

Contingencia, pragmática y emancipación. Entrevista a César Rendueles

Contingency, pragmatics and emancipation. Interview with César Rendueles

Javier Gurpegui Vidal y Juan Seoane Alonso
(I.E.S. "Pirámide", Huesca)

Recibido en julio 2018

Aceptado en diciembre 2018

Referencia

Gurpegui Vidal, J., y Seoane, J. (2019). Contingencia, pragmática y emancipación. Entrevista a César Rendueles. *Con-Ciencia Social (segunda época)*. 2, 81-106.

PREVIOS

Para situar en su contexto las intenciones, enfoque y contenidos de esta entrevista nos remitimos al artículo editorial de este mismo número, donde además damos cuenta de la estructura global del mismo. Por ello, aquí nos limitaremos a aclarar los aspectos meramente técnicos del proceso de elaboración.

De los trabajos de César Rendueles, hemos tomado como punto de partida sus dos libros, desde nuestro punto de vista, fundamentales: *Sociofobia* (2013) y *En bruto* (2016). Sin por ello dejar de lado otra obra, desarrollada desde una perspectiva más divulgativa, como es *Capitalismo canalla* (2015), así como alguno de sus artículos de tema específicamente educativo, como es "Teachers, leave them kids alone", publicado en la revista *Constelaciones* (2014). Teniendo en cuenta los ejes temáticos de nuestro monográfico, hemos procurado no quedarnos en la mera repetición de lo ya escrito por nuestro autor, sino discutir con él, "tirar" de los cabos sueltos, dejando que afloraran dudas y contradicciones.

La entrevista se realizó en directo, pero a distancia, por medios electrónicos, durante aproximadamente una hora y media, una tarde del mes de marzo del 2018. Sobre una primera transcripción, que incluía también algunas réplicas por nuestra parte, el entrevistado, al que agradecemos su implicación en el proceso, revisó de forma significativa sus propias reflexiones, de manera que quedaron mucho más precisas y matizadas, pero también perdieron algo de su frescura oral inicial. Todavía posteriormente propusimos al entrevistado un último vistazo y procedimos a darle a texto un acabado técnico. El resultado es el palimpsesto que el lector –o lectora- tiene ante sus ojos.

SOBRE LOS SUJETOS

P.- Un asunto clave para la izquierda contemporánea que planteas, por ejemplo en “Sociofobia”, es el conflicto entre el desarrollo individual y la tutela comunitaria tradicional. En este conflicto, la idea del desarrollo y libertad individuales ha cobrado fuerza para muchos movimientos sociales, como el feminismo. ¿Qué papel piensas que puede jugar la extensión del individualismo en el seno de la izquierda en su oposición al neoliberalismo dominante? ¿Se puede hacer oposición al neoliberalismo desde el individualismo?

R.- Sí, me parece una cuestión crucial para la izquierda, pero al mismo tiempo se trata de un problema permanentemente eludido, que tratamos de ignorar o dar por solucionado. Para ser justos, lo cierto es que esa tensión entre individuo y comunidad recorre la tradición emancipatoria desde sus orígenes. Y no sólo las corrientes emancipatorias. Me atrevería a decir que es un dilema que estructura el campo de juego político de la modernidad. Por eso es un tema recurrente en los movimientos ilustrados. En la ilustración escocesa, por supuesto, pero también en Kant –lo de la “insociable sociabilidad”– o Rousseau. En alguna ocasión Terry Eagleton explicaba que el interés ilustrado por la cultura tenía mucho que ver con la necesidad de encontrar un orden afectivo capaz de contener el

antagonismo mercantil, alguna clase de vínculo compartido que los derechos políticos abstractos no son capaces de proporcionar.

Los primeros reaccionarios detectaron inmediatamente este punto ciego de la modernidad y lo explotaron a conciencia en sus ataques a la Revolución Francesa. ¿Qué va a mantener cohesionada esa nueva sociedad que no reconoce la autoridad de Dios, el rey y la tradición? ¿Acaso los derechos universales que interpelan a cualquiera, o sea, a nadie? ¿El frío cálculo egoísta? Creo que los socialistas, comunistas y anarquistas entendieron bien la profundidad del problema. Incluso Marx, que es un autor profundamente progresista en el sentido filosófico del término, tiene textos en los que se hace cargo del desafío que supone para un proyecto de transformación política la desaparición de los vínculos sociales sólidos característicos de las sociedades antiguas.

Más explícitamente, William Morris analizaba el papel social de los gremios sin nostalgia por aquel sistema institucional jerárquico y poco democrático pero que, por otro lado, contaba con dispositivos de cohesión que ya en el siglo XIX habían desaparecido y que le parecían imprescindibles para impulsar procesos mayoritarios de avance moral. El cambio político no sólo tiene precondiciones jurídico-normativas y materiales sino también sociales. Y así como los dos primeros elementos parecen razonablemente accesibles, las condiciones de posibilidad sociales son mucho más aporéticas. Sencillamente no se puede tener todo a la vez: o bien una red social densa que nos proteja o bien autonomía individual y libertad de elección. A lo sumo se pueden buscar algún encaje prudencial de ambos elementos pero será un arreglo contingente e irremediamente frágil, no exactamente una estrategia política sólida y coherente.

En general, entre la izquierda no nos sentimos cómodos con esta clase de apaños contingentes, por eso tendemos a inventarnos soluciones conciliatorias en las que se disuelven los dilemas. Durante mucho tiempo, la fantasía del “hombre nuevo” desempeñó esa función. En los últimos

años se ha hablado tanto de lo común y los comunes, porque parece una forma de reunir lo mejor de ambos mundos –la fortaleza de la comunidad y la libertad del individualismo– sin ninguna de sus cargas. Creo que es un juego de prestidigitación peligroso. Porque el capitalismo en lugar de negar esa tensión hace lo contrario, aprovecharla y acelerarla en una dinámica muy nihilista. Por un lado, desde sus orígenes ha impulsado sucesivas oleadas de atomización social salvaje, que hoy se ve sobre todo en el campo de la destrucción institucional.

