

## La Caja de Herramientas *Objetos para pensar América Latina*

### Entrevista a MARTIN HOPENHAYN<sup>1</sup>

Director de la División de Desarrollo Social de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y autor de numerosos libros y artículos entre los que se cuentan *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina* (1995), *Después del nihilismo: de Nietzsche a Foucault* (1997), *Repensar el trabajo: historia, profusión y perspectivas de un concepto* (2001), *El mundo del dinero* (2002), *América Latina desigual y descentrada* (2005), entre otros.

De filósofo crítico a investigador de la realidad social latinoamericana; de realizar una tesis con Gilles Deleuze a los gráficos estadísticos de CEPAL. Un híbrido entre filosofía y ciencias sociales. Así va -con idas y vueltas incluidas- el recorrido intelectual de Martín Hopenhayn, pensador chileno que ha desplegado su creatividad conceptual para descentrar las disciplinas. En un contexto en que las ideas tienden a desgastarse bajo el influjo riguroso de la técnica, *Revista Némesis* dialoga con uno de los referentes de las ciencias sociales en Chile. Reproducimos aquí parte de dicha conversación.

### Teoría Social y Filosofía

*Usted es un representante en nuestro país de lo que podemos identificar como teoría crítica, y al mismo tiempo ocupa un lugar relevante en la producción intelectual en ciencias sociales. ¿Cómo ha desarrollado esta relación entre filosofía y ciencias sociales, particularmente en una institución como CEPAL? ¿qué continuidades y discontinuidades existen, y cuál cree que es la relevancia de la filosofía para la interpretación de la realidad social hoy?*

En primer lugar quiero aclarar que todo lo que tiene que ver con la camiseta de la teoría crítica, mi camiseta de filósofo crítico, y mi camiseta de investigador de la división de desarrollo social de la CEPAL es ex-post. Hay por un lado que finalmente terminé por ganarme la vida en la CEPAL. Pero aparte de eso, ¿qué relación puede haber entre filosofía crítica y temas de desarrollo social tal como son tratados en el contexto de Naciones Unidas en América Latina? En primer lugar, uno de los campos en los que hay que encontrar continuidades es el de la ética social, y me refiero sobre todo a que puedas deconstruir el discurso de los derechos humanos y decir que es eurocentrista, por ejemplo, pero siempre estás en el campo de la ética finalmente. Estás en la situación de qué tipo de transformaciones como filósofo o como cientista social puedes promover en clave emancipatoria, en clave utópica, independientemente de cuáles sean los contenidos que le adscribas a la emancipación o a la utopía. Palabras como 'emancipación', 'cambio social', 'cambio estructural' forman parte del vocabulario obligado de la teoría crítica, y en eso yo me formé. Hay una pretensión ética, por un lado, de incidir sobre la contingencia, de incidir sobre lo social bajo un horizonte utópico y emancipatorio, y hay por otro lado la intención de que el lugar del filósofo no sea el Olimpo, no sea la academia autorreferida que se alimenta a sí misma a través de un conjunto de teorías o de la exégesis de los filósofos; hay una intención de que la produc-

1. La presente entrevista fue realizada en Enero del 2008 y su contenido fue preparado y editado para *Revista Némesis* por Nicolás Angelcos y Álvaro Jiménez. Agradecemos a Martín Hopenhayn su disposición y generosidad.

