

Apuntes sobre la modernidad.

Entrevista a Peter Wagner¹⁻²

JAVIERA MENCHACA
Egresada de Sociología, Universidad de Chile.

VICENTE SILVA
Egresado de Sociología, Universidad de Chile.

SALVADOR VARGAS
Egresado de Sociología, Universidad de Chile.

Cómo citar este artículo

Menchaca, J., Silva, V. & Vargas, S. (2014). Apuntes sobre la modernidad. Entrevista a Peter Wagner. *Revista Némesis*, XI,143-149.

Antes que todo, me gustaría preguntarle ¿por qué su aproximación a la modernidad como un proyecto? Y, ¿cuál es el estado actual de aquel proyecto?

No diría que yo conceptualizo la modernidad como proyecto, sino más bien que debemos entender cómo la modernidad ha sido vista históricamente como un proyecto. Existe ambigüedad en el concepto de modernidad la cual precisamente se relaciona con la pregunta por si la modernidad es un proyecto o no. A finales del siglo XVIII, emergió la idea de que la humanidad estaba a punto de salir de una condición humana perdurable – la de la minoría de edad de la que ella misma es culpable, haciendo referencia a Immanuel Kant – embarcándose en una nueva trayectoria histórica, persiguiendo el proyecto de la emancipación. El surgimiento de esta visión debe ser entendida en términos de historia política e intelectual. Sin embargo, esto es muy distinto a decir que la humanidad *realmente* se embarcó en esta trayectoria de emancipación desde el 1800 en adelante, y que toda la historia posterior debería ser leída a la luz de este proyecto. Más bien, propongo conceptualizar la modernidad como una manera de entender la posición de uno mismo en el mundo, viendo la promesa de autonomía y dominio como los elementos clave de ese auto-entendimiento, tomando el término “significación imaginaria de la sociedad” de Cornelius Castoriadis. Esta promesa se encuentra abierta a una gran variedad de interpretaciones y también llena de tensiones

1 Sociólogo alemán, profesor asociado de la Universitat de Barcelona. Sus principales intereses académicos se centran en la historia comparada, la sociología política, la teoría social y política, la sociología de las ciencias sociales, así como los estudios acerca de la modernidad. Entre sus principales obras se encuentra *A sociology of modernity* (1994).

2 Entrevista realizada durante la visita de Peter Wagner a Chile, el 29 de agosto de 2013, en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Agradecemos a su coordinadora María Emilia Tijoux y, particularmente, a Manuel Antonio Garretón, quienes hicieron posible la entrevista.

internas. Pensar en la modernidad como el proyecto en que incrementan la autonomía y dominio tan lejos como les es posible es sólo una comprensión específica de la modernidad, la cual debe ser sometida, sometida a juicio crítico. Tal juicio crítico ha sido malinterpretado algunas veces como una crítica y rechazo a la modernidad, cuando ciertamente es una crítica hacia una interpretación específica de la modernidad. Jürgen Habermas, por ejemplo, tiende a una comprensión de la modernidad excesivamente estrecha, teniéndola como un proyecto histórico bastante bien definido: un proyecto que, desde mi punto de vista, sí existió históricamente pero no debería ser identificado con la modernidad como tal, la cual es mucho más extensa y tiene más posibilidades.

Entonces usted piensa que Habermas quizás sigue una tradición particular de la modernidad y no describe el amplio sentido del término...

Sí. Él se aproxima a la modernidad de una manera interesante y sofisticada, aún más que muchos otros, pero se mantiene demasiado cerca de la idea ilustrada de realización de la libertad y la razón. Cuando habla del proyecto incompleto de la modernidad, piensa que aquel proyecto puede ser completado. Esto está errado y no solamente porque hoy nos hayamos vuelto más escépticos. Más bien, la extensa promesa de la autonomía y dominio se traduce en diversidad de posibilidades de "realización". Y cualquier colectivo humano siempre puede, en el mejor de los casos, realizar sólo una de ellas siendo crítico de otras interpretaciones. Entre ellas, tales interpretaciones pueden mostrar un estado incompleto recíproco, más que haber una interpretación particular de la modernidad cercana a la completitud que otras, les va mejor en algunos términos que en otros.