Pero junto a ese individualismo explosivo que nos arroja a la intemperie social, el capitalismo contemporáneo ha desarrollado mecanismos originales de aprovechamiento de las energías comunitarias. Por supuesto, una de las claves del sistema capitalista siempre ha sido la potencia incrementada de la organización social de la producción. Pero ese proceso social siempre se daba en el interior de los centros de trabajo y eran los capitalistas quienes la impulsaban coercitivamente. Hoy se está difundiendo una especie de *extractivismo* social muy agresivo basado en la detección de nichos de solidaridad, colaboración y capital social que fagocitar. El ejemplo más claro es el auge de la llamada “economía colaborativa”. Es algo más complejo que la parasitación tradicional de los cuidados –que por supuesto, continua–, en la medida en que se aspira a que esa energía social se convierta directamente en una fuente de valor. Por eso es un fenómeno mucho más dinámico, que no siempre está vinculado a formas de solidaridad tradicional.

P.- Planteas que el capitalismo contemporáneo es, sobre todo, anti-institucional. Sin embargo, al neoliberalismo en su versión europea (por ejemplo, al ordoliberalismo alemán), siempre le ha preocupado el control de lo institucional, a través de herramientas como el Banco Central Europeo, dirigidas a favorecer el individualismo en detrimento de los movimientos sociales y a extraer de lo comunitario lo potencialmente político. ¿Es posible desde la izquierda gestionar esa tensión entre individuo y comunidad sin una teoría institucional propia y alternativa?

R.- Estaba pensando en una distinción que le he leído a Jon Elster entre instituciones y organizaciones. Las instituciones son modos de hacer, estructuras normativas, mientras que las organizaciones son actores colectivos. Muchos actores colectivos son materializaciones de instituciones pero no siempre es así. Creo que el neoliberalismo, incluido el ordoliberalismo, se siente muy cómodo con los actores colectivos –de hecho los necesita– y mantiene una relación mucho más conflictiva con la institucionalidad. La institucionalidad implica una cierta continuidad, un compromiso con un conjunto de fines heredados del pasado y que se aspira a proyectar al futuro. Las organizaciones económicas características del keynesianismo tenían, al menos idealmente, esa función. En cambio las organizaciones neoliberales son una maquinaria nihilista cuyo único compromiso es mantener los beneficios de las clases dominantes. Quiero decir, si el BCE es una institución, es, entonces, una institución profundamente defectuosa. No tanto porque me parezca inmoral, sino porque es un puro instrumento normativamente vacío y, por eso mismo, autodestructivo. Su intervención en Grecia resultó meridiana, en ese sentido.

P.- Más que invertir esfuerzos en conceptualizar con detalle un tipo de sujeto de izquierdas, ¿no deberíamos ir cuestionando los distintos tipos de sujeto que nos va aportando el capitalismo, tener un discurso a la contra, a falta de un discurso positivo sobre el sujeto?

R.- No estoy muy seguro, la verdad. Me parece que uno de los grandes problemas a los que nos enfrentamos es el de nuestra bunkerización. Permanentemente estemos jugando en el terreno de nuestros adversarios, y eso es muy complicado, porque las alianzas sociales se construyen en positivo. Es muy difícil convencer a nadie si no le ofreces un proyecto alternativo con algún viso de realismo, que permita superar la aversión al riesgo que todos tenemos. La transformación política implica conflictos y peligros y es difícil que la gente esté dispuesta a asumirlos si no siente que forma parte de un proyecto común que va más allá de la resistencia

compartida. La creación de las condiciones sociales para afrontar esos riesgos, por supuesto, tiene más que ver con los afectos que con los conceptos. Es algo que entendieron muy bien los neoliberales, que no tenían un gran programa teórico pero sí un proyecto de transformación de la sensibilidad, un proyecto cultural potentísimo.

Lo que ocurre, a mi juicio, es que a menudo proponemos transformaciones de la subjetividad, de nuestra manera de ver el mundo, poco realistas, en el sentido de que no hacemos el esfuerzo de plantearlas como un desarrollo de las condiciones de vida de la mayor parte de la gente. Exigimos un salto en el vacío, un salto de fe. A mí me parece que el terreno de la construcción de subjetividades alternativas es el de la reforma, no el de la revolución. La reforma implica aceptar una cierta herencia del pasado, y con esos materiales ir construyendo algo nuevo. La ruptura radical juega en el terreno de la contracultura, en el que se siente muy cómodo el capitalismo.

R.- ¿Y por qué la construcción de subjetividades no puede ser terreno de la revolución? ¿No es un juicio muy genérico y sin matices sobre las revoluciones en su totalidad, que parece invitar a la moderación ideológica?

No pretendía hacer un juicio sobre las revoluciones. Al revés, me parece que el programa político revolucionario es difícilmente compatible con las personalidades líquidas. Diría que es algo que hoy nos está mostrando con claridad el ecosocialismo. Nos cuesta aceptarlo porque muchos de los modelos de la izquierda de la transformación de las subjetividades están importados del ámbito estético, del romanticismo primero y de la época de las vanguardias después. Son proyectos muy vehementes pero, paradójicamente, poco útiles para afrontar la complejidad de un cambio político democratizador radical, previsiblemente lleno de piedras en el camino, fracasos y callejones sin salida.

Me parece más fructífero desde una perspectiva revolucionaria el modelo, mucho más aburrido y gris, de la reforma moral, la idea de ver tu propia vida como un proyecto de crecimiento ético en el que la intensificación de la experiencia desempeña un papel marginal. Hay una frase, realmente muy, muy conservadora, de Lasch sobre el trabajo y el amor que creo que, con matices, se puede trasladar al campo político revolucionario. Dice así: “El amor y el trabajo nos capacitan para explorar un pequeño rincón del universo y llegar a aceptarlo como es. Pero nuestra sociedad actual tiende a devaluar esos pequeños consuelos o bien a esperar demasiado de ellos. Nuestros criterios de lo que es ‘trabajo creativo y con sentido’ son demasiado exaltados como para que puedan sobrevivir al desengaño. Nuestro ideal de ‘verdadero enamoramiento’ deposita en las relaciones íntimas una carga que es imposible sobrellevar. Exigimos demasiado de la vida, y demasiado poco de nosotros mismos” (Lasch, 1999, p. 297).