ción de pensamiento esté en la línea de la transformación social. Ahora, si uno junta las dos cosas, el campo de la utopía y la emancipación, y vincula la producción teórica con dinámicas sociales, eso ya de alguna manera establece un campo de continuidad entre la filosofía crítica y la CEPAL. Ahora, ¿dónde se producen las tensiones? La primera tensión que salta a la vista, si uno piensa en la teoría crítica y en un cierto postestructuralismo de izquierda, es que desde esa perspectiva uno podría criticar la matriz cepalina como positivista. Hay la necesidad de fundar todo lo que uno dice sobre la base de las estadísticas sociales, es decir, todo un relevamiento de datos que uno podría desde la teoría crítica pensar como una forma de construir la realidad social, por ejemplo entender la pobreza no fenomenológicamente sino estadísticamente. Por otro lado, el interlocutor preferencial de la CEPAL son los gobiernos, por lo tanto siempre está pensando en políticas de arriba hacia abajo y no en política social de abajo hacia arriba. Mi pensamiento está a medio camino entre la teoría crítica y el desarrollo social latinoamericano, entre la filosofía y las ciencias sociales, a mitad de camino entre la reflexión académica y el diseño de políticas, entre la reflexión teórica y la producción estadística. Yo diría que ocupó un nicho que poca gente ocupa. Hay una suerte de autorreferencia dentro del claustro académico, una suerte de relamerse en la perspicacia crítica, de competir por a quién se le ocurrió una idea original en el campo de la deconstrucción, qué se yo. Pero mi sensación es que allí no pasa mucho. Escribo sobre temas de educación, sobre problemas de cohesión social, temas de pobreza, exclusión, ciudadanía, pero no lo hago sólo hablando en términos de promedios de los últimos veinte años, sino que uso esa información, trato desde ahí buscar otras cosas. Uso datos, pero desde ahí me meto en la camiseta de la teoría crítica para ver o para releer críticamente dinámicas sociales en América Latina. Filosofía no es, pero tampoco es sociología positiva. Yo diría que es una mezcla de filosofía social y sociología crítica apoyada en datos estadísticos. Hay una cierta tradición que tiene que ver más con el pensamiento negativo de la teoría crítica, la perspectiva que tiene una tendencia hacia el universalismo valórico, ético, que está en Theodor Adorno. Y la CEPAL en su versión desarrollista y en lo que ha sido la teoría del desarrollo en sus distintas facetas está también animada por una vocación universalista, por ciertas recetas de aplicación universal. Pero en la CEPAL se han abierto temas distintos que tienen que ver con la resonancia de las dinámicas sociales, por ejemplo la dimensión étnica del desarrollo, donde no hay sólo demandas de igualdad sino también demandas de diferencia, donde metes la reivindicación de la diferencia en una matriz cepalina que ha sido no de la diferencia sino de la transversalidad. También entra el tema de género, la juventud; temas que permiten tensionar el pensamiento cepalino desarrollista con la incorporación de actores, y cuya recepción por parte de los actores sociales no puede prescindir de la lógica de la diferencia. Ahí introduces una dimensión del pensamiento negativo, y de la tradición de los estudios culturales, poscoloniales, etc. Todo esto lo debes hacer en un ejercicio de permanente traducción. A mí me toca en gran medida ser un traductor, porque tú puedes incorporar la reflexión de Gayatri Spivak sobre "subalternidad", o la reflexión de Arjun Appadurai sobre los "ideogramas", todo el debate de la teoría de género sobre la diferencia, o el concepto de lo "minoritario" en Gilles Deleuze, o de resistencia en Michel Foucault; lo puedes incorporar, pero no conservar, tiene que ser una traducción. Un purista diría que esta traducción es una especie de transacción, o peor todavía, una traición o deformación. Yo creo que no. En estos momentos estoy por privilegiar vasos comunicantes entre cuerpos teóricos y estrategias discursivas distintas. Me parece que el hermetismo con que se ha manejado buena parte de la filosofía y se maneja buena parte de los estudios culturales, es más bien una especie de estrategia de autoconservación identitaria que al final no sirve.

## La Modernidad y sus relatos

*Tal como aparece en el diagnóstico de Adorno y Horkheimer en "Dialéctica de la Ilustración", hay dos claves para entender el proceso que llamamos Modernidad: por un lado el polo de la emancipación, y por otro el polo del disciplinamiento. Es decir, por un lado la Modernidad convoca a liberar la subjetividad y por otro lado impone una racionalidad que traba la autonomía del sujeto. En Chile esta tensión la podemos ver en dos instituciones paradigmáticas: el PNUD y la figura de Norbert Lechner que piensa la subjetivación en términos de integración social e identidades colectivas por sobre la lógica de los sistemas funcionales, versus la modernización y racionalización sobre la que gira CEPAL. ¿Qué lugar le asigna usted a la subjetividad en el pensamiento cepalino? ¿Qué se pierde en el desarrollo de la racionalidad funcional?*

Yo diría que hoy en día hay una tensión en la CEPAL. Hay un giro importante en torno a la cohesión social. Cuando hablamos de cohesión social no podemos dejar de lado una reflexión sobre la subjetividad, pero una reflexión una vez más basada en datos, lo que está también en los informes del PNUD. Yo creo que nos hemos dado cuenta en la CEPAL de que no se puede dejar de lado la dimensión subjetiva, sino que más bien tenemos que poner en relación dialógica cambios que tienen que ver con niveles de pobreza, niveles de desigualdad, brecha educativa, informalidad laboral, todos esos datos que nosotros generamos, con cómo reciben esto los sujetos, qué le pasa a los sujetos con todos estos procesos. Ahora, en un sentido más amplio, frente al tema de la modernidad hoy día, no la modernidad del siglo XX sino la del siglo XXI, la relación entre racionalización y subjetivación está en la teoría crítica, está en Jürgen Habermas, en Alain Touraine a partir de "Crítica de la modernidad", está en Zigmunt Bauman, en Ulrich Beck, en Manuel Castell con la sociedad red, en toda la reflexión sociológica más europea pero que llega hasta acá; en toda esta discusión lo que yo veo básicamente es que desde la "Dialéctica de la Ilustración" esto se planteaba como una disyuntiva de quién se toma a quién, quién triunfa en la modernidad. Yo tendría que responder hoy que triunfan todos. Es decir, se han refinado ciertos mecanismos de racionalización dura a través del uso de la imagen o gestión de la subjetividad a partir del campo mediático, más que el campo político explícito, en el campo económico y comunicacional hay procesos de racionalización muy fuertes de carácter global, pero al mismo tiempo nunca como hoy el mundo ha sido tan diverso en riqueza expresiva, diverso en identidades, en visibilidad y estetización de dichas identidades. Entonces, para ser honesto conmigo mismo, yo me podría en la posición más frankfurtiana clásica apocalíptica de que lo que está pasando es un refinamiento de la racionalización que se ha hecho más sutil y mucho más comprensiva y dominante; en parte sí, pero en parte está lo otro. Entonces yo tiendo a pensar de forma mucho más paradójica. Ahora bien, nos falta dar una vuelta de tuerca y decir: la gran estrategia de la racionalización hoy día es una tremenda ilusión de subjetividades, de subjetivación o de sujeto libre autónomo lleno de posibilidades de proyectar su expresión. También uno puede dar esa vuelta de tuerca crítica y creo que en parte es cierto porque el gran problema a la existencia de grandes revoluciones es cambiar proyectos comunes por proyectos de vida.