Recordemos, por ejemplo, que Habermas hablaba de eventos de la Europa Oriental entre 1989 y 1990 como "revoluciones...", asumiendo que hay una línea recta de tiempo en la cual una "modernidad" va más adelante que otra. Parece más adecuado considerar el socialismo de Europa Oriental posterior a la Segunda Guerra Mundial como una interpretación de la modernidad con rasgos específicos, y que el capitalismo social-demócrata de Europa Occidental corresponde a otra interpretación. Estas interpretaciones coexistieron en el mismo tiempo; un análisis normativo de ellas dará cuenta de distintas clases de problemas, algunos más serios que otros, pero nada de esto hace que una "modernidad" vaya más adelante en el tiempo que otra.

Pero, en ese sentido, si el concepto de modernidad puede ser utilizado o entendido en distintos tipos de sociedad, con regímenes o situaciones económicas diferentes, ¿piensa usted que su concepto de modernidad es más flexible que otros o si puede éste ser aplicado a un rango más amplio de sociedades?

Este es uno de los principales propósitos de la ampliación del concepto. Gran parte del pensamiento sobre la modernidad equipara el concepto con la historia europea –por lo tanto, Occidental- de los últimos dos siglos y medio. Esto ha conducido a la identificación de las instituciones socio-políticas "occidentales" con una "idea" de modernidad que sería realizada en y a través de estas instituciones. Tal combinación de historicidad y conceptualidad es profundamente ahistórica. Esta combinación fracasa en comprender a las instituciones como formas sedimentadas de acción humana, basadas en experiencias que son específicas en el espacio y el tiempo. Por ejemplo, ¿por qué deberían las respuestas latinoamericanas a la situación

post-napoleónica a principios del siglo XIX, a saber los procesos hacia la independencia nacional y la fundación de las repúblicas, ser de cualquier manera menos modernas que la respuesta alemana en la misma situación, la cual fue la modernización del Estado Prusiano? No hay razón –sin embargo casi todos piensan que este es el caso, incluso muchos académicos latinoamericanos.

En “Una sociología de la modernidad” usted sostuvo que el proyecto de la modernidad tomó una nueva forma durante el siglo XX debido a sus propios principios y características. ¿Podría referirse brevemente a este proceso?

El principal argumento desarrollado en ese libro es mostrar que hay variedades de interpretaciones de la modernidad que cambian en el tiempo debido a nuevas experiencias con la propia modernidad. En el libro, la comparación temporal es más significativa que la espacial, a pesar de que la última también está presente. La razón principal de este énfasis es conceptual: una vez que uno ha entendido que la modernidad se encuentra, en principio, abierta a interpretaciones, a diferentes formas, entonces la pregunta se vuelve cuál interpretación será considerada en qué situación y contexto, y la respuesta a esa pregunta es que las re-interpretaciones pueden cambiar las situaciones, pueden resolver problemas con una variedad de modernidad con la introducción de (aspectos de) otra.

¿Cómo se levantó la crítica de la modernidad en Europa Occidental durante los 60s? La modernidad bienestarista, industrial-capitalista de 1950 y 1960 había sido una respuesta a las guerras y las guerras civiles de la primera mitad del siglo XX, pero esta respuesta se había vuelto constrictora con su organización social corporativista, sus instituciones alienadoras de masas y no para menos, su sedimentada dominación masculina. Esta versión de la modernidad fue desafiada en nombre de la autonomía personal, ampliamente entendida, y libertad personal, como uno puede ver a través de los distintos debates en aquellas sociedades durante de los años 60. Lo que de ahí emerge es el debilitamiento de aquellas instituciones colectivas y al mismo tiempo el incremento de los espacios de libertad, pero el problema con esta transformación es que no ha conducido a ninguna interpretación consolidada de la modernidad, porque asumió que aumentar la promesa de las libertades individuales era la solución a los problemas del momento inmediato. Sin embargo, ésta no era la solución, puesto que la organización política y social de aquella era requería no sólo autonomía personal, sino también autonomía colectiva. Esto muestra cómo la solución de un problema en cierto momento –superación de limitaciones a través del incremento de la libertad individual- puede crear nuevos problemas en el momento ulterior –el debilitamiento de la autodeterminación colectiva al tiempo que la capacidad de agencia colectiva es altamente necesaria.

