

La lluvia cae conmigo  
 el pasto brota conmigo  
 el sol quema conmigo  
 el perro se rasca conmigo  
 la pulga pica conmigo  
 el preso se encierra conmigo  
 el cielo se nubla conmigo  
 la nube se nubla conmigo  
 el agua se moja conmigo  
 la piel se toca conmigo  
 la luz alumbra conmigo  
 el sueño sueña conmigo  
 el muerto muere conmigo  
 la sangre sangra conmigo  
 la curva dobla conmigo  
 la línea sigue conmigo  
 el punto para conmigo.

*Claudio Bertoni - Conmigo*

## Malestar, (Re)conocimiento social y política: Entrevista a Mauro Basaure<sup>1</sup>

Por MANUEL UGALDE DUARTE

### *Némesis: reparación, ciencias sociales y realidad social*

*·Muchas gracias por darnos la oportunidad de entrevistarte para el décimo número de Revista Némesis. Me gustaría comenzar hablando un par de cuestiones en torno al origen de lo que significó Némesis; justamente porque simbólicamente el décimo número nos hace volver a pensar sobre el origen. Tú fuiste uno de los fundadores de la revista y también el director de la misma. Mi pregunta es a qué situación particular respondía en su fundación la revista Némesis y de qué pretendían hacerse cargo y cuáles fueron las condiciones de posibilidad para que pudiera emerger la revista.*

Me parece muy bien comenzar por esta pregunta porque ella me lleva recordar varias cosas. Recordar después de pasados 14 años y de que Némesis se haya transformado en una tradición y alcance ya el número 10.

Mira, creo que es bueno separar las elaboraciones personales —es decir, el como yo recuerdo—del proyecto colectivo como tal. Sería injusto señalar que sólo las razones personales, las mías en este caso, se tradujeron e hicieron realidad en este proyecto. Tendría algo de egocéntrico y autoritario plantear las cosas de esa manera. Al responderte, por tanto, no hablo por el proyecto sino que de mi experiencia en aquella época.

Claro, como director, o como quien llevó adelante la tarea de director en ese momento, es relevante ver lo que yo pensaba en esa época... y de lo que hoy sigo convencido, cuestión que me mantiene muy identificado con el proyecto Némesis. Por lo mismo me interesaba mucho la entrevista y les agradezco mucho esta oportunidad.

1. Sociólogo y Magíster en Filosofía, mención Filosofía Política, de la Universidad de Chile. Doctor en Filosofía de la Universidad de Frankfurt del Meno bajo la guía de Axel Honneth. Fue fundador y primer director de la Revista Némesis. Ha publicado artículos en diversos idiomas, tanto en revistas como en libros compilados de Latinoamérica y Europa. Hasta ahora ha escrito el libro *Freud y Foucault: gramática de un malentendido* (Santiago: Palinodia) y una extensión del mismo ensayo por editorial Cuarto Propio que lleva el mismo título. Ha editado varios libros, entre los que se cuentan *Erneuerung der Kritik* (Frankfurt, New York: Campus) y *Sociología y Crítica Social* (Santiago: Ediciones UDP). En la actualidad es académico de la carrera de Sociología en la Universidad Nacional Andrés Bello (UNAB), del Programa de Doctorado en Psicoanálisis de la misma Universidad y del Programa de Doctorado en Sociología de la Universidad Alberto Hurtado. Esta entrevista fue realizada en diciembre de 2012. Agradecemos a Mauro Basaure su disposición a participar del presente número.

Seguramente la gente que se ha dedicado al estudio de la historia reciente de la sociología en Chile sabrá que en los años 97 y 98 del siglo pasado —los años en que nació la *Némesis*— ocurrieron varias cosas interesantes. Para mí, como estudiante de Sociología de la Universidad de Chile, hubo cuatro hitos claves, que dieron contexto al origen de la *Némesis*:

El primero es la publicación del libro de Tomás Moulian en 1997, *Chile Actual: Anatomía de un Mito*. Se trató de un libro de mucho impacto. Fue un verdadero *best seller*, cosa que, hasta donde sé, nunca había ocurrido en la sociología chilena, y pocas veces ha ocurrido en la sociología mundial: el libro fue pirateado y se vendía en las veredas, junto a los de Isabel Allende; estaba en las casas de la gente común y corriente. Se trató de un diagnóstico crítico de la sociedad chilena en su versión neoliberal, muy exitoso e importante para revitalizar la relevancia pública de sociología chilena en la pos-dictadura.

El éxito de esta obra sociológica contrasta paradójicamente con un artículo muy polémico que José Joaquín Brunner publicó, también en 1997, en el extinto diario *La Época*<sup>2</sup>, a propósito de los cuarenta años de la FLACSO y en el que decretaba la *muerte de la sociología*. Este fue para mí el segundo hito. Brunner decía que la sociología, con sus conceptos heavy como ‘clase’, ‘estado’, ‘nación’, ‘cultura’, constituye un saber obsoleto, que hoy ya no tiene ni la capacidad, ni la sensibilidad, para dar cuenta del mundo contemporáneo. Para Brunner, este trabajo lo haría mucho mejor la literatura, a nivel micro, y la economía del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, a nivel macro. Frente a estas hablas literarias, de un lado, y técnico-instrumentales, de la otra, la sociología sería un habla muerta.

Casi como una respuesta no intencional a este exabrupto de Brunner, como tercer hito, tienes la publicación del, hasta hoy recordado y citado, Informe de Desarrollo Humano de 1998, *Las paradojas de la modernización*, guiado intelectualmente por Norbert Lechner, desaparecido demasiado tempranamente. Sin duda que este estudio permanece como un ejemplo de la buena sociología: se trata de un diagnóstico crítico, aunque templado, de la modernización chilena, apoyado en la moderna teoría social —yo diría habermasiano en el concepto de sociedad que le subyace—, empíricamente sustentado y muy relevante públicamente.

Por último, hay un cuarto hito que ocurre al interior de la FACS. Se trató de una serie de claustros sobre el rol y la definición de sus carreras y el perfil de sus egresados. Este fue para muchos de nosotros un momento, por así decirlo, *arendtiano*, en el sentido de que fue una verdadera esfera pública en la que se discutió, por semanas, qué debía ser la sociología de la Universidad de Chile. Todos nos involucramos en una discusión de este orden, profesores y alumnos. Aunque poco salió directamente de eso, el hecho mismo fue magnífico.

2. Con ello se refiere a Brunner, J. (1997): “El comienzo de otras narrativas”. Diario *La Época*, edición del 9 de octubre.

