Esta es la paradoja. Entonces la pregunta hoy en día es: ¿cómo podemos, primero, no volvernos locos? — Por de pronto, tomando psicotrópicos, antidepresivos y acudir a la psicoterapia porque lo necesito.

—*La violencia sutil de la que usted hablaba...*

—El origen de esta violencia y tensión que vive la gente es una violencia interna, no una violencia represiva, porque viene de esas prácticas y herramientas de gestión de las que hemos estado hablando, del desarrollo del capital financiero y su concomitante nueva forma de administración. A ustedes en Chile todo esto les llegó mediante una dictadura. A nosotros nos llegó de una forma totalmente *soft*, invisible, clandestina. Hasta las organizaciones sindicales y partidos de izquierda interiorizaron la necesidad de tener resultados para resolver los problemas sociales. No lo vivimos como una violencia política. Gente auténticamente de izquierda que querían defender el trabajo y a los trabajadores afirmaron que era necesario institucionalizar el avance y la ascensión laboral a partir de la gestión en base a objetivos y méritos —porque era lo justo—.

—*¿Cuáles su diagnóstico de la situación en Europa en general?*

—Francia es sin duda uno de los países que más se resiste a esta mentalidad meritocrática que es muy protestante y proveniente del norte de Europa. Los que más se resisten son en general los italianos, los griegos, los españoles, los del sur de Francia que prefieren el anís y la petanca.<sup>24</sup> Ulrich Beck,<sup>25</sup> quien acaba de morir, escribió un artículo increíble en francés sobre el tema en donde se pregunta: «¿Por qué los europeos del norte imponen un modelo a los europeos del sur mientras que luego se pagan todos vacaciones en el sur de Francia y en la costa mediterránea?»; y especula además que si los nazis hubieran aprendido a jugar a la petanca y a tomar anís no habrían sido nazis, lo mismo que si Angela Merkel hubiera aprendido a jugar a la petanca y a tomar anís no estaría imponiendo a los griegos su modelo.

En Grecia, España, Italia y Francia cuando vemos partidos de izquierda que son elegidos diciendo «nosotros vamos a luchar contra eso» constatamos luego que una vez elegidos no

pueden hacer nada al respecto. No quiero excusarlos, pero lo cierto es que están en una contradicción tal, que si no elaboran un discurso contestatario, no son elegidos, pero una vez que son elegidos se evidencian las fuertes tensiones y determinaciones económico-financieras y políticas que dominan Europa.

—*Ante estas tensiones internas que viven los trabajadores y la creciente fragmentación e individuación en el trabajo, ¿no habría en su opinión que retomar una dimensión más colectiva del trabajo humano?*

—Una de las quejas y razones principales detrás de los riesgos psicosociales del sufrimiento en el trabajo y del por qué la gente se enferma es efectivamente la separación de lo colectivo. Antes, cuando los trabajadores estaban confrontados a contradicciones o problemas, se conversaba entre colegas; estaba la máquina de café, los sindicatos, había espacios donde podían darse cuenta que si ellos no andaban bien era por culpa del sistema y no de ellos mismos.

Hoy en día, el individualismo en el campo del trabajo, esa competencia permanente con los otros y la interiorización de la idea que si yo no demuestro resultados solo me puedo culpar a mí mismo, llevan a que cuando no estamos bien no se nos ocurre recurrir a los otros. Esta situación se ve reforzada por un fenómeno que estudiamos en las multinacionales y es que cuando alguien no se siente bien en el trabajo la persona es puesta en cuarentena para evitar que su angustia se pueda contagiar al resto.

—*¿Vislumbra usted una salida frente a los problemas que crea este sistema?*

—Mi sentimiento hoy en día es que la única manera de salir de un sistema paradójico como el descrito es lo que los psicólogos llaman la metacomunicación, comunicar en el sistema. Si las organizaciones sindicales quieren volver a tener credibilidad, si los colectivos de trabajo quieren reconstituir la solidaridad perdida, deben desarrollar primero un análisis colectivo con el fin de comprender las paradojas en las cuales están inmersos. Y para hacer ese trabajo de desinteriorización hay que caminar en el sentido inverso: poder exteriorizar, hablar con los otros y analizar con los otros.

Una de mis más grandes alegrías como sociólogo y escritor

fue cuando recibí un correo electrónico de una mujer que había leído *La Sociedad Enferma de Gestión*<sup>26</sup> y en donde me contaba su historia, en la que ilustra todas estas hipótesis que acabamos de conversar. En lo esencial me decía: «Me alegro mucho porque leyendo su libro me doy cuenta que no está todo en mi cabeza». Cuando nos damos cuenta de que no todo está en nuestras cabezas desarrollamos capacidades para empezar a comprender por qué nos encontramos en una situación paradójica. Pero las cosas no cambiarán por sí solas.