Pienso que esto se relaciona bastante con la individualización y las teorías reflexivas de la modernidad de Ulrich Beck, los cuales tratan de describir este aumento de libertades individuales y sus consecuencias. ¿Cómo cree usted que su propia teoría se relaciona con esto?

Se relaciona en el sentido de que mi libro fue de alguna manera una respuesta a “La sociedad de riesgo” de Beck. Pensaba que Beck había percibido mucho más claramente que otros en aquel momento la profunda transformación que la modernidad estaba padeciendo y propuso innovadoras preguntas conceptuales

y empíricas. Sin embargo, a pesar de su reflexión sobre la "otra modernidad" que veía surgir, él aceptó demasiado la imagen sociológica estándar de lo antiguo, en sus términos: "primera" modernidad. Debido a que trabaja con un sencillo dualismo de "primera" y "segunda" modernidad, y porque asume que ya sabemos todo lo que necesitamos saber sobre la "primera" modernidad, la cual él ve gobernada por la misma lógica desde el 1800 a 1960, fracasa en entender la dinámica de cada transformación que muy bien identificó. En ese sentido, concuerdo con la idea general de una importante transformación de la modernidad –ahora compartida por la mayoría de los observadores – y algunos elementos de su descripción, pero pienso que su análisis carece de una sólida comparación histórica entre los períodos, una carencia que tiene repercusiones para el diagnóstico del momento actual.

Como estudiantes de sociología, en nuestro proceso de formación, hemos aprendido que la principal referencia teórica de la disciplina es la sociología clásica, la cual fue elaborada por autores europeos. ¿Qué piensa usted de este valor universal de esta teoría, considerando, como usted ha sugerido, que se refiere a un tiempo y espacio particular?

Lo que hemos llegado a llamar "sociología clásica" es sin duda un interesante fenómeno político e intelectual. Consideren que los tiempos de vida de sus contribuyentes clave –Durkheim, Pareto, Simmel, Weber- se superpusieron muy claramente, y que vemos a estos académicos como participantes de un debate significativo, a pesar de haber tenido poco contacto y haber expresado sus preocupaciones en términos muy distintos. La principal explicación para este fenómeno es que aquellos "sociólogos clásicos" experimentaron una doble transformación institucional: dentro de la academia, el período de la formación disciplinar en las humanidades y las ciencias sociales; y dentro de la política y la sociedad, la transformación de lo que yo llamo la "modernidad liberal restringida" del siglo XIX europeo en la "modernidad organizada" del siglo XX, la cual veía el ascenso de los totalitarismos tanto como el estado democrático, de bienestar capitalista-keynesiano. Debido a la transformación académica, estos autores se concentraron más en la teoría, los conceptos y métodos que la mayoría de sus predecesores, y lo hicieron con un grado considerable de sofisticación. Esa es la razón principal por la que siguen siendo enseñados, y justificadamente.

Pero para el más ingenioso de ellos –yo enfatizaría la obra de Weber- la reflexión matizada sobre los conceptos se vinculaba a su ambición por captar correctamente el significado de la transformación sociopolítica que presenciaba – la cual lo situó en la incertidumbre acerca del presente y del futuro. Estos "clásicos" fueron conscientes de las dificultades para entender el propio presente – esto, también, es significativo aquí y ahora, es decir, las condiciones para proporcionar un sólido diagnóstico sociológico del presente.