En el marco de estos hitos que estaban muy presentes en nuestra generación, y, sobre todo, como proyección de este último, es que yo creo que nació *Némesis*. Efectivamente, de alguna manera *Némesis* proyectó hacia adelante este espíritu de discusión abierta a profesores y alumnos, que ya estaba presente en la Facultad y en la carrera. Nosotros no lo generamos.

### ¿Y qué rol jugaron los tres hitos anteriores? ¿Fueron sólo un contexto más indirecto?

Más bien directo. Son hitos en la medida que ellos nos enrostraban lo que la sociología de la Universidad de Chile no era, y esto en dos sentidos. Por un lado, yo veía que ninguno de ellos, ninguno de esos hitos, estaba relacionado ni remotamente con la sociología de nuestra Escuela. La sociología de la Universidad de Chile estaba muy ajena al debate público. No había una voz pública de la Universidad de Chile, cosa que, salvo excepciones individuales, hasta el día de hoy, lamentablemente, se mantiene. Uno veía pasar la historia por afuera, sin que ni nuestra generación ni la de nuestros profesores —salvo contadas excepciones— fuera protagonista. Yo creo que esa dimensión pública de la sociología le importa al estudiante, ¿no? Para mí y para mi generación creo que fue importante el experimentar que las cosas importantes, los hitos que te menciono, ocurrían en otra parte.

Por otro lado, más importante que esto, esos hitos expresan, cada uno a su modo, cuestiones sobre las dimensiones de la sociología: el libro de Moulian era una obra del intelectual crítico y público, que citaba a Derrida, a Foucault, a Baudrillard, a Rorty, etc. para construir un diagnóstico de época de mucho impacto público. Esta dimensión intelectual, humanista si quieres, no tenía lugar en nuestra escuela. Moulian estaba en el ARCIS, que hacía una sociología muy teórica en aquella época. El problema es que en nuestra escuela tampoco se producía trabajo científico de relevancia académica y pública, como nos mostraba el informe del PNUD que sí era posible realizar. En la sociología de la Chile no habían equipos de investigación capaces de hacer algo ni siquiera parecido.

Lo que veía era precisamente que en nuestra Escuela no estaba fortalecida ni la dimensión humanista intelectual ni la dimensión propiamente científica de la sociología. En la sociología de la Chile se privilegiaba, y en parte se lo sigue haciendo, la dimensión profesional de la sociología, cuestión que, al menos en esa época, yo veía con franca decepción. Y tenía además a Brunner que te decía que el habla sociológica había muerto o estaba muriendo. Entonces, imagínate lo que era para estudiantes de sociología ver que alguien ponía en cuestión tu carrera de una manera tan radical, y experimentar, al mismo tiempo, que lo que ocurría en tu escuela era bastante decadente, es decir, que lo que decía Brunner no era tan tonto o alejado, al menos, nuestra realidad como escuela. En lo personal, a Brunner me lo tomé en serio o, mejor, dicho, obtuve algo de lo que en general podía considerarse —y así lo entendieron muchos— la bravata de un ebrio trasnochado.

En definitiva Brunner decía que los expertos del Banco Mundial y del FMI estaban mejor adaptados al conocimiento de la realidad social que los sociólogos, con sus conceptos hechos para las

sociedades del siglo XIX. En Brunner se olía este espíritu tecnocrático-instrumental, propio del experto y, si se quiere, del sociológico profesional en tanto que operador no reflexivo de políticas a las que él se subordina. A este profesional le bastan las técnicas; ni la sociología como ciencia, ni menos la dimensión intelectual, crítica, humanista y teóricamente sofisticada de la sociología le son útiles. Lo que quiero decir es que este sociólogo técnico o experto, valorado indirectamente por Brunner, no estaba tan lejos de lo que nosotros veíamos era la línea principal de nuestra formación y, sobre todo, lo que constituía la mayor cantidad de actividades de nuestros profesores, en su mayoría consultores, expertos en esta o esta política, en evaluación de proyectos, etc.

Discusión teórica sería, muy poco; producción científica, muy poco; publicaciones, nada; extensión académica, muy poco; intervención en el debate público, muy poco; etc.. En este sentido los mencionados hitos sí fueron relevantes para entender, al menos, mi experiencia estudiantil en la sociología de la Chile de fines de los 90s. Así, mientras en la Chile se hacían cargo de la sociología profesional; organizaciones como el PNUD, y así también la sociología de la Católica, construían su identidad en torno a la dimensión científica (de hecho son los sociólogos de la Católica de aquella generación los que hoy tienen mayor presencia relativa en la academia, como profesores e investigadores); y en otras universidades, como el ARCIS, se focalizaba en la dimensión humanista crítica, trabajando autores cuyos nombres nosotros ni siquiera habíamos escuchado (Deleuze, Lacan, Derrida, Laclau, entre otros).

#### **¿La sociología de la Universidad de Chile te parecía subdesarrollada o desarrollada parcialmente?**

Sí, esa era mi percepción. Por ello, visitaba mucho las clases de historia y de filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad. Hoy entiendo que este juicio crítico se apoya en un concepto normativo y plural de la sociología que contiene dos aspectos: por un lado, ese concepto refiere al equilibrio entre las tres dimensiones que te mencioné (la profesional, la científica y la humanista o intelectual). Equilibrio quiere decir que ninguna de ellas debe ser acentuada exageradamente. Esto, sin duda, es menos cierto para la dimensión científica pues eso, como ha mostrado la historia del nacimiento de la sociología en USA, constituye una lucha identitaria de la sociología como ciencia social. En todo caso, en el marco de una crítica del ideal científico mertoniano de pureza y autonomía, y de la necesidad de una reflexión extra-científica sobre la ciencia, lo que digo también es válido para esta dimensión.

De cualquier forma, mi crítica es que la sociología de la Chile acentuaba radicalmente el polo profesionalizante; mientras que lo científico y lo intelectual tendían a estar ausentes. Claro, la idea normativa de este equilibrio es un tipo ideal, en el sentido de que muy difícilmente encontrarás una carrera de sociología, en Chile y en el extranjero, que no tienda a romper ese equilibrio en función de la acentuación de uno de sus polos. Es una cuestión compleja, respecto de la que, según mi opinión, las diferentes escuelas de sociología debiesen reflexionar y mostrar sus cartas, es decir, asumir dónde están sus acentos, para no creerse y ofrecer lo que en realidad no son. Esos acentos no son meros

discursos ni declaración de intenciones sobre el perfil del sociólogo, sino que dependen de las plantas académicas de una escuela, de las actividades de sus profesores, del sistema de carga académica, de la malla curricular, entre otras cosas.