Hay que desarrollar capacidades colectivas y los investigadores de las ciencias sociales tienen, en mi opinión, una gran responsabilidad en todo esto. Son los científicos sociales los que pueden y deben entregar herramientas a los trabajadores y actores sociales en general para comprender mejor la situación que viven y el sin sentido de las contradicciones en las que están metidos. *La falta* de sentido se produce precisamente porque no lograron *darle* sentido a lo que viven. Yo trabajo cada vez más con las organizaciones sindicales para ayudar a determinar qué sistema de formación y capacitación se debería instalar para los militantes sindicales. Los militantes sindicales están incluso en una peor situación que los trabajadores normales, pues no solamente viven las dificultades de los otros trabajadores, sino que además se dan cuenta que, a pesar de tener la responsabilidad especial de proteger a los trabajadores y defender sus intereses, a fin de cuentas, no lo logran.

—*Con lo cual se reafirma la importancia del colectivo...*

—Exactamente. Para recrear colectivos, hay que crear sentido común y un estar-juntos, es decir, desarrollar espacios de reflexividad deliberativa, en el sentido de Habermas, ya que partimos hablando de la Escuela de Frankfurt; lugares donde podamos pensar colectivamente para luego poder actuar colectivamente. Pero he aquí la paradoja del mundo que vivimos: la ideología de la gestión plantea que necesitamos acciones, no palabras; la ciencia de la gestión se presenta como una ciencia de la acción, sin reflexión. Actuamos sin pensar para luchar contra la angustia que este mundo produce precisamente porque no lo pensamos más. Ningún dirigente piensa porque vive en la urgencia y no tiene el tiempo necesario. Somos nosotros, los investigadores en ciencias sociales, quienes debemos entregar las herramientas teóricas y metodológicas para aportar

con respuestas y ayudar a producir pensamiento colectivo que permita una acción colectiva. El problema de sindicatos y políticos hoy en día es que no tienen teoría substancial y consistente que les permita comprender el mundo y actuar en él.

—¿En su opinión, qué estaría impidiendo un impacto más efectivo de los científicos sociales en el mundo real?

—Pocos investigadores del trabajo se desempeñan en lugares críticos del mercado económico, en la bolsa, por ejemplo, porque tienen miedo del lenguaje de la gestión y de las finanzas. Se dirigen más hacia el trabajo obrero, que está desapareciendo, que hacia aquellos lugares en donde el trabajo se crea. Pero, por sobre todo, si se quiere inducir cambios reales hay que tomar en serio lo que hemos ya compartido: la producción de una sociedad paradójica. Hay que poner en relación el nivel económico, macroeconómico, el nivel político y sociológico, la realidad de las organizaciones, del trabajo, y por supuesto el nivel psicológico de lo vivido, la interiorización de esta conflictividad de lo social a nivel psicológico de cada individuo.

Para despsicologizar las respuestas de esta conflictividad es necesario, por ejemplo, que los sociólogos dejen de ser puramente sociólogos y los psicólogos y psicoanalistas dejen de ser puramente psicoanalistas y psicólogos. Es necesario que también tengan menos miedo al lenguaje de la gestión, ya que, si la ideología de la gestión ganó, es porque —a excepción del trabajo de deconstrucción de esta ideología realizado por Luc Boltanski y Ève Chiapello<sup>27</sup> y el que yo hice junto a Nicole Aubert en *El Coste de la Excelencia y La Sociedad Enferma de Gestión*— somos muy pocos sociólogos que trabajamos estos temas. Entonces hay que hacer una revolución para desbordar las separaciones disciplinares y entrar en lo que Edgar Morin propone como proyecto científico: la complejidad.

No hay que decidir cuáles teorías usar para un objeto de investigación en función de teorías o disciplinas de referencia. Es necesario invertir las cosas: para cada objeto yo necesito teorías que iluminen la dimensión psicológica, la dimensión social, la dimensión económica y la manera en que se articulan unas con otras. De hecho, la sociología clínica no es una sociología: es un intento por crear una problematización múltiple pidiendo prestado teorías que vienen de campos disciplinarios diferentes. Frente a la complejidad del mundo es necesario salir a ver lo que

las otras disciplinas aportan a los objetos sobre los cuales trabajamos. Es una exigencia epistemológica que es compartida por todos los buenos investigadores del mundo entero, sean chinos, chilenos o franceses.

1. Nacido en 1926, Pagès es psicoterapeuta e investigador de las ciencias humanas.

2. 1913-1978, intelectual francés cuyo trabajo combinó la crítica literaria, la sociología y la filosofía.

3. 1901-1990, escritor surrealista y etnógrafo.

4. 1897-1962, escritor y antropólogo francés.

5. P. Bourdieu y J.-C. Passeron, *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003. Publicado en francés originalmente en 1964.

6. P. Bourdieu, *El sentido práctico*, Ciudad de México / Buenos Aires: Siglo XXI, 2007. Originalmente publicado en 1980.