*¿Es pertinente hablar de modernidad cultural en América latina?*

Uno tiene siempre la imagen de América Latina como un continente que vive en muchos tiempos a la vez, que va a la saga de la modernidad, que va en diferido y que en realidad la modernidad es patrimonio de un grupo relativamente pequeño dentro de lo que es toda la población de América La-

tina, pensando en los 550 millones de latinoamericanos. Y yo creo que no es así. Porque, en primer lugar, la modernidad cultural no tiene tanto que ver con manejar la ética kantiana o con entender la lógica del progreso desde el punto de vista de la dialéctica del espíritu hegeliano, sino que modernidad cultural tiene que ver con decodificar lo que uno ve en la televisión, ser capaz de tener condiciones activas de recepción de mensajes que vienen de lejos; tiene que ver con sintonizarse con la forma de integrar al momento la imagen, y todo eso a través de los medios; tiene que ver con comunicarse a distancia, con la masividad del celular que sobrepasa las clases en todos los países, ¡hasta en Guatemala!; tiene que ver con la educación y básicamente hay un 90 o un 85% de tasa de escolaridad completa a nivel primario y avanzando mucho en nivel secundario, el tema del analfabetismo prácticamente se ha reducido a un grado mínimo, la gente se entera de las cosas que están pasando. No obstante, hay tradiciones que uno podría decir que no son de la modernidad y que la gente practica. Hay pensamiento mítico, hay tradición de iglesia y todo eso, pero también la hay en España, también la hay en Inglaterra y ni hablar en Estados Unidos y las tradiciones puritanas. Entonces la modernidad cultural, tal como yo la entiendo, no es la extrema secularización valórica de la sociedad, sino que es una capacidad de la sociedad, a nivel masivo y que cruza las clases sociales, de pensarse no sólo en función del entorno inmediato. Se trata de tener mapas cognitivos vinculados tanto con la lectoescritura como con la cultura de la imagen, de preferir ampliar el campo de conocimiento antes de mantenerlo restringido, y yo creo que en todo eso hay modernidad cultural en América Latina. En lo cultural existe toda una línea de "hibridación" en América Latina, del mestizaje no en sentido racial o de los travestismos, sino en el sentido de tejidos inter-estructurales que se crean a partir de relaciones con el otro, originalmente de la clásica relación española, pero ahora la relación permanente a través de los medios. En síntesis, modernidad significa no incorporación pasiva de contenidos exógenos sino que significa un diálogo constructivo a partir del cual yo re-significo lo que recibo a partir de lo que tengo y re-significo lo que tengo a partir de lo que recibo, ahí vienen las hibridaciones, re-recodificaciones, etc. No es lo mismo un pokemón viendo una manga japonesa en Chile que en Estados Unidos.

***La post-modernidad ¿constituye de alguna manera cierto elemento interpretativo potente para América Latina o es más bien un obstáculo de conocimiento?***

Es confuso. Yo compartiría con Norbert Lechner entender la post-modernidad como radicalización de la modernidad y no como un quiebre. Yo creo en aquello que dice la post-modernidad acerca de que hay una crisis del sujeto, que hay una pérdida del mito de unidad del sujeto, que las utopías escatológicas hoy día han perdido legitimidad o capacidad de movilización, que la historia no necesariamente marcha en dirección progresiva, que en el campo productivo hay múltiples racionalidades y no sólo una, que hay nuevos espacios que disputan la centralidad del mundo laboral dentro de la convivencia social, como el campo del tiempo libre, de la recreación, la comunicación, etc. Pero todo ello está inscrito en lo moderno, no es algo que supone la ruptura de la modernidad, supone una dinámica de la modernidad que básicamente nace como apertura.