El otro aspecto es que cada una de las dimensiones que te mencioné puede ser desarrollada de manera deformada. Es decir, no se trata sólo del equilibrio entre ellas sino que de la forma que adquiere cada una. Tomemos como ejemplo la dimensión humanista: la sociología no es filosofía; la sociología necesita del presente, de la investigación empírica, necesita hacer diagnósticos de época, necesita de categorías filosóficas pero no del ritual de aprender a los autores por los autores. De qué te sirve, como sociólogo, leer a Derrida, a Lacan, a Wittgenstein sin saber para qué esos autores pueden ser relevantes en el análisis de la realidad social y en las precondiciones de dicho análisis. Esto quiere decir que la dimensión humanista debe estar conectada con la dimensión científica. Y esto ya te dice, a su vez, que la mera investigación empírica, sin conceptos, sin teoría, es, desde el punto de vista de este esquema normativo, simplemente vacía y relativamente inútil. Ni los teóricos ni los empíricos son buenos sociólogos. Un buen sociólogo es quien sabe vincular ambas cosas, cuestión que nadie nos enseñaba; en gran medida porque eso es tal vez lo más difícil de enseñar en nuestro oficio. En cuanto profesional el sociólogo debería mantenerse abierto a reflexionar sobre sus propias prácticas, y qué mejor herramienta para ello que la que le entrega la propia sociología.

Toma estos dos aspectos normativos y tienes que la versión más negativa, *the worst case*, es aquella en que un desequilibrio, producto de una acentuación excesiva e irreflexiva de una de dichas dimensiones, está además acompañado de una concepción deformada de esa dimensión que es acentuada. Así tienes casos de escuelas que no sólo acentúan excesivamente el polo teórico intelectual sino que además lo hacen ritualizando la teoría social, es decir, trabajando a las teorías por las teorías, a los autores, sin mayor interés por saber en qué sentido ellos nos ayudan a entender nuestra realidad social; pero tienes casos también en que se acentúa la dimensión científica, cuestión en principio adecuada, pero de manera ortodoxa, irreflexiva, positivista, con un espíritu anti-teórico (como se ha podido ver en muchas escuelas de USA desde los años 50) y puramente empirista, donde incluso hay ortodoxias metodológicas. Creer, por ejemplo, que el trabajo empírico es "levantar datos" mediante encuestas o saber lo que piensa la gente, etc. olvidando, ni más ni menos, a Weber, a Foucault, a Boltanski, quienes construyeron sus cuerpos empíricos de manera histórica, en el archivo, en textos de auto-ayuda, de management, en cartas de periódico, etc. Estas, sin duda, que son deformaciones de la dimensión científica. Pero también tienes escuelas que no sólo acentúan el polo profesionalizante, sino que además lo hacen de cara a las demandas del mercado, casi como una venta de servicios por parte de los profesores y la preparación de técnicos en encuestas, consultorías, evaluaciones de proyectos, etc.

Esto, por ejemplo, se veía bastante en la Escuela que me tocó vivir como estudiante. No quiero decir, en todo caso, que las otras dimensiones no estuviesen en absoluto presente. Sólo digo que estaban tendencialmente poco presentes. Por eso hablo de acentos y deformaciones, y lo hago en un

sentido normativo y de tipos ideales, es decir, no identificando directamente esta Escuela o esta. Creo que esto ayuda a reconstruir, en cierta medida, la experiencia colectiva que tuvimos como generación, experiencia que, en parte, permite entender el primer número de la *Némesis* en 1998. No quiero ocupar completamente el significado de ese primer número. Mis colegas tuvieron seguramente otras motivaciones y le dieron otro significado. Pero ese número en todo caso logró aglutinar un sentimiento generacional difuso y plural. Imagino que es lo que ocurre con cada nuevo número, con cada nueva generación. Por eso he leído muy atentamente los prólogos de cada uno de sus números.

· **Detengámonos en el nombre. Si entendemos que *Némesis*, para la tradición griega, era la diosa de la justicia redistributiva, al mismo tiempo que es la diosa de la venganza de aquellos que no pudieron tener la reparación. Entonces, en relación a esto, es ¿Qué tipo de compromiso debe tomar la ciencia social, en este caso la sociología, para vengar y retribuir a alguien?, ¿para quién y en qué medida es posible retribuir algo a alguien a través de la escritura 'científica', o a través de una revista?**

Creo que *Némesis* puede servir de referente, o de significante, a una experiencia colectiva que era muy plural. Aquí es muy necesario separar lo que te digo de lo que pensaban mis colegas; ellos tenían sus propios rollos y reflexiones. Sin embargo, el significante *Némesis*, al parecer aglutinó una experiencia que, pese a ser muy plural, no dejaba de ser común, permitiendo expresar, tal vez, una especie de descontento respecto a lo que estábamos viviendo como aprendices de sociólogos. Sin duda, ahí hay un tono beligerante, una crítica, en una revista que se llama *Némesis*. Ya te mencioné las críticas: nuestra Escuela estaba ajena al acontecer sociológico nacional, desprendida completamente del internacional y, producto de su orientación, lejos de jugar algún rol en ese acontecer; ello, yo creo, es producto en gran parte de que su orientación era más técnico instrumental, y muy orientada a dar servicios a clientes, públicos y privados. Eso era lo que veíamos, no sin cierto disgusto, en la mayoría de nuestros profesores.

Esta crítica que hay que entenderla en el contexto de la post-dictadura, en una Universidad como la Universidad de Chile que fue muy golpeada en la dictadura. *Némesis* nace en 1998, es decir, recién 8 años después del fin del gobierno de Pinochet. En esos 8 años se suponía que la Universidad de Chile se había restablecido, había encontrado un nuevo orden de cosas al que nos debíamos conformar, imagino que también los profesores. Pero nosotros veíamos muchos defectos en ese nuevo orden y bueno, quisimos intervenir y participar; esa crítica expresó un sano *espíritu del estudiante*. En la época sonaba mucho la idea de la sociología en la Chile como simulacro: simulacro de investigación, simulacro de teoría, simulacro de profesionales, simulacro de sociólogos. Es decir, sentíamos que eso que aprendíamos en la escuela no era en realidad la sociología, sino que un intento no intencionalmente fingido de la verdadera sociología. Tampoco sabíamos qué era esta verdadera sociología, de ahí que *Némesis* tuviese no sólo el carácter de reparación sino que de una búsqueda abierta. Como tú bien dices, *Némesis* es justicia como reparación. En este sentido, *Némesis*, para nosotros, repara lo que, aparentemente, ya estaba reparado después de la dictadura, pero que a nosotros no nos convencía del

todo; no nos parecía justo. Por eso, es también es venganza, aunque hoy en día no sé si ese concepto queda bien. Prefiero el de reparación, que se asemeja más al de justicia que al de desquite injurioso sin propósito constructivo. Lo digo pues, la pregunta para *Némesis* no era, solamente, cuál era el tipo de sociología que estábamos viviendo y la crítica de ella; sino que *si era posible que fuese de otro modo*, aún cuando no sabíamos cuál era ese modo distinto. *Némesis* es eso: es aquella demanda que no se conforma con el arreglo que se ha alcanzado y que pretende imponerse como legítimo y el mejor posible. *Némesis* exige siempre algo más. El espíritu de *Némesis* quiere ir más allá, es inconformista. Hoy lo concibo como un sano espíritu estudiantil, una sana insolencia, que ojalá poseyeran todas las nuevas generaciones.