7. P. Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus, 2012. Originalmente publicado en 1979.

8. V. de Gaulejac, *Neurosis de clase. Trayectoria social y conflictos de identidad*, Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2014.

9. 1915-2015, conocido profesionalmente como Charles E. Schorske, fue un historiador cultural estadounidense y profesor emérito de la Universidad de Princeton. Entre otras obras, publicó en 1980 el libro *La Viena de fin de siglo: política y cultura*, Buenos Aires: Ediciones Siglo XXI, 2011.

10. P. Bourdieu y J.-C. Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona: Laia, 1979. **Cf. libro I.**

11. M. Pagès, M. Bonetti, V. de Gaulejac y D. Descendre, *L'emprise de l'organisation*, París: Desclée de Brouwer, 2009. Se puede traducir como 'La influencia de la organización', libro publicado en francés en 1979 y aún no traducido al español.

12. Se refiere a Robert Castel, 1933-2013, sociólogo francés e investigador en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales.

13. Nacido en 1921, filósofo y sociólogo francés.

14. P. Bourdieu et al., *La miseria del mundo*, Madrid: Akal, 1999. Obra publicada en francés en 1993.

15. V. de Gaulejac, *La lutte des places. Insertion et désinsertion*, París: Desclée de Brouwer, 1994.

16. En la obra de Robert Castel se encuentra la convicción de que para existir positivamente el individuo necesita lo que él llamó 'soporte social', es decir, un conjunto de recursos, derechos y protecciones, para lo cual el Estado social es la pieza clave. Cf. *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo*, Buenos Aires: Homo Sapiens, 2003.

17. De Gaulejac juega con las palabras francesas *classe* y *place* para contrastar clase social y posición socioeconómica.

18. J.C. Gómez Leyton, «Chile: 1990-2007. Una sociedad neoliberal avanzada», *Revista de sociología* (FACSO), 21 (2007), pp. 53-78.

19. 1930-2014. Profesor de economía y sociología en la Universidad de Chicago y en la Booth School of Business.

20. *In Search of Excellence* fue escrito por Tom Peters y Robert H. Waterman, Jr. y publicado en 1982. Este libro, que explora el arte y la ciencia del *management* (gestión) puesto en práctica por varias empresas, se transformó en un *best seller* internacional.

21. V. de Gaulejac. *El coste de la excelencia. ¿Del caos a la lógica o de la lógica al caos?*, Barcelona: Paidós, 1993.

22. En inglés *Thriving on Chaos*, por Tom Peters, publicado en 1987.

23. *Shareholder value* es un término económico y de negocios que se popularizó durante los años ochenta de la mano del antiguo director general de la compañía General Electric, Jack Welch, y que establece que el criterio último del éxito de una empresa es la capacidad de esta de maximizar la riqueza de sus accionistas.

24. La petanca es un deporte que en su forma actual surgió hacia principios del siglo XX en el sur de Francia, aunque los antiguos romanos ya jugaban una versión primitiva del mismo con bolas de piedra.

25. 1944-2015, sociólogo alemán. Sobre esta temática consultar: U. Beck, *Una Europa alemana*, Buenos Aires: Paidós, 2012.

26. V. de Gaulejac, *La société malade de la gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*, París: Seuil, 2005.

27. *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal, 2002.



## SOBRE LOS AUTORES

### Compiladores

MAURO BASAURE estudió sociología en la Universidad de Chile y realizó luego estudios de filosofía, primero un magíster en la misma universidad y luego una investigación doctoral en la Universidad Johann Wolfgang Goethe, Frankfurt (Alemania), bajo la dirección de Axel Honneth. Ha sido investigador asociado del Institut für Sozialforschung de Frankfurt y de la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) de París, donde trabajó estrechamente con Luc Boltanski. Se encuentra finalizando una investigación FONDECYT Regular «*Formas y disputas de la memoria. Un análisis sociológico sobre la controversia en torno al Museo de la Memoria y los Derechos Humanos*» (1140344). Es director del Doctorado en Teoría Crítica y Sociedad Actual (TECSA) de la Universidad Andrés Bello e investigador asociado de la línea Conflicto Político y Social y Coordinador de la Agenda Teórica en el Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES). En 2017 fue Fellow en la Universidad de Humboldt, Berlín, bajo la dirección del Profesor Hans Joas.

DARÍO MONTERO estudió sociología y filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile para luego radicarse en Alemania donde realizó primero un magíster en políticas públicas en la Universidad de Erfurt y después un doctorado en sociología en la Universidad Friedrich Schiller de Jena bajo la guía del sociólogo Hartmut Rosa y el filósofo Charles Taylor. Actualmente es profesor asistente del Departamento de Sociología de la Universidad de Chile. Ha desplegado además una actividad docente en las universidades Alberto Hurtado, Andrés Bello y Diego Portales, tanto a nivel de pregrado como de magíster. Durante los años 2011-2012 dictó también cursos en el Instituto de Sociología de la Universidad de Jena, en Alemania. Desde 2014 es investigador asistente y editor de la Agenda Teórica del COES - Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social. Sus escritos abarcan una serie de disciplinas y pro-

blemas desde la sociología y la filosofía política hasta la epistemología de las ciencias sociales y han sido publicados en revistas académicas y medios especializados en Europa, Estados Unidos y Chile.