Si miramos la obra de los "clásicos" con detalle más sustancial, surgen entonces rasgos más "locales", parroquiales. Ellos trataban de entender las transformaciones que ocurrían en la modernidad que les rodeaba, ésta es, la modernidad europea. Y aquí encontramos, naturalmente, sus límites. Déjenme darles un ejemplo. Max Weber, en "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", asumió que una vez que las instituciones del capitalismo moderno estuvieran en su lugar, ya no necesitarían ningún espíritu: la "jaula de hierro" sostiene al capitalismo y el espíritu ha escapado de la jaula. En "El nuevo espíritu del capitalismo", Luc Boltanski y Eve Chiapello contextualizan correctamente a Weber al decir que lo que él veía no era la futura

estructura eterna del capitalismo moderno, sino nada más que una de sus transformaciones. También plantean que Weber se equivoca al asumir que ya no se necesitan las motivaciones en el capitalismo moderno de la jaula de hierro; y con razón señalan que el capitalismo sí necesita motivaciones, un espíritu, además del desarrollo del potencial técnico.

Entonces, en términos de un análisis sustantivo, uno necesita contextualizar a los autores clásicos. Ellos se dirigían a su propia situación local, europea de aquel momento. La aplicación de sus conocimientos a otras épocas y lugares de ninguna manera puede darse por hecho.

Usted en su obra ha sugerido que existe una pluralidad de modernidades, de sus trayectorias. ¿Deberían los sociólogos que no provienen del mundo desarrollado enfocarse en su contexto social particular y su sociología local, o le parece que la sociología del mundo desarrollado sigue siendo el centro de la disciplina?

En general, los sociólogos deberían concentrarse en la experiencia, en las situaciones que estudian (que no tienen que ser situaciones de su sociedad de origen, por supuesto). Deberíamos incrementar nuevamente nuestra conciencia de que los conceptos no provienen de alguna esfera superior de la razón, sino que tienen su raíz en la experiencia, son interpretaciones de experiencias. Sin embargo, esto no necesariamente significa que uno deba emplear conceptos locales o viceversa: aquellos conceptos tienen un uso solamente local. Lo que hacen los conceptos, de hecho, es vincular distintas situaciones y experiencias unas con otras. Nuestro uso del concepto "capitalismo" debiera permitirnos reconocer una situación que tratamos de entender con la ayuda de la referencia a otras situaciones que ya hemos reconocido como capitalistas. Los conceptos acarrear huellas de sus orígenes, del lugar y la época de su primera elaboración. Pero no por esa razón quedan limitados a ese lugar y época; más bien, necesitamos siempre escrutar cuidadosamente el potencial y los límites de su uso para otros lugares y tiempos.

Estas reflexiones generales se vuelven más específicas cuando consideramos los orígenes "del norte" de la mayoría de los conceptos sociológicos, y la hegemonía intelectual "del norte" sobre gran parte de los siglos XIX y XX. Como mencioné anteriormente en relación a los clásicos de la sociología: nunca olvidemos el contexto en que y para el que fueron desarrollados los conceptos, y la hegemonía es parte de aquel contexto. No obstante toda su erudición e ingenio, hay razones para asumir que Weber equiparó el racionalismo con una perspectiva protestante *porque* eran sociedades con creencias predominantemente protestantes las que dominaban el mundo en esa época, más que, como él pensó, los rasgos inherentes de la visión de mundo protestante como tal. Es muy fácil cometer tal falacia, y también hoy lo es.

Como respuesta a una hegemonía pasada, hemos presenciado recientemente, siguiendo el giro postcolonial, intentos de pensar una "teoría del sur", los cuales veo como contribuciones bienvenidas para un movimiento necesario en el debate. Al mismo tiempo, sin embargo, oponer una "teoría del sur" a la "del norte" no llevará muy lejos. Si existió o existe hegemonía, después de todo, significa que vivimos en un mundo interconectado en que la formación de conceptos jamás será un asunto del todo local o regional. Así, no buscamos sólo un intercambio de conceptos o debates, sino también prácticas vinculadas que

presentan un ángulo bajo una luz diferente, y otro ángulo bajo otra luz.