· **Siguiendo la idea de la reparación y la venganza –pues *Némesis* implica a ambas –y según lo que comentas: el sentido de Revista *Némesis* era endogrupal: vocera del mismo grupo de sociólogos. Sin embargo cuál es la relación con la sociedad misma, ¿a quién repara o cómo repara la sociología en relación a la función que cumple al interior de la sociedad?, ¿cómo *Némesis* interpela a la labor del sociólogo en relación a la sociedad?**

Es una muy buena pregunta. Lo planteas muy bien. El proyecto *Némesis* es básicamente endogrupal: era una reflexión de la condición del estudiante en una carrera y en un contexto determinado. Lo que nos propusimos fue básicamente reparar, en primer lugar, “la propia casa”. Ahora, por extraño que parezca, siguiendo tu pregunta, en cuanto a su relación con la sociedad, en cuanto volcarse directamente a la sociedad... Ahora veo que originalmente *Némesis* no se lo planteó de esa manera: *Némesis* es un proyecto intra-académico; al menos, en ese momento. Luego esto cambia. En realidad, ¿qué podíamos decir? Es una especie de acto de humildad y de sinceridad el no plantearse directamente en relación a la realidad. Esa sociología no nos parecía aún estar preparada para eso... Fue una época de perplejidad más que de certezas.

En todo caso tu pregunta parece bien marcar la diferencia entre ese primer número de *Némesis* y el resto, pues el primero efectivamente fue, como dices, endogrupal. Es bien interesante verlo así, pues ayuda a entender cómo nace este proyecto. *Némesis* suena muy beligerante como concepto, o sea, implica como bien decías reparación y crítica. No obstante, si uno lee la primera editorial de *Némesis*, uno ve que su objetivo era básicamente plantear un diálogo y hacer que los estudiantes fueran parte de un diálogo colectivo, ahí donde ese diálogo había empezado a tener lugar en los claustros de la carrera. *Némesis* fue una invitación a seguir ese diálogo. Viéndolo así, yo creo que ese proyecto no es sólo “endo”, sino que también —y tal vez fundamentalmente— “intra”. *Némesis* era ambiciosa en proponer un espacio de debate *interdisciplinario*. Celebro que *Némesis* se plantee ahora como una revista de los estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Propone también lo *intergeneracional*, porque cada número se componía intergeneracionalmente con un espíritu de discusión con profesores y otros académicos. En *Némesis* existió también el interés por lo *interinstitucional*, muy poco desarrollado en aquella época. Es decir, queríamos saber qué pasaba en la Sociología de la Católica, de Concepción, de Valparaíso, en el Arcis, etc., para lo que era importante discutir e invitar a estudiantes y profesores

de otras universidades. En el primer número Daniel Chernilo y yo entrevistamos a Pedro Morandé, por ejemplo. Incluso tuvimos un interés *internacional*, interesándonos por lo que pasaba más allá de la provincia sociológica chilena.

Bien visto, es proyecto habermasiano, o genuinamente científico si se quiere. Quisimos entablar y participar en un en una discusión marcada por todos estos “inter”. Pero, claro, todo ello hizo que fuera intrasociológica, o endogrupal como tu dices.

**·Lo preguntaba para abordar, de alguna manera, la relación (o la tensión) entre teoría y praxis. Ahí se pone en juego la cuestión de hasta qué punto una revista académica puede hacerse cargo de lo que ocurre en el hecho mismo de escribir. Lo que justamente se aborda en el décimo número de Revista Némesis, a propósito del malestar y del conflicto. A propósito, recuerdo una frase de Horkheimer de la Crítica de la Razón Instrumental que dice: “la acción, por la acción, no es de ningún modo superior al pensar sino que éste más bien lo supera”.**

Tocas un punto importante. Si entiendo bien, sospechas que detrás de esa orientación endogrupal —es decir, una según la que uno no se plantea directamente la cuestión de conocer y concebir la intervención práctica de la realidad social, sino que, en primer lugar, la reflexión sobre las propias prácticas intelectuales o sociológicas—, sospechas que en esa orientación se esconde un gesto frankfurtiano según el que el pensamiento (*das Denken*) no es inferior sino que incluso superior a la acción (*die Aktion*) en el sentido de forzarse en una propuesta de un programa de acción de cambio social o, mejor dicho, de urgir la traducción del pensamiento en acción. Si esa es tu sospecha, creo que ella es correcta. Hasta cierto punto Némesis siempre tuvo a Frankfurt, a la teoría crítica, como modelo. Para bien o para mal y contra el espíritu político anti-teórico de la izquierda y el espíritu anti-conceptual del positivismo, los teóricos de Frankfurt se esforzaron por devolverle su dignidad al pensamiento frente a la acción política directa —es decir, a la teoría frente a la praxis— sino que también frente a la investigación empírica —es decir, a la teoría frente a la empíria. Esto es lo que Bourdieu tanto le criticó a los frankfurtianos. Se trata de una defensa de la teoría, o de la escritura, como un valor en sí mismo, que no debe ser medido por su aplicabilidad y/o su relevancia empírica directa.

Esa intuición o sospecha tuya es correcta en el sentido de que había un espíritu de ese tipo en *Némesis*, ello pese a que, en cierta medida de manera contradictoria, queríamos que la sociología de la Universidad de Chile fuese relevante en las discusiones nacionales. Hoy veo eso como una cuestión problemática. Hoy me parece que la mejor sociología que se puede hacer es aquella en que la teoría y los conceptos están abiertos y disponibles a su testeo empírico. Es una deformación que nosotros hagamos teoría como los filósofos hacen filosofía, es decir, concentrándose, como en un ritual hagiográfico, sobre un autor, para ser especialista de este autor, o de una teoría en específico, independientemente de la ayuda que él o ella pueda darnos para entender nuestra realidad social. Creo que es un despropósito ser marxista, ser luhmanniano, lacaniano, habermasiano, etc. Se debe aprender a usar y no a seguir a los

autores para interpretar la realidad, cuestión más difícil de lo que se cree, pues es muy fácil y cómodo leer a los autores y darles a ellos la autoridad cognitiva. Es el sociólogo quien debe ser autoridad y no el autor. El trabajo del sociólogo es iluminar la realidad, mostrar las cosas de modo que los otros vean de otro modo lo que ya conocen y para eso es importante la teoría y el testeo empírico de esta. Tan absurdo es el espíritu antiteórico —tanto el de los políticos, como el de los empiristas— como absurdo es el teórico que habita sólo en la teoría; esto dicho, evidentemente, desde las exigencias que impone la sociología como ciencia de la sociedad actual. La teoría social debe ayudar a comprender, a poner en perspectiva, sin caer en la ritualización del aprendizaje de ciertos autores. A mí me ha pasado trabajando cuestiones como la situación de los allegados, el de las personas que están viviendo situaciones de miseria: la teoría permite iluminar esa experiencia, entenderla de modo distinto. En este sentido la sociología pone una exigencia mayor sobre la teoría, que la que, por ejemplo, le pone la mera filosofía.