***O sea, lo que se radicaliza es la apertura.***

Claro, se radicaliza la apertura, cobra mayor presencia la dimensión de la secularización dentro de la modernidad, a pesar de que mucha gente acá en Chile –el 80%– al hacer una encuesta te va a decir que cree en Dios y es cristiano, pero no importa. En la vida cotidiana la secularización implica que cuesta definirse a partir de una idea y de forma perdurable, tiene que ver con cierto relativismo ejercido sobre

sí mismo, que parte de la secularización que es intrínseca de la modernidad.

*En este sentido, quisiéramos recalcar la idea del nihilismo que provoca esta ausencia de referencias más sólidas o mucho más móviles. Jean-François Lyotard, por ejemplo, trabaja la idea del paso de un “pathos de la crítica” al del olvido. Nos interesa saber acerca del uso de esa idea del paso de la crítica a esa ausencia de referentes, al nihilismo progresivo. ¿Es posible en el contexto de estandarización de la modernidad seguir pensando en la crítica?*

Yo no renunciaría. Porque básicamente hay un componente supuestamente de la postmodernidad, que para mí es modernidad radicalizada, que en general se rotula bajo la idea de cinismo postmoderno. Y yo mantendría la primacía del inmanismo crítico moderno frente a la emergencia de un cierto cinismo postmoderno. El cinismo postmoderno significa básicamente un tipo de individualización que implica desligarse de cualquier sentido de responsabilidad frente a la situación de los otros, significa una cierta complacencia frente a procesos globales, significa una cierta renuncia al espacio de la política como un espacio emancipatorio y de transformación, y significa finalmente una complicidad casi activa con la lógica del dinero. No porque yo reconozca como saludable una cierta relativización valórica, en la medida que abre campos a nuevas apuestas políticas y a la autonomía como sujeto; no porque admita el carácter positivo y preventivo de una cierta relativización -que creo es la parte buena de la secularización- voy a renunciar a una crítica. Yo ahí sí me visto con una ética, no sé si universalista, pero sí con una ética. Ahora, el tema es hasta qué punto por un lado adoptamos la crítica al cinismo postmoderno, que creo Norbert Lechner ha desarrollado en el “Informe de Desarrollo Humano” con la propiedad del “nosotros”, el sentido de pertenencia, el sentido de lo otro, etc.; pero por otro lado, hay una cuestión que no sé si es modulación cuantitativa o diferencia cualitativa en la visión hipercrítica, que en realidad no es nada nuevo, es un *leit motiv* de la modernidad desde siempre, y desde hace mucho tiempo nos está llevando a una pérdida de todo referente. Ya Marx lo decía al principio del “Manifiesto Comunista”. Pero hoy día es fácil una visión apocalíptica, como el calentamiento global y la confrontación con los radicalismos islámicos, que son dos datos que son ideales para el apocalipsis, pero yo no llegaría a ese punto.

## El retorno del Sujeto

*Frente a la deconstrucción de los grandes mitos fundantes de la modernidad, como la Razón (con mayúscula) y el sujeto. ¿Cómo pensar hoy la subjetividad frente a la caída de los referentes? ¿Cómo pensar en la posibilidad de articulación de actores colectivos?*

Yo no sé si las dos están necesariamente correlacionadas; es decir, si repensar la subjetividad pasa por repensarse en función de vínculos en la acción, o sea, de la recuperación de la acción colectiva como base para repensar la subjetividad. Yo creo que no necesariamente la subjetividad está resumida a la subjetividad como actor social. En ese sentido es muy interesante el cambio de Alain Touraine en sus últimos libros, que tendía a pensar el sujeto como actor social, pero el individuo como lugar de resistencia a lógica sistémica, no en el sentido de un individualismo químico. Yo creo que los caminos para repensar la subjetividad son varios. Uno es el camino anti-sistémico, pensar en el sujeto y la subjetividad como un lugar desde el cual le pongo límites a la racionalización sistémica. Existe un trabajo de reflexividad de los sujetos, por su puesto. Pero, por ejemplo, si hace cuarenta años Theodor Adorno pensaba que la estética no era subsumible a la oferta mercantil, hoy en día todo es mercantilizable, y