## Entrevistados

WILL DAVIES es profesor de Economía Política en el Departamento de Ciencias Políticas de Goldsmiths, de la Universidad de Londres (Reino Unido), donde también codirige el Centro de Investigación de Economía Política. Sus intereses de investigación se dirigen al estudio del neoliberalismo, la historia de la economía y la sociología económica. Su obra explora la forma en que la economía influencia nuestra comprensión de la política, la sociedad y a nosotros mismos. Uno de los libros recientes, *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty and the Logic of Competition* (2014), analiza el empeño que ponen los expertos en economía e innovación para configurar la sociedad en términos de competencia. Otra publicación reciente importante se titula *The Happiness Industry: How the government & big business sold us wellbeing* (2015).

VINCENT DE GAULEJAC es un sociólogo francés. Fue profesor de Sociología de la Universidad París Diderot y director del Laboratoire de changement social (1990-2013). Desde 2014 es profesor emérito. De Gaulejac es un representante de la sociología clínica, un enfoque que intenta articular las dimensiones sociales y psíquicas, focalizándose en la singularidad de cada experiencia individual. Entre sus libros cabe destacar *La Névrose de classe. Trajectoire sociale et conflits d'identité* (1987), *La Lutte des places. Insertion et Désinsertion* (1994), *La Société malade de la gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social* (2005) y recientemente *Le Capitalisme paradoxant. Un système qui rend fou* (con Fabienne Hanique, 2015).

DANIEL GAXIE es un politólogo francés. Después de ser profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Picardía, entró en 1989 en la Universidad de París, en el departamento de ciencias políticas. Es conocido por obras de referencia en la sociología política y de la votación, como *La democracia representativa* (2004) o *Le cens caché* (1978), introduciendo ideas como la de la «autoexclusión» de inexpertos políticos, relacionado con el nivel educacional, y su concepto de «censo oculto». Indagó una variedad de temas a lo largo de su carrera académica, como por ejemplo el activismo o la profesionalización de los políticos. Fue presidente del jurado de la agregación de Ciencia Política en 2008-2009.

AXEL HONNETH es un filósofo social alemán y director del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Goethe en Frankfurt. Ha en-

señado también en la New School of Social Research, la Universidad de Ámsterdam y en la Universidad de Columbia. Considerado como una de las figuras más relevantes de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, es conocido por sus aportes a la teoría del reconocimiento. En castellano se han editado sus libros: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (1997) *¿Redistribución o reconocimiento?* (con Nancy Fraser, 2006), *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (2009) y *El derecho de la libertad* (2014), entre otros.

HANS JOAS es un sociólogo y filósofo social alemán. Es profesor honorario Ernst Troeltsch en la Facultad de Teología de la Universidad de Humboldt de Berlín. Desde el año 2000 es miembro del Committee on Social Thought de la Universidad de Chicago. De 2002 a 2011 fue director del Max-Weber-Kolleg para estudios culturales y sociales de la Universidad de Erfurt, y desde 2011 es Permanent Fellow en el Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS) de la Universidad de Friburgo. De 2006 a 2010 fue vicepresidente de la Asociación Internacional de Sociología. En libros como *Die Entstehung der Werte* (1999), *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie* (1992) o *Krige und Werte* (2000) ha estudiado el pragmatismo norteamericano, el historicismo, la religión, la guerra y la violencia, así como el surgimiento de los valores.

MICHÈLE LAMONT es profesora de sociología y de estudios africanos y afroamericanos, así como profesora Robert I. Goldman de estudios europeos en la Universidad de Harvard. Presidenta de la American Sociological Association en los años 2016-2017, ha recibido el premio Erasmo por su contribución a las ciencias sociales. Como socióloga cultural ha estudiado una gran cantidad de fenómenos y materias como, por ejemplo, las raíces culturales de la desigualdad, racismo y estigma, el conocimiento académico o los métodos cualitativos. Entre sus libros destacan *Money, Morals and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class* (1992) y *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration* (2002).

DIDIER LAPEYRONNIE, sociólogo francés, es uno de los máximos referentes en los estudios de marginalidad urbana en Francia. Desde el año 2007, es profesor en la Universidad París - Sorbonne - París IV, además de ser miembro asociado al Centro de Análisis y de Intervención Sociológicas (CADIS) de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) y miembro del Grupo de Estudio de los Métodos del Análisis Sociológico de la Sorbonne (GEMASS). Sus líneas de trabajo son marginalidad, ciudad, barrios populares (*banlieues*) y migraciones. Entre sus publicaciones destacan *Refaire la cité* (junto a Michel Kokoreff, 2013), *Primitive Rebels in French Suburbs* (2009), *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui* (2008).