### **Freud y Durkheim como coordenadas para el estudio del malestar (*Unbehagen*) en sociología**

**·Las coordenadas del décimo número de Némesis son el malestar y el conflicto, temáticas que terminaron haciéndose evidentes por las movilizaciones sociales del 2011 y 2012, masificándose como moda en los medios de comunicación. ¿Cuáles reflexiones te surgen en relación al malestar que estaría experimentando la sociedad chilena, considerando los diagnósticos que apelan a su excepcionalidad de éxito económico y estabilidad institucional en América Latina?**

Es un tema tan interesante como complejo. Déjame partir por la cuestión del malestar. Déjame hacerlo con Freud, una de las primeras referencias clásica que tenemos para abordar la cuestión del malestar. El libro de psicología social de Freud, *El Malestar en la Cultura* es la traducción de *Das Unbehagen in der Kultur*, publicado en 1930. Se trata de una buena traducción del título, pues parece que el concepto *Unbehagen* no tiene mejor traducción al castellano que *malestar*. *Unbehagen* es algo así como No (de la partícula *Un*) placer, agrado o confortabilidad (del sustantivo *Behagen*). Dis-placer, des-agrado, in-confortabilidad podrían ser traducciones alternativas, pero *malestar* me parece bien, siempre y cuando se entienda por ello un estado no tematizable directamente en términos reflexivos o concientes. El concepto inglés es el mismo que en el francés: *malaise*, que coincide más o menos con *malestar*. Pero en la traducción inglesa del libro de Freud, usaron en vez de *malaise*, *discontent*. El libro fue traducido, de manera doblemente problemática, como *Civilization and its Discontent*.

Bruno Bettelheim mostró bien por qué es doblemente problemática: por una parte, porque por *discontent* se entiende más bien *disgusto*, *insatisfacción* o *molestia*, es decir, un estado negativo consciente producido por un quiebre de expectativas. En este sentido, el descontento se piensa como si fuese el producto de una reflexión intelectual cuando, justamente, Freud está pensando en una cosa que no tiene una forma estrictamente consciente, sino que más bien difusa y difícilmente tematizable.

Por otra parte, Bettelheim ve muy bien que hay un despropósito en traducir *Kultur* por *Civilization*, pues esto da la idea de que saliendo de una civilización, por ejemplo la occidental, podría terminar el malestar. Pero Freud estaba pensando más bien en el costo que se paga por vivir en un orden social, cualquiera sea él. *Kultur* refiere a un orden, a la sociedad, a las instituciones, a la vida en organizada en sociedad. Ahí donde hay orden social, ahí hay un costo de malestar en el individuo, básicamente producido por el alto nivel de renunciaciones a las que debe someterse. Siendo así, la visión freudiana refiere al malestar como a algo invariante, a una consecuencia necesaria de la vida en sociedad. La única alternativa sería el “estado de naturaleza”.

Imagino que cuando ustedes, al asociar malestar y conflicto, me refiero al número de la Némesis, no están pensando tanto en este concepto de Freud, bastante poco político y ciertamente caldo de cultivo para un pensamiento conservador. Imagino que el espíritu de Némesis, en este contexto, es más marcusiano. Marcuse le responde a Freud diciendo que el malestar es producido por el orden capitalista; pues este exige un *surplus* de renunciaciones, de represión, que son necesarias para el mantenimiento de su orden de dominación. Bajo otro orden social, aquél imaginado por Marcuse, bajo nociones como trabajo libidinal, juego, entre otros, tal malestar sería aplacado o, al menos, disminuido a lo estrictamente necesario. Esto pues no se exigiría un *surplus* de represión.

Sólo con la referencia a Freud, ya tienes dos complicaciones: la relativa al carácter consciente, tematizable o definido (en el sentido de especificable por el sujeto reflexivo) del malestar y aquella cuestión de si es históricamente determinado o no. Más allá de Freud y Marcuse, hoy día se habla de malestar pensando siempre que es un estado circunstancial, históricamente situado, consecuencia de ciertas formaciones sociales específicas, de ciertos modos de desarrollos desequilibrados, etc. De estas cuestiones se derivan consecuencias relevantes respecto del otro aspecto que te interesa para el número de *Némesis*, el del conflicto.

Pero en este punto no conviene olvidar a Durkheim, que es, sin duda, la segunda referencia necesaria a tomar en cuenta al hablar de malestar. En una línea directamente histórica, Durkheim asocia el malestar con aquella desorientación subjetiva, una desorientación normativa y cognitiva, que se produce ahí donde tienen lugar procesos de modernización acelerados. El paso de la comunidad a la sociedad, de la solidaridad mecánica a la orgánica. Como sabes, el suicidio es para Durkheim su forma más radical de manifestarse: una consecuencia a nivel subjetivo de procesos objetivos, que de otra forma —es decir, de una forma distinta a las tasas de suicidio— es difícil de identificar. En este sentido, creo que el discurso de Durkheim apunta, tal como antes de él Rousseau, a la cuestión de las patologías sociales, es decir, a un malestar social que no afecta a un grupo en específico —como es el discurso de clases marxista— sino que a toda la sociedad, a todos nosotros. Aquí tienes otro aspecto clave para pensar el vínculo entre malestar y conflicto: condiciones sociales patológicas se traducen difícilmente en acciones o movimientos políticos o sociales, no sólo por su carácter difuso, sino que también generalizado. Lo generalizado es difícilmente politizable porque no permite constituir antagonismos fácilmente.