quizás lo bueno es que la economía se ha “estetizado” y lo malo es que la estética se ha mercantilizado demasiado. El campo de la producción de las formas es un campo hoy día muy fuerte por donde pasa la autoconstrucción y la realización del sujeto, a través de la música, a través del diseño, a través de la autoproducción física, la auto-intervención (tatuajes, piercing etc.), a través de la intervención estética de las ciudades con graffitis o lo que sea. Hay un campo de la estética que no sólo incluye el campo de la producción de formas, sino también el de la producción de sensaciones. Se trata de la estética en un sentido más amplio, y ahí está la droga, por ejemplo. Entonces, ahí hay un campo de producción de subjetividad manipulable o demasiado mercantilizable. Otro campo de producción de la subjetividad hoy día es, básicamente, un nuevo espacio de la ética a través del cual el sujeto como sujeto de acción cobra sentido, y este nuevo campo de la ética pasa por el lado de temas emergentes que llevan a un cuestionamiento muy radical a la lógica sistémica. Uno es la vertiente ambiental o la vertiente ecológica, que termina siendo muy anti-sistémica, porque poniéndolo en palabras bien tontas pero ilustrativas, va a llegar un punto donde hay que parar las fábricas para frenar el desastre ambiental. Es el colapso total del nicho industrialista sobre el cual se basa toda la lógica de la ganancia y la utilidad hasta hace muy poco y que está muy vinculada al poder, en el sentido del control militar. Entonces la subjetividad vinculada o identificada con toda esta lógica ecológica o ambiental termina siendo un tema. Lo mismo con temas vinculados a espacios de minorías. Cuando digo minorías hablo sobre etnia, raza, género. Ahí también yo creo que hay un espacio en el cual la producción de sentido subjetivo está vinculado con la identificación de un tipo de acción colectiva que es profundamente anti-sistémica; en el fondo, deconstructiva, anti-hegemónica, etc. Hay otro espacio que tiene que ver con la cultura, pero también tiene cierta ambigüedad, que es muy importante hoy día y es base para la producción de subjetividad, y que lamentablemente está demasiado vinculada a lo que son los estantes de autoayuda en la librerías, al esoterismo, a la gran oferta del desarrollo personal, desarrollo espiritual, etc. Pero todo eso, desde Paulo Coelho en adelante, está penetrado por el mercado y tiende a un cierto individualismo, pero de todas maneras ahí hay imbricado una posibilidad de subjetivación, de reconstrucción de sí mismo. Todo ello con la idea de que el cambio personal es lo que también induce cambios colectivos. En ese sentido, hay un campo muy tentador hoy día en la producción de subjetividad, que es la inversión en autoayuda. Muchos hace 30 o 40 años pensaban que el cambio en la subjetividad era “epifenoménico” respecto del cambio de la estructura y hoy día muchos piensan que el cambio de la subjetividad es lo que a la larga puede precipitar cambios sistémicos.

## Desarrollo social en América Latina

*En cuanto a su trabajo en desarrollo social, cuál es su opinión respecto al cambio epistemológico de la CEPAL, desde su versión desarrollista a una más tecnificada, y por otro lado un giro político con relación al Estado, desde una posición más intervencionista al repliegue del Estado.*

Ese cambio de paradigma del desarrollismo con fuerte intervención estatal, al neoliberalismo con una retracción del rol del Estado en la materia de intervención de lo privado y una apertura comercial, no es algo de la CEPAL. Es parte de una ofensiva neoliberal que tiene que ver mucho más con el Consenso de Washington y con otros organismos como el Fondo Monetario y el Banco Mundial, con una vinculación más directa con el capital financiero internacional. Ahora viene el retorno del Estado y el retorno de lo social dentro de la discusión del desarrollo, no sólo en este país. Simplemente porque