PHILIP MIROWSKI tiene la cátedra Carl Koch Chair of Economics and the History and Philosophy of Science y es Fellow del Reilly Center, Universidad de Notre Dame. Es autor de los libros *Machine Dreams* (2002), *The Effortless Economy of Science?* (2004), *More Heat than Light* (1989), *Never Let a Serious Crisis Go to Waste* (2013) y *ScienceMart: privatizing American science* (2011). En sus investigaciones ha trazado la influencia que las ciencias naturales han ejercido sobre la economía neoclásica, así como reflexionado sobre la prevalencia del pensamiento neoliberal contemporáneo. Actualmente se dedica a estudiar la historia y el análisis de la comercialización de la ciencia. Mirowski ha recibido el premio Ludwig Fleck en 2006 y ha sido profesor visitante en las universidades de Yale, Oxford, Nueva York (NYU), Duke, París, Sidney (UTS) y Ámsterdam.

CHANTAL MOUFFE es una politóloga belga y profesora del departamento de ciencias políticas y de relaciones internacionales en la Universidad de Westminster en Londres. Su pensamiento se inscribe en el posestructuralismo o posmarxismo, tal como refleja su libro *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), escrito junto al filósofo Ernesto Laclau. En diversos escritos, como, por ejemplo, en *El retorno de lo político* (1999), *La paradoja democrática* (2003) o *En torno a lo político* (2007), Mouffe defiende la idea de una democracia radical donde el pluralismo y el conflicto agonístico juegan un rol fundamental. Su trabajo ha tenido una considerable influencia sobre movimientos políticos actuales, como es el caso de Podemos en España.

SERGE PAUGAM es un sociólogo francés. Director de investigación en el Centro Nacional para la Investigación Científica y director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París, es autor de numerosas obras en torno al tema de la pobreza y la precariedad que han devenido canónicas en el área. Es conocido por elaborar el concepto de descalificación social, por sus estudios comparativos y tipologías de los lazos sociales. Entre sus obras destacan *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté* (1991), *Les formes élémentaires de la pauvreté* (2005) y *Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales* (2007).

HARTMUT ROSA es un sociólogo y cientista político alemán. Enseña en la Universidad de Jena y es director del Max Weber Kolleg de la Universidad de Erfurt. Desde 2002 es profesor visitante en la New School of Social Research. Sus trabajos abarcan la sociología de la modernidad, la filosofía de las ciencias sociales y el debate comunitarismo-liberalismo, con un interés especial por la obra de Charles Taylor. Se ha hecho conocido principalmente por su teoría de la aceleración social (*Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, 2005) y por su sociología de la vida buena en donde la experiencia de «resonancia» juega un papel fundamental como respuesta al problema de la alie-

nación humana bajo la sociedad moderna (*Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, 2016).

MIKE SAVAGE, sociólogo inglés, se unió al London School of Economics en 2012 y es Martin White Professor del Departamento de Sociología. Fue director del Departamento entre 2013 y 2016 y actualmente codirector del International Inequalities Institute. En el centro de sus trabajos se encuentran la estratificación social y la desigualdad, tanto de clase como de género, vistos desde un punto de vista al mismo tiempo espacial, cultural e histórico. Entre sus libros se cuentan *Urban Sociology, Capitalism and Modernity* (1993), *Identities and Social Change in Britain since 1940: The Politics of Method* (2010) y *Social Class in the 21st Century* (2015). En 2007, Savage fue elegido Fellow de la British Academy, la academia nacional del Reino Unido para las humanidades y las ciencias sociales.

SIDNEY TARROW es profesor emérito de Ciencia Política y Sociología, conocido principalmente por sus estudios sobre movimiento sociales, partidos políticos y otras formas de acción colectiva. Es actualmente Emeritus Maxwell Upson Professor of Government and Sociology en la Universidad de Cornell. También se desempeña como consejero de la Faculty for Israeli-Palestinian Peace - USA, una red de palestinos, israelitas, profesores y estudiantes que trabajan para poner fin a la ocupación israelita sobre territorios palestinos. Entre sus libros destacan *Power in Movement: Collective Action, Social Movements and Politics* (1994), *The Social Movement Society: Contentious Politics for a New Century* (con David Meyer, 1998), *The New Transnational Activism* (2005).

CHARLES TAYLOR, profesor emérito de la Universidad de McGill, es un filósofo canadiense cuya obra, traducida a más de veinte idiomas, ha cubierto un amplio espectro, desde el lenguaje humano hasta la inteligencia artificial, pasando por el multiculturalismo, la moralidad, la democracia, el secularismo, entre otras materias. Entre sus principales obras se destacan *Hegel* (1975), *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (1989), *La ética de la autenticidad* (1991), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (1992) y *La era secular* (2007). Su trabajo le ha valido los más importantes premios como el Kyoto, el Templeton, el John W. Kluge y, recientemente, el Berggruen Prize for Philosophy.