Sólo estas referencias a Freud y Durkheim muestran ya lo difícil de tu pregunta. Esto no sólo pues es difícil dicha asociación, sino, en primer lugar, por lo difícil del concepto malestar. La pregunta es de qué se habla cuando se habla de malestar. Mientras menos preciso y verificable es un concepto, más se presta para que se pueda hablar de él de manera muy diversa. Sinceramente no siempre me queda claro a qué se refieren mis colegas cuando hablan de malestar. Ellos no son culpables, pues el problema reside en primer lugar en el concepto mismo. Es bien posible que esa sea la razón por qué hoy en el PNUD se prefiere hablar, ya no de malestar, sino que de su contrario, de “bienestar subjetivo”. Otros se ahorran muchos problemas operacionalizando esto como “felicidad”, preguntándole a la gente ¿es usted feliz?, y entonces tu tienes que la felicidad del pueblo se ha vuelto hoy una tarea de gobierno. Este es un tema interesante para el pensamiento liberal...

Lo que quiero decir es que ni el malestar, como estado, ni sus causas, ni menos sus consecuencias, son algo que se encuentre bien definido. En este sentido el concepto ordinario de malestar —y así también el de *malaise*— dan en el clavo: es ese estado de desazón, de una incomodidad indefinida, para cuya articulación lingüística y su posible comunicación nos falta el lenguaje. Imagínate lo que es ahora vincular este concepto tan complejo —extremadamente difícil de articular siquiera lingüísticamente—, con la idea de conflicto, de acción política, de movimientos sociales, es decir, de una articulación colectiva.

### ***Movimientos sociales, acción política y malestar***

***•Veo la dificultad. Pero igualmente cabe preguntarte ¿cómo crees tu que debe tematizarse la vinculación entre los movimientos sociales del 2011-2012, y la idea de malestar?, ¿ves siquiera alguna relación ahí?***

No sé si puedo contribuir a ese vínculo. Mi problema con él es múltiple. Déjame volver sobre lo a dicho para tratar de profundizar en esta cuestión. El malestar es por definición difuso en tanto que sentimiento. Es difícil, por tanto de articular lingüísticamente, cuestión que parece esencial para que se logre articular, vía comunicación, colectivamente o políticamente. Es difícil articularlo además bajo la forma de una demanda racional y concreta. Además, contra Freud, hay que asumir que se trata de un estado históricamente determinado con causas específicas, que es necesario identificar. Esto en general es lo que se asume desde Durkheim o Marcuse hasta el Informe del PNUD del 98. Además es muy difícil establecer el mencionado vínculo porque si uno entiende el concepto de malestar en el sentido de Freud, Marcuse o Durkheim, lo relacionará con el fenómeno de las patologías sociales. Entonces, deberían haber patologías sociales que hacen que las personas de una sociedad —no este o este otro grupo, sino como una cuestión generalizada—, por A, B o C motivos, tengan la sensación indefinida de malestar. La pregunta es cómo se puede politizar este malestar indefinido y generalizado. Es una pregunta extremadamente difícil.

El concepto marxista de alienación —a diferencia del de explotación— es un concepto de patologías sociales. Pero fíjate en la tarea que realizó Lukács para decir que la alienación, en algún momento, podía transformarse en política, que la objetividad del mundo podría devenir sujeto. Si uno lee “Historia y conciencia de clase”, uno se da cuenta que Lukács —así como después Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración*— figura un mundo completamente alienado, completamente administrado. Nuestras formas de percibir el mundo, nuestras acciones, tanto las de la clase obrera como las de los capitalistas, son expresión de un mundo en extremo alienado. Dime, frente a ese grado de generalización de un estado patológico, dónde puede residir el momento político. Lukács concebía un momento en que la alienación alcanzaba tal punto que ella producía las propias fuerzas subjetivas que la podían eliminar. Pero había que alcanzar primero ese momento crítico de alienación. Es casi como decir que una persona puede sanarse sólo una vez que ha experimentado la mayor gravedad posible de su enfermedad.

Si vamos a los movimientos sociales, ellos son en realidad, más bien movimientos de exigencias de derecho, es decir, de justicia, que de crítica de las patologías. Lo más cerca de un movimiento de crítica de las patologías, me parece, que es mayo 68; movimiento que fue precisamente inspirado en Adorno, Horkheimer y, sobre todo, Marcuse, además de Mao y Marx, por supuesto. La de mayo 68’ es una crítica que mezcla la cuestión de las injusticias, con una crítica a la tecnificación del mundo, a la razón instrumental, a la represión, lo más parecido que ha existido a una crítica freudo-marxista. Es una crítica que, con mayor o menor suerte, intentó conjugar la crítica de la explotación con la crítica de la alienación, al viejo y al joven Marx.

Si tú miras el tronco principal de los movimientos en Chile del 2011-2012 verás que, más que una crítica de las patologías sociales —vinculable a la idea de un malestar indefinido—, lo que ellos expresan es una crítica de las injusticias. El discurso de los estudiantes es, básicamente, un discurso dirigido hacia el Estado exigiendo derechos. Los movimientos sociales chilenos, al tratar de derechos sociales, son movilizados más por una retórica de la denuncia de injusticia y la insatisfacción, que por una del malestar indefinido. Tu puedes ver que resulta mucho más plausible vincular lo que ocurre políticamente con conceptos como la insatisfacción, ya que tiene que ver, por ejemplo, con el cumplimiento de derechos sociales y eso, más que malestar, es un discurso sobre justicia social. Ustedes pueden recurrir al concepto de malestar pero, para establecer un vínculo con los movimientos sociales, tendrían que decir en qué sentido específico y por qué es mejor la noción de malestar que la de insatisfacción o quiebre de expectativas de justicia; algo así como lo que hace Habermas —de manera poco útil según mi perspectiva— al vincular a los movimientos sociales con la noción de límite a la colonización del mundo de la vida, concepto este último claramente de patologías sociales, anclado a la tradición Weberiano-lukacsiana.

Tal vez exista esa posibilidad de vincular malestar y conflicto, pero, por ahora, no la veo muy claramente. Lo contrario me ocurre con el discurso —consciente, reflexivo y con un lenguaje moral y normativo a disposición— como el de la insatisfacción frente a situaciones de injusticia.