P.- Cuestionas la moral del emprendedor, obligado a una continua formación que resulta ser una estratagema dirigida a convencer a los sujetos de que son ellos quienes forjan su propio futuro, según la retórica de la reinención permanente. Esto es coherente con un sistema educativo de estructura flexible, donde el estado no interviene legislando, sino creando las condiciones para una supuesta libertad de opción. Frente a este planteamiento, preconizas por un lado, desescolarizar la sociedad y sus continuas demandas de formación; por otro, reescolarizar la escuela. ¿Cómo plantear esto último sin un regreso a la intervención del estado sobre unos programas y contenidos tradicionales? ¿No crees que tanto el dejar hacer como el intervencionismo son dos caras de la misma moneda?

R.- Sí, estoy de acuerdo. Es una cuestión similar al dilema entre comunitarismo e individualismo. Estamos asistiendo a un doble movimiento por parte de la derecha educativa más neoliberal que es muy paradójico pero funcional. Por una parte, fomenta una fuerte desconfianza en la institución educativa, en la enseñanza más o menos convencional, y promueve una enseñanza modular, en la que hay que subvertir

permanentemente las formas tradicionales de aprendizaje. Y al mismo tiempo, hay una especie de utopía escolar, donde la única solución que se nos ofrece a prácticamente todos los problemas sociales y personales es la educación: la crisis del trabajo, la crisis económica, la ecológica, etc... todo lo va a solucionar la educación. Es un programa absurdo: por un lado desconfía de la educación, por otro le pide demasiado.

Sin embargo, es un escenario que a la derecha le ha funcionado muy bien, porque le ofrece a la gente un marco concreto y comprensible de progreso personal, instrucciones claras para que las cosas te vayan bien. Tiene dos características muy importantes. La primera es que es un mecanismo de mejora social no conflictivo. No exige enfrentamientos entre grupos sociales, podemos remar todos juntos, no hay perdedores. Por eso ha ayudado a las élites a que se acepte su liderazgo convenciendo a la gente común de que comparte intereses con ellas. La segunda es que es un programa de avance social individualista: tú te lo tienes que gestionar, tú eres el responsable, porque ya no hay marcos formativos dados. Es tu obligación subvertir la lógica educativa heredada para encontrar las modulaciones capaces de generar mayor valor añadido formativo.

El problema, a mi juicio, es que las dinámicas de resistencia desde la izquierda no han sido muy eficaces. Nos hemos centrado, sobre todo, en luchar contra los recortes educativos, en cuestionar los procesos de privatización o el sometimiento de la educación a la ideología mercantil, y hemos entregado completamente a la derecha el terreno de la reforma institucional. Por eso cuando no lo hemos hecho casi siempre hemos tendido a aceptar, en mayor o menor medida, el marco de la innovación educativa y la modularidad. Nos cuesta mucho plantear alternativas con capacidad de interpelación social.

P.- Entonces, “reescolarizar la escuela”, para ti, ¿qué sería? ¿Volver a aceptar el terreno de la reforma, de las propuestas positivas en política educativa, más frecuentes en tiempos pasados, cuando los movimientos

de renovación eran menos reticentes a descender a estos detalles? ¿No has pensado que una parte de las asociaciones de izquierdas en educación es reticente a proponer medidas concretas porque haría falta reformular globalmente no solo el sistema educativo, sino la relación que este mantiene con el contexto económico y social?

R.- Reescolarizar la escuela, para mí, es por ejemplo tratar nuestra labor docente como un oficio, como una profesión para la que no todo el mundo vale, que se aprende y en la que se puede y se debe mejorar. No como una vocación heroica ni tampoco como un remedio para todos los males de la sociedad. Estoy de acuerdo en la idea de que conseguir que la educación forme parte de una dinámica de transformación social exige grandes cambios en las condiciones materiales e institucionales. Pero al mismo tiempo, esos cambios no se van a producir si no consigues convencer a una gran mayoría social de que tienes un proyecto educativo viable que no se basa sólo en lemas filosóficos sino que es capaz de abordar problemas reales que no sólo tienen que ver con la financiación. Aquí hablo como docente y estoy pensando en cuestiones muy pragmáticas. Por ejemplo, nos cuesta mucho hablar de evaluación de los docentes desde una perspectiva progresista. Tampoco hemos sido capaces de formular o de difundir nuestro propio modelo de selección y de carrera profesional. Y, sí, me parece que tenemos que recuperar el impulso de los movimientos de renovación pedagógica, esa energía autocrítica basada en un proceso de aprendizaje y reforma del oficio docente. De hecho, diría que buena parte de la innovación educativa contemporánea es una versión líquida de aquellos movimientos, que se ha apropiado de su exaltación de la imaginación pedagógica sin su capacidad para generar compromisos institucionales y su apuesta por la igualdad profunda.

P.- *Los sujetos del cambio social, ¿deben estar necesariamente vinculados a unas condiciones materiales de vida? Marx, en un momento dado expresó su desconfianza ante el lumpemproletariado, debido a su falta de organización y de conciencia social. Por el contrario, para Pasolini, el*

subproletariado se presentaba como un crisol de contradicciones que podría favorecer las condiciones para una democracia radicalizada. Entre la lógica excluyente de una vanguardia que lidera, y la idealización de los socialmente marginados, ¿es posible teorizar una lógica distinta?

R.- Es un debate que está teniendo un cierto *aggiornamento*, en términos, como casi siempre a lo largo de la historia, poco matizados. Marx, es algo que se olvida, se basa en la idea de que hay un sujeto privilegiado del cambio político, tesis que es muy delicada. Para Marx hay una clase universal, el proletariado. Es universal no porque sea mayoritaria sino porque ocupa un lugar muy peculiar dentro de la arquitectura social: es una clase que puede asumir políticas que en el medio plazo benefician al conjunto de la sociedad, excepto a una pequeña élite, pero que en el corto plazo no pueden ser asumidas como propias por ninguno de los otros grupos sociales, que estarían paralizados por dilemas pragmáticos, de los cuales el proletariado está liberado por su propia desposesión.

El privilegio histórico del proletariado para Marx no tiene que ver con su potencia ética o política, sino con las condiciones pragmáticas. Es una tesis, hasta cierto punto, razonable. Pero, al mismo tiempo, las cosas son mucho más complejas, al menos en términos sociológicos, porque las estructuras sociales son también complejas. Precisamente una de las claves del giro que da Gramsci en el periodo de entreguerras tiene que ver con esto, con darse cuenta de que la lógica del esquema de Marx funciona muy bien desde el punto de vista normativo, pero a la hora de hacer trabajo político real, la clave son las alianzas entre grupos heterogéneos. Así que los sujetos sociales privilegiados del cambio social serán los que sean capaces de liderar la transformación política, los que tengan mayor capacidad de arrastre social.