## Entrevistadores

EMMANUELLE BAROZET es socióloga del Institut d'Études Politiques de París, magíster en Historia y Civilización y doctora en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París. Rea-

lizó un posdoctorado en Chile y Bolivia por el Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia. Es profesora asociada del Departamento de Sociología desde el 2006. Fue directora de la Escuela de Posgrado, Facultad de Ciencias Sociales, durante los años 2007-2008. Fue coordinadora del Doctorado en Ciencias Sociales entre los años 2009 y 2013 y lidera el proyecto MECESUP UChile 1108 asociado a este Programa. Es investigadora asociada del COES. Actualmente dirige el proyecto Fondecyt ¿«Malas prácticas» o «aceitar la máquina»? *Las instituciones informales en tiempos de cambios políticos y su impacto en la democracia chilena*. Sus líneas de investigación son estratificación social, clases medias y redes sociales e instituciones informales.

ULF BOHMANN es catedrático en la Technische Universität Chemnitz, Alemania. Tras realizar estudios en ciencia política y sociología en la Universidad de Augsburg, recibió su doctorado el año 2013 en la Universidad Friedrich Schiller de Jena (supervisión: Hartmut Rosa y Martin Saar) con una tesis sobre los enfoques genealógicos de Foucault y Taylor y sus consecuencias para conceptualizar la crítica social y 'lo político'. Su investigación se centra en la teoría política, la filosofía social y la historia de las ideas. Sus últimas publicaciones incluyen «Narrative, History, Critique» en *Dialogue - Canadian Philosophical Review* 56(4) 2017, pp. 717-729 y el número especial «Mapping Charles Taylor», en *Philosophy & Social Criticism* 2018 (el proceso de publicación, editado junto a Gesche Keding y Hartmut Rosa).

LUIS CAMPOS es sociólogo de la Universidad de Chile, con un máster en Ciencias Sociales por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), en París, y doctor en Sociología, también por la EHESS. Investigador del Instituto de la Vivienda de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile. Se interesa por las prácticas a través de las cuales se asigna significado a la ciudad y se produce el territorio, especialmente las literarias y artísticas. Investigador en el Proyecto de Atracción de Capital Humano Avanzado de CONICYT (79112022): «De la vivienda al hábitat residencial desde la perspectiva del habitante».

SOFÍA DONOSO. Investigadora adjunta de la línea Conflicto Político y Social de COES e investigadora de Espacio Público. Socióloga, doctora en Estudios del Desarrollo, Universidad de Oxford. Es coeditora (con Marisa von Bülow) de *Social movements in Chile: Organization, trajectories, and impacts* (de próxima publicación). Ha trabajado para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, el Banco Interamericano de Desarrollo, la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo y el Instituto Nacional de la Juventud. Su investigación se centra en los movimientos sociales, participación ciudadana, democratización, gobernabilidad y relaciones laborales.

PATRICIA GUERRERO es psicóloga y magíster en Psicología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Máster y doctora en Sociología por la Universidad París 7. Profesora asociada del Laboratorio de Cambio Social y Político Universidad París 7. Profesora adjunta de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesora invitada en el Magíster de Psicología Educativa de la Universidad de Chile y Magíster en Intervención Social por la Universidad Católica Silva Henríquez. Socia fundadora de la Red Internacional de Sociología Clínica. Miembro del grupo Tripalio: Salud Mental y Trabajo. Temas de interés: salud mental y clínica del trabajo; salud mental docente; vínculo profesor/a - alumno/a; inclusión, normalidad, diferencia y educación.

ALFREDO JOIGNANT es profesor titular de la Escuela de Ciencia Política, Universidad Diego Portales e investigador principal del COES. Doctor en Ciencia Política, Universidad de París I Panthéon - Sorbonne, Francia. Expresidente de la Asociación Chilena de Ciencia Política (1998-2000). Ha sido profesor visitante en las universidades de París I Panthéon - Sorbonne, París III (Cátedra de Estudios Chilenos Pablo Neruda) y en el Instituto de Estudios Políticos de Grenoble, Francia. Es autor de tres libros: *El gesto y la palabra* (1998); *Los enigmas de la comunidad perdida* (2002); y *Un día distinto. Memorias festivas y batallas conmemorativas en torno al 11 de septiembre en Chile, 1974-2006* (2007).