*·Y esta insatisfacción, ¿puede ser interpretada desde la lucha por el reconocimiento en relación a Honneth? Lo digo porque hace muy poco en el Coloquio Filosofía y Psicoanálisis, diste una conferencia titulada “¿es la teoría de la luchas por el reconocimiento una teoría de la política?” donde justamente reflexionas en torno a eso.*

Sí, creo que es relevante traer eso a colación. Es el tema de mi Fondecyt<sup>3</sup> y en torno al cual proyecto un libro. Déjame plantearlo así. Yo creo que perspectivas como las del informe PNUD hacen bien en acentuar la dimensión subjetiva de la modernización. Eso recuerda el legado de la primera Escuela de Chicago. Por decirlo de algún modo, es como tomar lo que describieron Tönnies y Durkheim del cambio de la *comunidad a sociedad*, pero desde el punto de vista de los individuos, de los sujetos, de sus experiencias y del significado que le dan a ellas. Recuerda el clásico estudio de Thomas y Znaniecki sobre *El campesino polaco en Europa y América*, que se preguntan sobre la experiencia de los inmigrantes polacos en Chicago luego de haber vivido en el campo. Me parece que cualquier sociología relevante debe plantearse de este modo, es decir, cuestionarse sobre la situación subjetiva mediante la pregunta por las repercusiones que los procesos objetivos de modernización tienen sobre los sujetos, y el modo subjetivo de entender esa repercusión y darle significado.

Ahora bien, me pregunto si esa pregunta no se realiza de mejor manera en los términos de una teoría del reconocimiento, derivada de Hegel. Es pensable efectivamente una traducción de la pregunta por bienestar subjetivo a la lógica de Hegel: el desarrollo de la totalidad se puede medir por su capacidad de entregarle a los sujetos las precondiciones estructurales necesarias para que pueden desarrollarse autónomamente. En ese marco, el bienestar subjetivo supondría un buen desempeño no sólo de los sistemas económicos y de trabajo, sino que también del sistema de derechos y, además, de aquél en que se coordinan o tienen lugar las relaciones de afectividad. Mi intuición es que con este vocabulario se puede tratar de manera más compleja y plural la cuestión del bienestar subjetivo que lo que se lo ha hecho hasta ahora.

A partir de esto puedo volver a tu pregunta. La teoría del reconocimiento ayuda a ver que los movimientos sociales de los estudiantes, de los pobladores, han sido articulados en torno a la noción de reconocimiento de derechos. El derecho a una educación de calidad garantizada por el Estado, el derecho a la vivienda. El principio básico es el de la igualdad. La reivindicación de los ayseninos suma una demanda por el reconocimiento justo del aporte de una región a la riqueza nacional y a una repartición coherente con ese aporte de dicha riqueza, ello contra el centralismo distributivo. Lo que quiero decir es que estas reivindicaciones recurren a un vocabulario de reconocimiento y de justicia. Yo no veo en qué sentido puede hablarse en torno a estos movimientos en un sentido de malestar, por lo menos no si entendemos por malestar lo que he mencionado arriba, ese sentimiento difuso que expresa una condición de patología social. Mi pregunta es por qué no mejor tratar dichas movilizaciones, dicho

3. Se trata de una investigación Fondecyt sobre luchas sociales y reconocimiento. Proyecto número 11100444

conflicto, en el marco de una teoría crítica de la justicia (basada en las nociones de reconocimiento y redistribución), en vez de hacerlo en el del una teoría crítica de las patologías sociales. Evidentemente, si se entiende por malestar otra cosa que lo que he mencionado aquí, la cosa cambia. Pero ahí habría que preguntarse sino estamos forzando mucho la noción de malestar, o si lisa y llanamente estamos frente a un abuso o confusión conceptual.

Pero, mira, hay otro problema que es sobre el cual estoy trabajando y del que efectivamente hablé en la conferencia que citaste. Yo creo, sea mediante la retórica del malestar, sea mediante aquella de la justicia y los derechos, en todo caso, hay que tratar con mucho cuidado el paso desde diagnósticos de malestar o, si quieres, de injusticias, al terreno de la acción colectiva, o lo que ustedes toman como conflicto. Todo lo que he mencionado más arriba (indefiniciones y carácter general del diagnóstico, para el caso de la noción de malestar) juega en contra de la posibilidad de concebir una continuidad directa entre experiencia negativa y acción colectiva, como muchos afirman. Más allá de esto, sin embargo, lo que quiero decir es que la sociología política ha mostrado y nos ha enseñado que la acción política no puede derivarse directamente de experiencias o emociones, menos si ellas son indefinidas, ambiguas, vagas, como se postula en el caso del malestar. Una tal derivación, implica en realidad un error que ya es conocido: el de entender pre-políticamente la política, como si lo que pasa en el terreno de lo social y económico pudiese traducirse directamente en el espacio de la acción colectiva. Según mi perspectiva, la política debe explicarse, en gran medida, por sí misma.

Por esto, sobre todo lo anterior, es que me parece un error el uso del concepto malestar como una clave para entender directamente lo que está pasando en Chile a nivel político. Es necesario introducir un análisis de lo político en y por sí mismo. Mi crítica a Honneth, por ejemplo, es que él puede pensar la experiencia de falta de reconocimiento, pero no puede pensar las luchas por el reconocimiento, al menos no en un sentido político. Sí, tal vez, en un sentido histórico reconstructivo de las motivaciones y relatos sobre esas luchas. Uno puede ocupar todas las categorías de la teoría del reconocimiento para entender los sentimientos morales del sujeto, o la constitución subjetiva del sujeto en un momento histórico determinado... pero ahí todavía no ha siquiera comenzado la política. La política supone entender cómo ocurren los procesos de articulación política, cuestión que me parece un terreno completamente diferente al de las motivaciones nacidas supuestamente de experiencias. No hay que confundir la subjetividad emotiva o experiencia con lo que sucede en la articulación política. Al respecto Honneth tiene poco y nada que decir. De ahí que el título de mi conferencia fue la pregunta de si la teoría del reconocimiento es una teoría de las luchas políticas, o no lo es. Yo tiendo a pensar que no lo es, o lo es en un sentido muy limitado.

Claro, esto no es algo propio de la teoría del reconocimiento de Honneth. Más bien lo tomo como un ejemplo de un error conceptual muy extendido, y que si uno pone atención puede reconocerlo en muchos discursos actuales, también en aquellos sobre las movilizaciones en Chile. Efectivamente, muchos hacen un salto mortal desde un análisis estructural de la sociedad y sus consecuencias sobre

las personas a la política. Es ese salto, así concebido, es decir, sin mediaciones, el que me parece errado. Para entender el movimiento estudiantil en Chile no basta con saber que el sistema educativo es altamente injusto, o que así lo es también el sistema social en su conjunto. Situaciones que pueden motivar la protesta hay por miles, pues nuestra sociedad es una sociedad del daño a la subjetividad. Por lo mismo, la cuestión es qué ayuda a comprender mejor las movilizaciones estudiantiles recién pasadas. Y ahí es donde yo pregunto si no convendría estudiar también, de manera complementaria, si quieres, los procesos políticos y sus efectos, como tales. De pronto, en cuestión de meses se había instalado en Chile, en el Chile neoliberal individualista, etc., la convicción de que sólo la protesta colectiva callejera permite cambios. De pronto reaparece de la nada el caceroleo, cuestión que expresa una inventiva política extraordinaria pues renueva en cuestión de horas los recuerdos y sensaciones del trauma de la dictadura. Ese llamado al cacerolazo fue realmente un agujonazo en el inconsciente político de nuestra sociedad. Mira, de pronto se instaló un escenario en Chile. Entonces tenías protestas por doquier; en un paradero contra el Transantiago, lo mismo que en la Alameda por esta o esta otra reivindicación. Ahí uno puede preguntarse si no es el fenómeno político por sí mismo —la ola de protesta, si tu quieres— lo que permite comprender en parte, al menos, la protesta misma. Aunque suene tautológico, como les digo a mis alumnos: el éxito de la acción política ayuda a entender el éxito de la acción política. Esto no es paradójico si lo entendemos como un proceso, un proceso político.