Si trasladamos ese razonamiento al momento actual, yo diría que por un lado, desde el 2011 las clases medias en un sentido muy amplio han sido políticamente muy activas. En primer lugar, porque se han sentido víctimas

de una clausura del horizonte de vida que daban por sentado. Pero también porque son grupos sociales con recursos sociales, relacionales y económicos, capital político y cultural para movilizarse. El problema, a mi juicio, es que esas clases medias hasta ahora han tenido poca capacidad de arrastre. En primer lugar porque no todo el mundo ha perdido lo mismo en esta crisis. El consenso del 15M tenía que ver con una indignación compartida, pero el sufrimiento material ha estado muy desigualmente repartido. Hay una parte de las clases medias a la que no le ha ido tan mal. Le ha ido mal al 50% más pobre de las familias y, sobre todo, al 30% más pobre. El 30% más rico de la población española apenas ha empeorado su situación material, y esos son muchos millones de personas.

La clave, para mí, está en si es posible establecer alianzas amplias entre esos distintos grupos que han vivido de muy distinta manera la crisis, buscando un solapamiento de intereses y de visiones del mundo que cree una mayoría social suficiente para intentar procesos de cambio profundos. Es un proyecto complicadísimo al que no ayudan las discusiones poco matizadas que normalmente se dan sobre el lumpemproletariado, el papel de las clases medias, el proletariado tradicional o el populismo. La estrategia del populismo surgió en países extremadamente dualizados, que habían vivido procesos extractivos brutales y donde la división entre élites y el resto de la sociedad era muy visible.

Pero incluso en ese contexto, los gobiernos populistas latinoamericanos llegaron al poder en momentos de baja participación electoral. A veces se piensa en ellos como una gran oleada mayoritaria donde los subalternos tomaron el poder por asalto. Es una imagen poco realista. Fueron victorias inesperadas en momentos de gran descrédito institucional en el que alternativas minoritarias consiguen, por un cúmulo de contingencias, meter un pie en la puerta del poder y, desde allí, construir un discurso hegemónico con gran habilidad. Así que desconfío bastante de las posiciones maximalistas, procedentes del marxismo o de cualquier otra corriente. La verdad es que me resulta incomprensible el modo tan

categorico con el que se habla sobre estos temas. Sobre todo porque desde el inicio de la crisis hemos vivido una sorpresa tras otra.

P.- En varias ocasiones en tus trabajos haces referencia al intento de superación, dentro de la izquierda, del importante conflicto entre el objetivismo propio del contractualismo, asumido por gran parte de la izquierda tradicional y el contextualismo propio de las llamadas éticas de la virtud. ¿Cómo se podrían abordar desde la izquierda los problemas planteados por la racionalidad descontextualizada del objetivismo que nos remite a un conjunto normativo “racional” no histórico ni narrativo con poco potencial vinculante? En “Sociofobia” mencionas la “dificultad para comprender contextos morales muy amplios, complejos y de largo recorrido”. ¿Crees que un pensamiento histórico a largo plazo, tanto hacia atrás como hacia adelante, nos facilita un contexto moral?

R.- Bertrand Russell comentó que había un círculo del infierno reservado para los que creían que podrían resolver el problema de la inducción, porque no tiene solución. Creo que en ética pasa algo parecido para quienes han intentado resolver la tensión entre las éticas prudenciales, contextualistas o aristotélicas y las éticas normativas universalistas kantianas. Es una tensión con la que, de nuevo, tenemos que convivir, un dilema práctico que nadie va a resolver. Yo a veces he defendido las éticas aristotélicas, prudenciales, por reacción al contractualismo extremo que me resulta muy ahistórico y descontextualizado, muy ciego a las situaciones en las que se expresan las normas universales. Pero el contextualismo aristotélico también tiene sus propias aporías derivadas básicamente del relativismo, que es muy difícil de evitar desde esa posición moral.

Aunque el dilema es irresoluble, recorrer la aporía en toda su extensión arroja resultados interesantes, pienso yo. Por resumir mucho, aprecio de las corrientes comunitaristas el modo en que han puesto sobre la mesa una mayor sensibilidad hacia las condiciones sociales y culturales en las

que se dan los procesos deliberativos. Es esa idea de que el contractualismo siega la hierba bajo sus propios pies en la medida en que elimina de partida la reflexión sobre el contexto en el que podría darse un acuerdo moral justo. Creo que hay un encaje evidente con las críticas del marxismo al liberalismo político. Y, de hecho, existe una corriente filosófica poco conocida pero muy interesante de marxismo neoaristotélico. Me interesan sobre todo autores como el último MacIntyre o Martha Nussbaum que no ceden al relativismo sino que intentan refundar los valores del universalismo moral sobre bases más sólidas. Me refiero a esa idea de que las teorías de la justicia universalista están pensadas desde la perspectiva de personas autónomas, para las cuales las situaciones de dependencia son marginales, algo muy poco realista.

A lo mejor es una ficción necesaria para pensar algunas dimensiones de la justicia pero hay que medir bien en qué medida se administra esa ficción porque no tiene nada que ver con nuestra realidad como seres vivos codependientes. Precisamente creo que podemos mitigar las consecuencias más contradictorias del dilema entre contextualismo prudencial y contractualismo desde una perspectiva abierta al naturalismo. Tradicionalmente la naturaleza se ha considerado exclusivamente como una fuente de heteronomía moral, una barrera que, en la medida de lo posible deberíamos superar. Creo que es un error. Nuestra estructura ética está completamente atravesada por nuestra historia evolutiva. En ese sentido me resulta muy sugerente el naturalismo crítico de Peter Singer o del propio MacIntyre. Nuestra naturaleza humana compartida desempeña en la reflexión moral un papel similar al que las tradiciones críticas han reivindicado para la historia. Las teorías finalistas de la historia tienden a hacernos pensar que lo pasado está pasado, que la historia humana es una especie de trituradora que, como en aquella metáfora de Benjamin, va dejando ruinas a su paso y que, todo lo que queda atrás, es inutilizable.