MARÍA LUISA MÉNDEZ es doctora en Sociología por la Universidad de Manchester, en Reino Unido, magíster en Estudios Culturales y en Antropología y Desarrollo. Entre sus temas de interés están las demandas de autenticidad en procesos de cambio sociocultural y el estudio del capital cultural e identidades territoriales. Sus líneas de investigación actuales persiguen los aspectos subjetivos de la movilidad y estratificación social y la construcción de pertenencia en barrios urbanos. Actualmente es docente y directora de la Escuela de Sociología, así como Investigadora Principal de la línea Geografías del Conflicto del COES. Investigadora principal del proyecto Fondecyt Regular N° 1140136, de 2014 a 2018: «Clase media alta en Chile hoy: sobre las viejas y nuevas barreras, prácticas y costos de la reproducción de la posición de clase».

KIRSTEN SEHNBRUCH es investigadora asociada de la línea Las Dimensiones Socioeconómicas del Conflicto y Directora de Relaciones Internacionales de COES, directora y profesora asociada del Instituto de Políticas Públicas de la Universidad Diego Portales. Doctora en Ciencias Políticas y Sociales y magíster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge, Inglaterra. Además, es profesora asociada visitante de la London School of Economics y autora del libro *The Chilean Labor Market: A Key to Understanding Latin American Labor Markets*. Entre sus temas de investigación, destacan políticas públicas y mercados laborales, políticas de desarrollo en América Latina.

RACHEL THÉODORE es cientista político de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París, y doctorando en Ciencias Sociales en cotutela entre dicha escuela en Francia, bajo la guía de Gilles Bataillon, y la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, bajo la supervisión de Manuel Antonio Garretón; la investigación doctoral cuenta con el patrocinio del Centro de Estudios de Cohesión y Conflicto Social (COES). Sus intereses de investigación son: desigualdad socioeconómica, mentalidades colectivas, imaginarios sociales, y procesos democráticos en Chile. Además, fue docente en Relaciones Internacionales con foco en Medio Oriente y Europa en la Universidad de Santiago (USACH).

TOMÁS UNDURRAGA, sociólogo por la Universidad Católica de Chile, es investigador posdoctoral de la línea de Conflicto Político y Social de COES. Estudia los significados de conflicto, eficiencia y justicia entre expertos, con el fin de repensar un desarrollo social y ambientalmente sostenible en Chile. Es doctor en Sociología por la Universidad de Cambridge e investigador asociado del Departamento de STS, University College London. Ha escrito sobre variedades de capitalismo, elites empresariales y reacciones al neoliberalismo en Argentina y Chile, así como sobre el papel de la prensa en la producción de la economía en Brasil. Su investigación entrecruza la sociología económica, estudios de ciencia y tecnología, y medios de comunicación. Ha publicado el libro *Divergencias: Trayectorias del neoliberalismo en Argentina y Chile* (2014).



## SOBRE LAS ENTREVISTAS

La conversación con Will Davis fue conceptualizada y conducida por Tomás Undurraga con traducción de Nancy Piñeiro y Ney Fernandes. Título original: «Entrepreneurs are violent. They operate without any kind of regime of justification, they just act», aparecida originalmente en formato electrónico en sitio Estudios de la Economía en 2014.

La conversación con Vincent de Gaulejac fue realizada en el marco de las actividades de la Agenda Teórica del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) y tuvo lugar en mayo de 2015. Conceptualización: Mauro Basaure. Conducción: Rachel Théodore y Patricia Guerrero. Transcripción y traducción: Camila Ponce. Edición: Darío Montero.

La entrevista con Daniel Gaxie fue realizada en el marco de las actividades de la Agenda Teórica del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) y tuvo lugar en diciembre de 2014. Conceptualización: Alfredo Joignant y Mauro Basaure. Conducción: Alfredo Joignant. Transcripción y traducción: Camila Ponce. Edición: Darío Montero.

La entrevista con Axel Honneth apareció originalmente en *Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit*, n° 5, en el año 2015 bajo el título «Für eine Vision sozialen Fortschritts». La traducción al castellano estuvo a cargo de Nora Sieverding y la edición final es de Darío Montero.

La entrevista con Hans Joas fue realizada en el marco de las actividades de la Agenda Teórica del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) y tuvo lugar en agosto de 2017 en Berlín. Conceptualizada y conducida por Mauro Basaure. Traducida del alemán al castellano por Nora Sieverding. Edición: Darío Montero.

La entrevista con Michèle Lamont fue realizada en el marco de las actividades de la Agenda Teórica del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) y tuvo lugar en noviembre de 2016 en Santiago de Chile. Conceptualización y conducción: María Luisa Méndez. Transcripción y traducción: Marcela Sánchez. Edición: Darío Montero.

La entrevista con Didier Lapeyronnie fue realizada en el marco de las actividades de la Agenda Teórica del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) y tuvo lugar en octubre de 2015 en Santiago de Chile. Conceptualización: Luis Campos, Nicolás Angelcos y Mauro Basaure. Transcripción: Paulina Segovia. Traducción: Carolina Lavados. Edición: Darío Montero.