*·Si la teoría del reconocimiento no permite comprender el proceso a cabalidad se puede pensar la existencia de un hiato. ¿Cómo entender las motivaciones de los sujetos para implicarse, para movilizarse? puesto que ellas responden al proceso mismo de...*

Construcción política. Sí, se puede hablar de un hiato entre motivación y proceso de construcción política... Me gusta esa forma de plantearlo pues conduce a la pregunta por cómo y dónde se sutura ese hiato. Si sigo tratando solamente el problema estructural y la experiencia subjetiva o motivacional, sigo reproduciendo un discurso pre-político de la política. Lo que planteo ayuda siquiera a identificar ese hiato y esa diferencia, que todo discurso pre-político de la política tiende a negar. Yo digo que es necesario introducir la dimensión política. Creo, además que dicha sutura, una vez identificada, es producida desde la política misma y no desde la experiencia negativa anclada a procesos estructurales. Esto significa que la política, la propia articulación discursiva y la representación, es la que construye la experiencia originaria, le da un discurso a la experiencia que el sujeto vive, originariamente, como experiencia ambivalente, indefinida y, muchas veces, como experiencia muda. Para decirlo en términos más radicales: es posible que un día llegue a articularse un movimiento político recurriendo a la retórica del malestar, pero esto no sucederá porque el malestar esté allí como cuestión objetiva accesible de manera prístina a los individuos. Es más bien, la política, la articulación y la representación, ha logrado imponer la retórica del malestar como el objeto motivacional principal en una situación social determinada. Entonces, tiendo a pensar que es la política la que permite dicha sutura. Aunque esa es una segunda cuestión que he tratado de plantear en mis trabajos pues la primera es tratar de mostrar que hay siquiera algo que suturar, pues es ese hiato el que las nociones tradicionales han obnubilado. Para eso no me ha servido

Honneth. ¿Por qué? Porque en su teoría no hay incertidumbre ni contingencia, no hay teoría política. En cambio, en realidad uno nunca sabe lo que pasa en política. La política es eminentemente acto, como diría Badiou o Derrida. Es imprevisible. En este sentido, Laclau o mi amigo Boltanski me han servido mucho más para pensar la política que Honneth, porque evitan ese nexo forzado entre subjetividad y política; nexo que, definitivamente, es un salto mortal... ya sea porque salta demasiadas etapas o porque hay un error categorial implicado. Te agradezco haberme traído a este punto que es el punto central de mi investigación Fondecyt, de la cual espero pronto poder mostrar más cosas.

*·Entonces, tal vez, según lo que dices, pareciera ser que en ese espacio donde hay un hiato y donde habría que buscar una sutura, es un espacio muy inestable porque esta sutura nunca podría ser completada.*

Muy buen punto. Yo diría que esa sutura sólo puede ser completada, cuando lo es, de manera contingente. Es decir, no hay ningún elemento que permita sellarla para siempre, como si a tal daño le correspondiese tal forma de política. Esto es lo que no vio el marxismo, aunque sí el post-marxismo. No hay ninguna necesidad de que de ciertas condiciones estructurales se produzcan determinadas formas de sentimientos ni que de estos se produzca acción colectiva, menos aún que ésta tenga que tener determinada forma, según un determinado tipo de daño. Esa indeterminación es lo que caracteriza a la política. De ahí que esto sea, en definitiva, un llamado a la acción. Si uno quiere que la política se produzca y adquiera cierto rumbo, no cabe sino aportar a que ello sea así. No hay lugar en este punto para la mera observación. El sociólogo crítico es un sociólogo comprometido, aunque ello no sea en el sentido clásico de la vanguardia intelectual, etc.

Mira, con esto puedo quizás volver a tus primeras preguntas, sobre el rol de la sociología hacia la sociedad. Creo que las ciencias sociales juegan un rol en la producción y direccionamiento de la acción colectiva. Así entiendo mi labor, en parte al menos. En efecto, las ciencias sociales tienen la posibilidad de articular experiencias, es decir, se plantean desde una labor política, en el sentido de Bourdieu, quien era muy consciente del carácter performativo de su trabajo intelectual: las ciencias sociales no detectan problemas que ya estaban allí, en un sentido positivista, sino que es parte del proceso de constitución de esos problemas como objetos cognitivos y de su tematización y politización. Las ciencias sociales ayudan a que se produzca la articulación de experiencias como experiencias "x" o "z", como experiencias de injusticia y desprecio, por ejemplo, ahí donde los propios actores pueden tenerlas como algo natural. Recuerdo que Bourdieu decía: si Marx no hubiese utilizado el concepto de "clases sociales", difícilmente se hubiesen constituido las clases sociales tal como las entendemos desde mediados y finales del siglo XIX. El marxismo ayudó a construir el fenómeno de las clases, que él describía en sus líneas de desarrollo futuro. Es decir, las ciencias sociales tienen una labor política en el sentido de que producir articulación. Tienen una labor constructiva, productiva, performativa.

Por ello, es importante la definición entre hacer una sociología crítica, cuya consecuencia es la de producir articulación... o dedicarse a hacer cualquier cosa, a la tecnocracia, a la profesión de sociólogo

de manera irreflexiva, o a la ficción de la sociología como ciencia positiva, pura y autónoma, etc. Esto nos introduce en un terreno muy complejo. En todo caso, hasta donde puedo reflexionar sobre mi propia práctica, creo que tenemos una responsabilidad en la producción de lo social que no podemos eludir. Por eso es relevante poner en cuestión la relevancia conceptual del malestar como categoría elemental de los movimientos sociales. No es relevante sólo en relación a una discusión académica relativa a la adecuación epistemológica de los conceptos, sino que también respecto de su potencial de coincidir y colaborar con los procesos de reflexión de los propios movimientos sociales.

*·Muchas gracias Mauro*

Muchas gracias a ti, a ustedes.

*Santiago, 16 de diciembre de 2012*