Una perspectiva más contingente de la historia nos enseña que esto no es así. La Historia es un depósito de posibilidades que, en ocasiones, pueden

ser recuperadas, precisamente porque muchas de ellas son expresiones de una naturaleza compartida, no momentos únicos del despliegue de la razón. Esa también es una fuente de utilidades pragmáticas y morales, pues permite imaginar puzzles complejos acerca de cómo organizar una sociedad más justa, no pensando sencillamente que vivimos en un permanente avance hacia la universalización creciente de las normas morales y que, por tanto, todo lo pasado ha quedado sepultado. Somos y siempre hemos sido animales al mismo tiempo competitivos y cooperadores, agresivos y cuidadores. Ha habido avances morales irrenunciables en los últimos siglos, pero también ha habido sociedades arcaicas de cuyas prácticas podemos aprender.

P.- Una importante corriente del pensamiento de la izquierda se ha basado en una concepción antinaturalista del ser humano, según la cual la humanidad estaría sujeta a una plasticidad total. Por el contrario, como una forma de salir de la antinomia entre materialidad determinista y autonomía espiritual, tú reivindicas “una profundización naturalista del materialismo histórico”. Frente a un capitalismo ecológicamente suicida, nuestra evolución nos hace codependientes, así como parcialmente altruistas e igualitarios. Aparte de eso ¿qué más aporta tu planteamiento a los debates sociales de la izquierda?

R.- La primera consecuencia es la idea de que hay límites. A la hora de pensar nuevas formas de institucionalidad política, nuevas normas que nos unan, tenemos que tener en cuenta que no todo es posible, que la capacidad de transformación antropológica es limitada. En la izquierda, por el contrario, existe una larguísima tradición catastrofista, que casi ve en la propia dinámica nihilista del capitalismo una buena noticia. Es algo que se remonta al *Manifiesto comunista* y llega al *aceleracionismo* contemporáneo. Pienso en esos autores socialistas que creen que el capitalismo nos libra de adherencias reaccionarias y tradicionalistas y así abre posibilidades históricas inéditas de desarrollo cognitivo que pueden ser aprovechadas por las fuerzas postcapitalistas.

Entiendo el atractivo de estas ideas pero me parecen muy estériles, pues dinamitan las condiciones antropológicas desde las que se pueden construir alternativas políticas emancipadoras. El capitalismo no sólo es incompatible con la justicia y la realización personal, es incompatible con la vida. La reflexión naturalista sobre la conducta humana nos ayuda a entender algunos elementos importantes de nuestra arquitectura ética que no tienen que ver con reflexiones normativas abstractas sino que están incrustados en nuestro cuerpo. Un descubrimiento sociológico interesante de las últimas décadas es que la desigualdad social tiene efectos en muchos problemas sociales que aparentemente no tienen nada que ver con ella. Por ejemplo, las sociedades más desiguales –con independencia de cómo de bien o mal vivan sus pobres– tienen mayor incidencia de enfermedades psiquiátricas y menor esperanza de vida que las más igualitarias. Es decir, hay valores éticos, como la igualdad, que muy literalmente emanan de nuestro cuerpo y cuya vulneración nos trastorna o nos mata. Dejar todo eso de lado, y pensar que todo es posible, que somos pura plastilina social es sencillamente un suicidio político.

SOCIOFOBIA Y GOBERNABILIDAD

P.- Organizas parte de tu reflexión alrededor del concepto de sociofobia, es decir, “miedo a la sociedad”. La idea parece aludir a circunstancias muy distintas: el sentimiento de temor a la vida en comunidad; la tendencia del mercado a vaciar las relaciones tradicionales; el ciberfetichismo, que plantea los dilemas sociales en términos de intercambio digital; la propensión de las ciencias sociales a cristalizar en un discurso formalista y cientifista... ¿Estamos ante una idea meramente expositiva, adecuada para el lenguaje ensayístico o le darías una validez explicativa más fuerte, esencial a distintos fenómenos sociales?

R.- Nunca he pretendido que fuera una herramienta explicativa. En general, desconfío bastante de las categorizaciones ambiciosas y exhaustivas en sociología, esas clasificaciones de conceptos perfectamente definidos, a

menudo por contraposición. Alguna vez me han acusado de impresionismo teórico por ello, pero es que creo que las ciencias sociales son de suyo muy impresionistas. Las categorías sociales son bastante borrosas, y sólo se pueden definir por aproximación. Del mismo modo, las explicaciones más potentes de las ciencias sociales suelen ser muy sencillas, rara vez tienen más de un par de pasos argumentativos. Las que son más complejas que eso casi siempre son mala metafísica. Así que he usado el concepto de *sociofobia* más que nada por su potencia expresiva. Quería poner sobre la mesa la idea de que el individualismo contemporáneo –ese individualismo que no es el del egoísta racional maximizador sino que implica una subjetividad más frondosa que ve en el cultivo interior una forma de ganancia– tiene fuertes efectos políticos, en el sentido de que es difícilmente compatible con la deliberación democrática. En realidad, podría haber utilizado otro vocablo más preciso, como *demofobia*.

P.- Al mismo tiempo, la sociofobia está vinculada al idealismo, entendido como la ideología que considera la sociedad organizada a través de unos principios, producto de la intencionalidad humana. Entre la historia entendida como libre expresión de la subjetividad de los individuos, y el automatismo de las relaciones de producción, ¿en última instancia, es el empirismo, mediado por la ideología, el árbitro último de esta disyuntiva?

R.- Sí, creo que el árbitro que decide qué cuenta más en la explicación de un fenómeno histórico, si la espontaneidad o las inercias heredadas del pasado, es el tribunal empírico. Es algo que Gramsci entendió muy bien. Gramsci es un autor neoidealista, como tantos otros en el periodo de entreguerras, que entiende que el marxismo más positivista tiene fuertes limitaciones a la hora de explicar procesos inesperados, como la Revolución de Octubre. Pero al inyectar subjetividad, o sea, espontaneidad, en la explicación histórica reaparece el problema de decidir qué relación mantiene con procesos de otra índole, como el desarrollo de las fuerzas productivas. Cuando Marx plantea el problema en

términos filosóficos no da ninguna solución: explica que la infraestructura determina la superestructura, sí, pero no nos dice ni cómo, ni cuánto, ni en qué medida. Gramsci se da cuenta de que en los propios trabajos historiográficos de Marx ese dilema desaparece. No es que lo resuelva mediante algún expediente teórico sino que la propia investigación empírica se encarga de cuantificar cuánto concede a la infraestructura, a la superestructura, a la dinámica política. Así que, como mucho, puedes llegar a distinguir metateóricamente diversos ritmos en los procesos históricos, entre temporalidades históricas más inerciales, más lentas, más acumulativas, y otras más explosivas. Que es básicamente lo que plantea Braudel en algunos textos llenos de sentido común, a mi entender.