La entrevista con Philip Mirowski fue conceptualizada y conducida en forma independiente por Tomás Undurraga. La traducción estuvo a cargo de Nancy Piñeiro y Ney Fernandes. El título original de la entrevista es «Facebook teaches you how to be a neoliberal agent», apareció en 2013 en formato electrónico en el sitio web de Estudios de la Economía (<https://estudiosdelaeconomia.wordpress.com>).

La entrevista con Chantal Mouffe fue realizada en el marco de las actividades de la Agenda Teórica del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) en noviembre de 2014. Conceptualización y conducción: Mauro Basaure. Transcripción: Elizabeth Lara. Edición: Darío Montero.

La entrevista con Serge Paugam fue realizada en el marco de las actividades de la Agenda Teórica del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) en agosto de 2016. Conceptualización: Emmanuelle Barozet, Mauro Basaure y Clemencia González. Conducción: Emmanuelle Barozet. Transcripción y traducción: Ana L'Homme. Edición: Darío Montero.

La entrevista con Hartmut Rosa, realizada en el marco de las actividades de la Agenda Teórica del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES), en enero de 2017, fue conceptualizada, conducida, traducida y editada por Darío Montero.

La entrevista con Mike Savage fue realizada en el marco de las actividades de la Agenda Teórica del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) en noviembre de 2016. Conceptualización: Mauro Basaure y Kirsten Sehnbruch. Conducción: Kirsten Sehnbruch. Transcripción y traducción: Marcela Sánchez. Edición: Darío Montero.

La entrevista con Sidney Tarrow fue realizada en el marco de las actividades de la Agenda Teórica del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) en diciembre de 2014. Conceptualización: Sofía Donoso y Mauro Basaure. Conducción y traducción: Sofía Donoso. Transcripción: Elizabeth Lara. Edición: Darío Montero.

La entrevista con Charles Taylor apareció originalmente en *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, volumen 21, n° 1, marzo 2014, páginas 3-15, bajo el título «History, Critique, Social Change and Democracy An Interview with Charles Taylor».

Conceptualización, conducción y edición: Ulf Bohmann y Darío Montero. La traducción al castellano estuvo a cargo de Jennifer Trigger y Gabriel Larenas.



# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS .....	000
INTRODUCCIÓN. Rasgos de la investigación y teoría crítica de la sociedad actual, <i>por Mauro Basaure y Darío Montero</i> ....	000
<b>I. TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD ACTUAL</b>	
La idea del socialismo para nuestro tiempo <i>Entrevista con Axel Honneth por Peter Kulesa</i> .....	000
Aceleración, alienación y resonancia <i>Entrevista con Hartmut Rosa por Darío Montero</i> .....	000
Cohesión social y pluralismo valórico <i>Entrevista con Hans Joas por Mauro Basaure</i> .....	000
Historia, crítica, cambio social y democracia <i>Entrevista con Charles Taylor por Ulf Bohmann y Darío Montero</i> .....	000
<b>II. POLÍTICA INSTITUCIONAL Y DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES</b>	
Democracia agonista y democracia radical, hoy <i>Entrevista con Chantal Mouffe por Mauro Basaure</i> .....	000
Política contenciosa progresista y conservadora <i>Entrevista con Sidney Tarrow por Sofía Donoso y Mauro Basaure</i> .....	000
Militantismo, mercado y capital político <i>Entrevista con Daniel Gaxie por Alfredo Joignant y Mauro Basaure</i> .....	000
<b>III. POBREZA, DESIGUALDAD, SEGREGACIÓN Y DISCRIMINACIÓN</b>	
Clasificación y descalificación de la pobreza <i>Entrevista con Serge Paugam por Emmanuelle Barozet, Mauro Basaure y Clemencia González</i> .....	000

Desigualdad, clase social y territorio <i>Entrevista con Mike Savage por Kirsten Sehnbruch y Mauro Basaure .....</i>	000
La nueva cuestión social en lo urbano <i>Entrevista con Didier Lapeyronnie por Luis Campos, Nicolás Angelcos y Mauro Basaure .....</i>	000
La discriminación y sus respuestas <i>Entrevista con Michèle Lamont por María Luisa Méndez.....</i>	000

#### IV. HISTORIA, FUNCIONAMIENTO Y PATOLOGÍAS DEL NEOLIBERALISMO

Historizar y aprender del neoliberalismo <i>Entrevista con Philip Mirowski por Tomás Undurraga .....</i>	000
Un neoliberalismo dominante sin hegemonía <i>Entrevista con Will Davies por Tomás Undurraga .....</i>	000
Sufrimiento y emancipación en el contexto neoliberal <i>Entrevista con Vincent de Gaulejac por Patricia Guerrero, Rachel Théodore y Mauro Basaure .....</i>	000
SOBRE LOS AUTORES .....	000
SOBRE LAS ENTREVISTAS .....	000