es la forma de manejar el conflicto político y porque hay, después de todos estos años, un cierto fracaso de las políticas neoliberales, incluso en aquellos campos que se presumía que iba a ser exitosa. Lo que sí es cierto es que el gran cambio de paradigma de la CEPAL, si uno piensa en la CEPAL del paradigma desarrollista de los años 60 y 70, es la gran estrategia de sustitución de importaciones. Una economía bastante más cerrada que tenía que industrializarse y diversificar su producción industrial y que a través de eso, básicamente, junto con altos impuestos, controles de aduana, economía protegida, etc., iba a generar una serie de círculos virtuosos. Iba a demandar mayor educación a la fuerza de trabajo, iba a generar mayor aumento de los salarios con mayor productividad, una tendencia a la urbanización por la localización dentro de las ciudades, un mayor aumento de la seguridad social y la protección social a través del vínculo formal, pero todo a través de este esquema de sustitución de importaciones, con un documento famoso de Raúl Prebisch en el año 49 sobre términos de intercambio, que decía “si seguimos exportando materias primas e importando productos manufacturados los términos de intercambio son cada vez más desfavorables, y por lo tanto, ocupamos un lugar cada vez más subordinado y cada vez más retrasado”. Es cierto que ese modelo entra en crisis por un montón de razones, no sólo por un cambio de política sino por un cambio global; es cierto que la CEPAL se desplaza respecto de ese paradigma de sustitución de importaciones, aceptando la realidad de las economías abiertas y entendiendo que un factor fuerte de crecimiento económico, que siempre ha sido una de las preocupaciones principales de la CEPAL, no es sólo la industria sino que son las formas en que funcionan las economías abiertas y la lógica del comercio externo también. Ahí sí hay un cambio de paradigma, y hay un cambio de paradigma donde no hay uniformidad ideológica dentro de la CEPAL en los últimos 20 años. Yo diría que hay un giro a la izquierda en la CEPAL después de haber existido un giro un poco a la derecha a fines de los 70 y durante los 80 y hasta mediados de los 90. Primero, porque la CEPAL tiene que de alguna manera ser eco de distintas voces, y ya a mediados de los 90 hay voces muy críticas respecto del Consenso de Washington, el modelo de política económica, el modelo de política monetaria y el modelo de política social. Un modelo chileno que en la política social se basa en la externalización hacia los actores privados y el empequeñecimiento del Estado, en usar mecanismos de incentivos de mercado para lo social; en lo económico hay algo parecido con la baja intervención estatal y con la privatización que básicamente ayuda a la competencia; y en lo financiero sin regulación de precio, sin regulación de mercados cambiarios. En segundo lugar, porque Naciones Unidas, curiosamente, desde mediados de los 90 se empieza a convertir de a poco en un polo cada vez más crítico en un escenario en que no hay guerra fría y hay sistema único. Naciones Unidas tenía el rol de equilibrar y arbitrar un escenario ideológico de derecha e izquierda en el cual se dividía el mundo, y cuando el mundo se convierte cada vez más en un sistema único capitalista, Naciones Unidas pierde su rol histórico, pierde protagonismo claramente, y lo empieza a recuperar asumiendo una posición un poco más crítica frente a otros organismos internacionales con mayor poder y más dinero, y por lo tanto, la CEPAL empieza de alguna manera a recibir la influencia de involucrarse más en el tema de los derechos sociales y derechos humanos, porque desde ahí se puede criticar los efectos que tiene en un sistema como el neoliberal. CEPAL comienza a involucrarse en las minorías, en el tema del género, en el tema de la ciudadanía, en temas de justicia social. Está toda la crítica a la distribución del ingreso, a la flexibilización laboral o a la precarización laboral. Entra el tema de la discriminación. Hay una inflexión importante cuando se ve que hay ciertas políticas públicas y políticas de manejo macroeconómico que la CEPAL promovía y que en muchos países producen situaciones de discriminación, y no sólo costos de crecimiento económico, sino un costo social espantoso. Entonces, la importancia que adquiere después el equilibrio macroeconómico, sobre todo frente al fantasma de la inflación o una devaluación, y el costo social, junto con la importancia del multilateralismo y la política comercial hacia fuera en un contexto de mercados abiertos, obligan a la CEPAL a cambiar. Ahora hay

todo un problema de crecimiento nuevo desde el punto de vista de los paradigmas del desarrollo para la CEPAL, que es un problema para el documento que lanza Prebisch el año 49 y que supuestamente fue emblemático, decisivo y fundacional. Lo que está pasando en los últimos años es que los precios de las materias primas, sobre todo en América del Sur, se han disparado hasta los cielos en el mercado internacional: el petróleo, el gas, el cobre, la soja. Y muchos productos industriales han bajado de precio también, entonces hay un cierto entusiasmo con el precio de las materias primas, además porque se supone que con la demanda China el cobre, el petróleo y la soja van a seguir altas por un tiempo. Hay un cierto entusiasmo ahora con esto de que somos productores de materias primas. Entonces, hay una dificultad que nosotros tenemos en la CEPAL hoy día, porque nosotros no estamos entusiasmados con esa idea, pero por supuesto bienvenidos sean los recursos, pero básicamente las economías centradas en el boom de materias primas son concentradoras en términos de distribución de la riqueza, producen pocos encadenamientos de desarrollo, terminan siendo simplemente enclave, y las economías de enclave en América Latina siempre han sido un desastre.

## Imágenes de la Sociedad Contemporánea

*Hoy en día existen distintos diagnósticos para referirse al modelo societal contemporáneo: "sociedad postindustrial", "sociedad multicultural", "sociedad del riesgo". En el medio nacional, el sociólogo M. A. Garretón ha criticado estas visiones por reducir la totalidad social a una de sus dimensiones o contenidos. Usted pareciera apostar a la noción de "sociedad de la información o del conocimiento". ¿Cuál es la relevancia que usted le asigna a este concepto para comprender tanto las transformaciones estructurales contemporáneas como las formas de producción y articulación de las subjetividades?*