P.- Cuestionas el ciberutopismo porque enmascara precisamente los problemas sociales que se suponía que iba a solucionar (la participación política, las redes de solidaridad entre iguales, la producción y distribución igualitaria del conocimiento, el acceso al ejercicio creativo...). ¿Es posible una lucha anticapitalista en el ámbito digital o estamos condenados a enfangarnos en él, porque reproduce inevitablemente la lógica del mercado? ¿No piensas que en esta argumentación “a la contra”, descuidas las especificidades propias de este campo? ¿Desde qué otro ámbito podemos “hacer palanca” para intervenir críticamente sobre ellas?

R.- En los últimos tiempos se ha producido una cierta normalización de los estudios de crítica tecnológica. Cada vez se publican más ensayos que alertan sobre los peligros de la tecnología. Pero hasta hace muy poco no era así. Cuando escribí *Sociofobia* la inmensa mayoría de lo que se publicaba sobre tecnología eran loas, algunas de una ingenuidad asombrosa. De hecho, siempre me sorprendía que había gente que se ofendía personalmente si no reconocías el poder benéfico de la tecnología digital. Internet era un dios muy exigente que no admitía la menor crítica. Ese contexto sin duda me influyó a la hora de escribir. Tal vez hoy escribiría ese texto de una manera un poco más ponderada.

De todas maneras, me parece curioso que esa preocupación por salvar los aspectos más positivos de la tecnología de la comunicación, que es legítima e importante, casi nunca se plantea, sin embargo, con otras tecnologías. No veo a nadie preguntarse cómo hacemos palanca para intervenir críticamente en la industria del motor, por ejemplo, pese a que es un problema extremadamente urgente que nos debería preocupar muchísimo. Seguramente la razón es que con otras tecnologías somos mucho más conscientes de cuáles son las limitaciones de nuestras posibilidades de intervención: para cambiar el funcionamiento de la tecnología del transporte necesitamos cambios sociales enormes, como nacionalizaciones de grandes empresas. En cambio en el ámbito de la tecnología digital tenemos la ilusión de una mayor ductilidad, de que disponemos de mayor poder de intervención, individual, de que hay microacciones que tienen una capacidad vírica y expansiva. Creo que es importante romper con esa ficción de la supuesta permeabilidad de la tecnología digital a la transformación. En mi opinión, la mejor forma de hacer palanca para intervenir críticamente sobre el espacio digital es apostar por una profunda intervención pública, no porque tenga una gran preferencia por lo público, sino porque solo lo público nos garantiza que esa intervención va a tener la escala y el impacto suficiente para ser significativas.

Es curioso cómo la propia dinámica monopolista de las industrias digitales hace que esta posibilidad resulte más verosímil. Durante mucho tiempo el ciberutopismo caracterizó el mundo digital como algo dinámico, extremadamente pluralista, abierto a multitud de posibilidades... Pero al final todos usamos el mismo servidor de correo, dos sistemas operativos, dos navegadores y dos o tres redes sociales. Si las antiguas empresas públicas de comunicaciones, como Correos y Telefónica, nos hubiesen suministrado esos servicios directamente no habría gran diferencia. La propia dinámica monopolista ha hecho más verosímil y aceptable esa posibilidad de intervención pública democratizadora, que podría estar

sujeta a escrutinio público y abierta a posibilidades que hoy ni siquiera imaginamos.

No desprecio de ningún modo las prácticas antagonistas modestas o limitadas del mundo digital. Todo lo contrario. Llevo muchos años dedicando tiempo y esfuerzo a intervenir políticamente en el espacio digital. Lo que discuto es el impacto de esas prácticas y la autopercepción de quienes las promovemos. El problema, por así decirlo, es que todo nuestro contexto social ciberutópico nos empuja a confundir el “mientras tanto” con la revolución mundial.

P.- Conceptúas las ciencias sociales como saberes cotidianos, una versión refinada de nuestro sentido común más inmediato. A diferencia de cómo se presentan las ciencias naturales, las sociales son esencialmente polémicas, ya que trabajan con opiniones ideológicas, que pueden ser elaboradas críticamente. En consecuencia, toda la ciudadanía está llamada a apropiarse de la ciencia social. ¿No presentas este razonamiento de una manera demasiado abstracta, como si las ciencias sociales no fueran un producto académico, y pudieran ser apropiadas por cualquiera, con independencia de las condiciones sociales?

R.- A mí me parece que desde el punto de vista epistémico las ciencias sociales están bien como están. No creo que haya necesidad de transformar radicalmente el corpus de conocimientos que tenemos. Y tampoco tengo grandes quejas respecto a los procedimientos de transmisión y elaboración científica: a veces son elitistas pero no siempre es así. El problema lo veo en el plano epistemológico, tiene que ver con la justificación gnoseológica de las ciencias sociales. Es decir, para mí no se trata tanto de dignificar los saberes cotidianos o de garantizar la apropiabilidad de los saberes técnicos, como de poner en su lugar epistemológico estos últimos. Y eso tiene consecuencias prácticas. Quiero decir, nuestra apropiación de las ciencias sociales es permanente y se produce por muchos cauces educativos y comunicativos. Las hemos

incorporado radicalmente a nuestra vida cotidiana, a nuestra comprensión de nosotros mismos y a nuestra organización colectiva. Científicos sociales pueden retirarte la custodia de tus hijos, científicos sociales toman decisiones económicas que dejan a cientos de miles de personas sin casa, científicos sociales diseñan estrategias de protección social que privilegian a ciertos grupos frente a otros, científicos sociales transforman nuestras pautas de alimentación, nuestra forma de pensar el deseo sexual, científicos sociales han cambiado nuestra manera de abordar la educación o la infancia, científicos sociales nos dan pastillas con las que sobrellevar nuestros sufrimientos personales. No lo han hecho sólo una vez, sino muchas, y a veces de manera contradictoria.

Las ciencias sociales, por así decirlo, son un elemento esencial de la autocomprensión de la modernidad. Y está bien que sea así. El problema, para mí, es que los científicos sociales no siempre ejercen esa capacidad de influencia con responsabilidad o siquiera sentido común. Sin ir más lejos, no se me ocurre ni un sólo concepto académico que, trasladado a los movimientos sociales, no se haya convertido, en el mejor de los casos, en una fuente de malentendidos y, más a menudo, en una excusa para los enfrentamientos identitarios. Respondiendo más directamente a la pregunta: la reapropiación se produce en muy distintos contextos, algunos muy conflictivos y confusos, y por eso los científicos sociales deberían ser muchísimo más modestos y cuidadosos.

EL ORDEN CAPITALISTA COMO CULTURA

P.- Resulta irónico cómo en nuestras aparentemente racionales sociedades contemporáneas vivimos cómodamente rodeados de un conjunto de ideas cuyo sentido original se ha transformado o perdido, pero que seguimos aceptando con naturalidad. Un optimismo impenitente atraviesa nuestra visión lineal del tiempo histórico, guiado por el progreso; la sociedad se mueve según un mecanismo que nos dirige hacia el mejor de los destinos posibles siempre que no lo interfiramos; el desarrollo comercial es garante

de la paz; la competitividad, la raíz de la moral o la cultura.... ¿Qué papel cumplen hoy estas supersticiones dieciochescas en la izquierda actual?

R.- Creo que la metafísica del progreso ha perdido mucha fuerza, por más que se empeñen Pinker y compañía en rehabilitarla. Yo diría que la última forma de metafísica finalista con cierto poder de interpelación que pervive es la ideología tecnológica. En realidad, Fukuyama entendió bien que la globalización económica posterior a la caída de la URSS planteaba alguna clase de desafío a la propia idea de progreso no en forma de fracaso sino de consumación. En la era de la globalización y el multiculturalismo amable el progreso parecía haber quedado limitado a dos dimensiones: la económica y la tecnológica. Tras 2008 y en plena crisis ecosocial sólo queda la tecnología, ese es el último fetiche de las ilusiones progresistas, algunas muy de andar por casa y otras tan locas como el posthumanismo.

Yo diría que la izquierda contemporánea, en general, es bastante antihistoricista, bastante antiteleológica, algo que me parece saludable. No obstante, también es verdad que la izquierda postmoderna ha tendido a radicalizar tanto la crítica de la teleología y del historicismo, que se ha situado casi al borde del nihilismo. En general, me siento cómodo con los posicionamientos antifinalistas, pero a veces se cargan tanto las tintas por ese lado que se acaba cayendo en una especie de relativismo absurdo. Eso alguna vez le pasó a Foucault. Su estrategia metodológica me parece muy fructífera científicamente, especialmente en el campo de la historia. Estoy muy de acuerdo con Paul Veyne en ese aspecto. Sin embargo, la traducción de esas posiciones al campo político me resulta más problemática. Me siento muy identificado con la perplejidad de Chomsky al escuchar los disparates foucaultianos en su famoso debate en la televisión holandesa.

Creo que se puede defender la existencia de progresos morales, pedagógicos, científicos o estéticos sin caer en la teleología. Porque lo que plantea el historicismo no es la existencia de esos progresos parciales sino

una instancia conciliadora que, por así decirlo, ordene todos esos progresos contingentes que, en realidad, son muy conflictivos entre sí. Lo que me parece un error es aceptar que la crítica de la metafísica progresista nos debe arrojar al relativismo extremo, a una competencia entre microidentidades más o menos victimizadas donde el criterio para preferir unas a otras es el grado en que han sido subalternizadas. Es un horizonte político muy pobre, pienso. El haber sido víctima de algo es triste y exige reparación, pero no confiere a tu proyecto político una legitimidad especial.

P.- El neoliberalismo nos lleva a la izquierda la gran ventaja al haber hecho su particular revisión crítica hace ochenta años. Así, el neoliberalismo alemán propuso el concepto de "Orden" utilizado en dos sentidos: por orden económico entendían un hecho fundado positivo y concreto, pero también usaban el término para referirse a un proyecto de organización no sólo económica, sino también social y cultural. Esta revisión de la Escuela de Friburgo fue estudiada años después por Foucault como ejemplo de un constructo cultural del capitalismo usado como herramienta de control. ¿Crees que, más allá de la consideración marxista de la cultura como mero elemento superestructural, la izquierda contemporánea ha reflexionado sobre el papel de lo cultural en relación al ejercicio del poder?

R.- Sí, de hecho, creo que hay que matizar mucho la idea de que para el neoliberalismo contemporáneo sea tan importante el mercado libre. Finalmente para los autores de la Escuela de Chicago lo importante no era tanto la competencia mercantil efectiva como la subjetividad característica de los emprendedores, su afán de imponerse al resto. Nuestro tiempo es sobre todo *schumpeteriano* más que cualquier otra cosa, vivimos en un mundo que, incluso normativamente, privilegia la competencia no como un fin en sí mismo sino como un instrumento para proporcionar los máximos privilegios a los vencedores. Cada persona, pero también cada empresa, juega una partida en el largo plazo y el premio es la supremacía absoluta, el vencer a todos los demás, en el mercado o fuera de él. Y ese es un

elemento cultural muy importante de nuestra sociedad que se expresa, por ejemplo, en lo cómodos que se sienten los neoliberales con los monopolios, algo que suele escandalizar a los izquierdistas pero que, en realidad, es bastante coherente.

La verdad es que, a mi juicio, desde la izquierda a menudo nos confundimos al pensar la cultura. Es curioso porque se nos llena la boca con citas de Gramsci, pero entendemos la cultura de una forma muy pregramsciana. Gramsci se dio cuenta de que realmente la batalla ideológica y cultural no tenía que ver con lo que los intelectuales tradicionales consideraban que era importante. Entendió que los intelectuales tradicionales –los filósofos, los poetas, los literatos, los religiosos...– habían dejado de desempeñar un papel relevante y que los nuevos intelectuales orgánicos del capitalismo eran los empresarios, los publicistas, los periodistas... Yo hoy añadiría a la lista de intelectuales orgánicos a los psicólogos, que tienen una influencia desmesurada. Si tuviera que decir cuál es la obra cultural más influyente de nuestra época, creo que elegiría el DSM (*Manual de diagnóstico de la Asociación Norteamericana de Psiquiatría*).