Yo creo que se puede utilizar el término. Hay un riesgo de reduccionismo, es decir, de soslayar dinámicas sociales seculares que siguen ahí, soslayarlas cuando uno dice se da la información como haciendo borrón y cuenta nueva prácticamente. El concepto de sociedad de la información tiene que ver básicamente con una visión estructuralista donde supuestamente es la estructura productiva el eje; enfatiza que en la estructura productiva el componente de información y conocimiento como generador de valor agregado ha crecido enormemente en relación al componente de fuerza de trabajo. Ahora es difícil decirlo porque aumentaron los precios de recursos naturales, pero tiene que ver con el cambio del paradigma productivo a partir de la incorporación intensiva de información y conocimiento en la producción de valor agregado y en la generación de riquezas. Esa es una razón para justificar que sirve. Otra razón por la que sirve el concepto de sociedad de la información es porque explica que el intercambio, la producción y el consumo de información, sobre todo a distancia, ocupa un lugar cada vez más importante en la vida de los sujetos. Parecen contradictorias las dos cosas, porque una tiene que ver con la idea de que hay un núcleo estructural de la sociedad que es la parte productiva, y que ahí información y conocimiento se convierten en un componente estratégico, pero la sociedad de la información sirve también para decir que hay un descentramiento de la sociedad en lugar de mantener una relación como de "aquí hay un núcleo y en torno a ese núcleo productivo se genera lo demás", porque ya no es el mundo laboral del trabajo y la producción, sino el mundo de la comunicación y del intercambio de la información. Lo que define muchos más conflictos, intereses, construcciones de sujeto, etc. Hay peligros de hablar de la sociedad de la información, como de dar por cerrado lo que no está cerrado, por ejemplo los conflictos capital/trabajo, conflictos entre empresarios y trabajadores, salarios justos, el

problema de la pobreza rural; estamos hablando de la sociedad de la información, pero digamos que la incidencia de la extrema pobreza en zonas rurales en América latina es tres veces más que en zonas urbanas, o sea, es otro mundo. En definitiva, creo que sirve hablar de la importancia del componente de información y conocimiento en la conflictiva política, es decir, el cómo se apropian distintos actores de redes de información y conocimiento para devenir visibles y para tener más poder y más interlocución en la lucha política; también uno podría ahí hablar de sociedad de la información, pero reconozco que puede ser un reduccionismo.

## Educación y Poder

*Ahora, el discurso de las sociedades de información y conocimiento generalmente va acompañado por la promoción de la centralidad de la educación en las sociedades contemporáneas. Precisamente el sexto número de la Revista Némesis fue dedicado a la educación y la entendíamos como una suerte de síntoma que daría cuenta de los conflictos latentes en la estructura social misma. Usted, junto a Ernesto Ottone en el libro "El gran eslabón", ha propuesto la idea de la educación como este gran eslabón que traería equidad, ciudadanía...*

Yo reniego un poco de eso.

*Nuestra pregunta es si esta centralidad de la educación no estaría ocultando justamente otros conflictos, y respondería a una suerte de construcción hegemónica.*

Creo que la educación es un campo absolutamente decisivo en el cambio de la sociedad. Y creo que lo es básicamente por varios datos. Primer dato, porque en América Latina prácticamente el 100% de los niños están escolarizados por lo menos a la partida. Segundo, porque es el único espacio institucionalizado, claro, sistemático, varias horas al día, nueve meses al año, en que hay una socialización alternativa a la socialización familiar. Y en la socialización familiar no se puede intervenir y decir "por aquí vamos"; en cambio, en la educación se puede. Tercero, porque la educación sería un gran elemento de cambio social, a la manera en que está planteado en el libro, si la educación realmente fuera el mecanismo a través del cual se compensan plenamente, o en gran medida, la desigualdades políticas. Es decir, que nivela las oportunidades realmente de ahí para adelante, cosa que obviamente no ocurre. No ocurre porque la educación reproduce la estratificación social y porque después de la educación las redes de contactos posteriores tienen que ver con el lugar socioeconómico ocupado toda la vida. Si la educación fuera un igualador de oportunidades, es decir, revierte todas las desigualdades en términos de capacidades y de oportunidades de las familias de origen, es un gran eslabón de cambio intergeneracional. Si la educación fuera, además, un espacio decisivo de transformación del sujeto en perspectiva emancipatoria, de un sujeto con gran capacidad de cuestionamiento crítico, que desarrolla su creatividad; esto es, si la educación fuera no la educación represiva, no la educación lineal, no la educación autoritaria, aburrida, etc., sino esa otra educación, me imagino que produciría un gran cambio social, porque cambiaría una cantidad increíble de sujetos. Entonces, en esos dos sentidos de igualador de oportunidades y de reconstrucción de sujetos en perspectiva mucho más emancipatoria y humanizadora; si fuera capaz de hacer esas dos cosas, uno debiera pensar que la educación es el paso privilegiado de transformación social, pero no ocurre así. Ahora, viene la otra parte que es la complicada del asunto para mí: si estamos en las puertas de la sociedad de la información y conocimiento con eco-

nomías abiertas y si, por lo tanto, nuestro destino como individuos y como sociedades nacionales, en términos de progreso y desarrollo, tiene que ver con el desarrollo de la información y conocimiento que pueden usarse para grandes saltos productivos, para ser más competitivos, etc., entonces la educación se convierte desde esa perspectiva en el mecanismo principal para ese tipo de salto, pero ahí es donde uno se llena de dudas, es decir, ¿queremos educar para eso?, y ahí entramos en el tema de la racionalidad instrumental.