Curiosamente, la filosofía clásica lo entendió mejor que nosotros. La cultura importante políticamente no es tanto o sólo el arte –la música, la literatura o el cine...– sino algo mucho más amplio y de contornos menos definidos: el terreno de lo estético, de los afectos, del cuerpo como algo intermedio entre la sensibilidad bruta y el orden de los conceptos. Y eso es algo que los psicólogos han entendido muy bien. Saben que las condiciones de gobernanza de la subjetividad son complejas y abarcan desde la gestión del entretenimiento o el ocio o la sexualidad al suministro masivo de dispositivos de contención química.

P.- ¿Se trata de problemas contruidos conceptualmente por la misma dinámica del capitalismo, como una forma de medicalizar cualquier problema social, convirtiéndolo en individual? ¿O aceptas que son

problemas “reales” también desde una perspectiva alternativa al capitalismo?

R.- Creo que son problemas reales, en efecto. Algunos tienen que ver con la dinámica del capitalismo pero otros son endógenos. En cierto sentido, me parece que lo que importa de la cultura tiene más que ver con el vínculo social, con las relaciones sociales, que con el terreno artístico, en el sentido que manejamos habitualmente. Y por eso me parece que, si me perdonáis que lo diga de una manera provocadora y poco rigurosa, para buscar esa cultura que nos interesa deberíamos fijarnos más en el deporte y menos en los museos, porque en los deportes se ponen en juego ese tipo de afectos que en la literatura o en las artes plásticas han quedado un poco difuminados. Me refiero a esa capacidad para producir dinámicas expresivas de autorrealización compartida integradas en la vida cotidiana. No quiero decir que la música o los libros no sean ya capaces de eso o que no puedan serlo en el futuro a gran escala, pero me parece que a día de hoy algunas prácticas deportivas son lo más parecido que tenemos a las sociedades de lectura de la Alemania ilustrada.

La metáfora de la superestructura es muy equívoca, parece que es una cosa vaporosa, que flota por encima de lo que realmente cuenta, que es la infraestructura. Pero realmente no vivimos en las condiciones materiales desnudas sino en la superestructura, en los mitos, en la cultura que generan lealtades y cohesión, que es la materia misma del poder. Si de algo está hecho el poder es de cultura en ese sentido. Es una realidad incómoda porque a la izquierda nos interesa naturalmente también, como buenos ilustrados, esa otra comprensión de la cultura como dinámica de autocultivo, como herramienta de mejora personal y colectiva. Vivimos entre dos aguas. Lo que queremos no es sólo saber manejar ese pegamento social que llamamos cultura sino que, además, tenga unas ciertas características emancipatorias e ilustradas. Digamos que nos hemos puesto el listón alto pero creo que no debemos renunciar a ninguna de las dos patas de ese desafío.

P.- La propuesta marxista en la búsqueda de compatibilidad entre libertad individual, colectivos numerosos, elección de fines y herramientas de dirección se redujo a la idea revolucionaria de hacer tabla rasa. ¿Tienen salida estas incompatibilidades sin necesidad de acudir a la infinita plasticidad de la naturaleza humana, respetando una visión más antropológica de esa naturaleza humana? ¿Es posible el desarrollo de una forma de persuasión ética propia de la izquierda, donde los objetivos de los gobernantes estén alineados con los de los gobernados? ¿Podría la izquierda abordar un proyecto similar, en el que desde una concepción revisada de la naturaleza humana se buscaran una serie de principios constituyentes de un nuevo Orden no competitivo y democrático?

R.- Me planteáis una batería de preguntas tan importantes y complejas que sólo puedo responderlas muy sucintamente. Digamos que creo que una buena parte de ese camino ya ha sido andado. No deberíamos pensarlo como una especie de desafío existencial ante el que no tenemos ninguna guía. Las tradiciones emancipatorias tienen un amplio acervo de tecnologías de poder ya ensayadas, de distinta utilidad y eficacia, y también proyectos que nunca han sido puestos en marcha. De hecho, muchos de los elementos de cohesión social de nuestras sociedades –la sanidad y la educación públicas, los subsidios de distinto tipo...– fueron acuñados en el campo del antagonismo político antes de ser normalizados por el Estado. Creo que nuestra debilidad ha tenido que ver históricamente con la incapacidad para entender que esos dispositivos de intervención son contingentes y van a enfrentarse a toda clase de limitaciones, fracasos y contradicciones, para empezar porque muchos de ellos sólo son parcialmente coherentes o compatibles entre sí.

La conciencia de esa contingencia nos debería hacer más ambiciosos, no menos. No deberíamos tener miedo a fracasar precisamente porque es seguro que vamos a fallar en parte y tendremos que buscar desviaciones del camino. Y andamos bastante sobrados de principios constituyentes, en realidad. En todo caso, creo que deberíamos tomarnos más en serio el

ideal de la igualdad radical como un horizonte moral insustituible para una vida buena y no conformarnos con sucedáneos, como la igualdad de oportunidades. Pero, sobre todo, pienso que lo que nos falta no son tanto principios constituyentes como, por así decirlo, tecnologías sociales intermedias de todo tipo. Tenemos un déficit brutal de organicidad en nuestros movimientos sociales, de técnicos de toda clase que nos acompañen sin autoritarismo en nuestros procesos deliberativos, de representantes políticos capaces de ejercer su función con lo que, a falta de una expresión mejor, llamaré “oficio”. Es decir, a mi juicio fallamos mucho más en los aspectos prudenciales que en los normativos o constituyentes.

REFERENCIAS

- Lasch, Ch. (1999). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello.
- Rendueles, C. (2013). *Sociofobia: el cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid: Capitán Swing.
- Rendueles, C. (2014). Teachers, leave them kids alone! La ideología credencialista y la pedagogía de la destrucción creativa. *Constelaciones*, 6, 449-458. Recuperado de <http://constelaciones-rtc.net/article/view/884>
- Rendueles, C. (2015). *Capitalismo canalla: una historia personal del capitalismo a través de la literatura*. Barcelona: Seix Barral.
- Rendueles, C. (2016). *En bruto: una reivindicación del materialismo histórico*. Madrid: Los Libros de la Catarata.