#### *De los aparatos ideológicos de Estado...*

Claro. Todo el tema de la imposición total de una perspectiva sistémica, es decir, la educación reducida y orientada principalmente a una lógica de la productividad. Ahora, es muy curioso, porque uno diría que la educación, siguiendo sobre todo las críticas desde la perspectiva del análisis institucional o las críticas desde el análisis del poder de Foucault, es básicamente un espacio en el cual se construye un sujeto a través de estrategias de saberes y poderes, y por lo tanto uno por principio tiene que preguntarse cómo plantearse en clave de resistencia frente a la educación. Yo creo que ahí hay un problema con el análisis foucaultiano, porque no da mucha salida, es decir, que la educación hace parte del aparato estatal pero al mismo tiempo es parte de la microfísica del poder. Es un mecanismo que o lo ves en términos de reproducción del aparato de poder, o lo ves en términos de reproducción de formas de saber y poder que moldea a los sujetos, y ahí no hay salida; si uno lo ve así solamente, no ve la posibilidad de transformar la educación radicalmente o en la medida de lo posible. Ahora, sí es cierto que hay un cierto foquismo en pensar que la educación es el lugar desde el cual se van a realizar todos los cambios sociales, como si no hubiera otros espacios.

## Perspectivas

*Hemos identificado ciertas coordenadas o puntos de conflicto que acompañan el devenir histórico de las sociedades latinoamericanas.Cuál sería a su juicio la perspectiva epistemológica y política que habría que asumir, y en qué aspecto de nuestras sociedades habría que situar la reflexión principalmente, dónde los conflictos tienden a expresarse más nítidamente. En otras palabras, ¿dónde habría que poner el ojo?*

Yo tengo una confianza relativa en los nuevos movimientos sociales. Cuando digo nuevos movimientos sociales me refiero a lo que ahora se llama organizaciones de la sociedad civil. Dudo de la capacidad de agregación como para ser fuerza suficiente y lograr un contrapeso a lógicas sistémicas, a formas estructurales de exclusión, etc. Sin embargo, creo que se viene un fuerte proceso de cambio, pero no sé para donde va. Este cambio no lo pienso en la sociedad chilena específica, lo pienso a nivel global. Primero, porque obviamente estamos a las puertas de un colapso del modelo y paradigma industrial de desarrollo. Dentro de eso, un conflicto internacional, porque se viene un tema de injusticia global: los países que más contribuyen al calentamiento global son los países industrializados, y los países que van a pagar más costos catastróficos son los países pobres. Es decir, cómo se va a resolver ese problema de injusticia internacional es el segundo elemento. Hay un tercer elemento donde el principal protagonista es el fundamentalismo islámico, que es una especie de conflicto local y global, porque siempre se manifiesta localmente pero en muchos lados distintos, y tiene que ver también con una masa crítica con capacidad de desequilibrio político global dispuesta a bajarse del sistema o a no entrar al sis-

tema. Esto para mí es otro signo de interrogación, el tema de la dimensión global y de riesgo que asume el conflicto cultural en relación a los que adscriben al modelo de modernización-modernidad y los que no adscriben. El cuarto gran conflicto es el energético. El conflicto energético tiene que ver básicamente con un agotamiento de ciertos recursos o una reducción de ciertos recursos que son clave no sólo desde el punto de vista de la industria, como el petróleo, etc., sino que son claves desde el punto de vista de la supervivencia, como la alimentación, el abrigo y otras cosas. En definitiva, hay un escenario apocalíptico por todos estos lados. Lo curioso es que la aceleración de la crisis tiene un ritmo que no tiene nada que ver con los ritmos tradicionales de las crisis. Es una cuestión que se vino encima en 10 años y colapsa en 10 años más. Por otro lado, yo creo que algo está calando en un cierto imaginario colectivo, globalizado, donde hay elementos de reconfiguración que pasan por la internalización de los derechos, primero de los derechos humanos básicos, y luego ya empiezan las otras culturalizaciones. Si por un lado está la dimensión catastrófica a un nivel de catástrofe que no tenía precedente, por lo menos hace mucho tiempo, y donde la prevención o la reversión de la catástrofe implicada es muy grande; por otro lado, está el cambio de un imaginario que comparte cada vez más gente que pasa por todo esto, por derechos, libertades, desarrollo no material, etc. Entonces, al final esto se traduce en movimientos de la sociedad civil que empiezan a empujar. En mi visión yo apuesto más a los límites que impone la catástrofe, por un lado, y a un cambio muy risomático, molecular, poroso, en el imaginario, que no es tan altisonante, que no tiene los juegos de artificios que tiene una revolución que ocurre en un momento determinado, pero que es capilar. **N**