¿Cómo interpreta usted los movimientos sociales de los últimos años, como los “Indignados” en España, y la “Primavera árabe”, en relación a su propio concepto de modernidad?

Esto es uno de los fenómenos actuales que ha gatillado mucho debate, también en nuestro grupo de investigación sobre “Trayectorias de la modernidad”. Algunos observadores piensan que los distintos movimientos alrededor del mundo se encuentran, de hecho, estrechamente conectados en esencia. Yo sería más cauteloso. Existe probablemente algo nuevo como forma, en las maneras de organizar la acción colectiva y la protesta, relacionado con los elementos provistos por las nuevas tecnologías de comunicación. Sin embargo, en esencia, me parece que estos movimientos difieren considerablemente, ciertamente dirigiéndose a preocupaciones clave de sus contextos sociopolíticos respectivos. Probablemente veamos diferencias más grandes entre aquellos movimientos de larga duración –no todos lo son- e ideemos sus demandas de manera más sucinta de acuerdo a las instituciones dominantes a las que críticamente se dirigen. Un ejemplo es la relación entre los Indignados españoles y las protestas brasileñas del año pasado, las cuales, me parece, son similares sólo superficialmente: tienen formas similares de organización, pero son muy distintos en demandas que son sustantivas. Los movimientos españoles y del sur europeos protestan contra la pérdida, el robo de logros sociales que se consideraba que estaban asegurados. En cambio, las protestas brasileñas exigen más de una sociedad que parece capaz de proveer más, en términos de condiciones colectivas de bienestar, de lo que de verdad hoy provee. Querer más es políticamente muy distinto a luchar en contra del robo de lo que uno creía que ya tenía.

Cambiando el tema a políticas públicas, ¿qué piensa usted de la posibilidad, en general, de que las ciencias sociales tengan que enfrentar los problemas sociales, o ser útiles como herramientas para el cambio social?

Hace algún tiempo, estuve muy interesado en la manera en que las ciencias sociales han transformado su orientación hacia la elaboración de políticas públicas. En Europa, esto sucedió durante los años setenta y tuvo relación con las intervenciones y reformas al estilo en que se hacían políticas en aquel período, un clima político orientado a reformar en general. Apuntar a producir el conocimiento que sería necesario en la búsqueda de una buena política pública parecía muy natural. Yo pienso que esto ha cambiado considerablemente con la retirada de los estados en democracia. De ser fuertemente reformistas y tener una agenda intervencionista, los estados han tomado un rol muy diferente en Europa: han perdido responsabilidades sociales y recortado los compromisos públicos. Las ciencias sociales siguen vinculadas a las políticas públicas, pero es una ciencia social orientada a la política [pública] muy distinta, se encuentra bastante menos vinculada a un proyecto político.

Entonces, ¿usted tiene una actitud crítica hacia ese tipo de conocimiento?

Existe actualmente una fragmentación dentro de las ciencias sociales, donde por una parte se tiene la producción de conocimiento que sirve a la elaboración de políticas, la cual es a menudo muy técnica, y

por otra, se tiene un tipo distinto de ciencia social que analiza críticamente las categorías empleadas en el desarrollo de la elaboración de políticas. La primera se encuentra muy frecuentemente subordinada y la última, demasiado distante de cualquier agenda de políticas constructiva. Durante los años setenta hubo un entendimiento mucho más amplio dentro de las ciencias sociales – me refiero principalmente a la sociología y a algunos sectores de la ciencia política – en cuanto a una agenda común, a pesar de tener distintas visiones acerca de los puntos en esa agenda. Una combinación de actitud crítica y el estudio constructivo de formación de políticas no se encontraba descartada en ese entonces, pero ese ya no es el caso ahora.

Volviendo al tema de la modernidad, ¿cuál es la relación entre su teoría y la teoría posmoderna?

Hay dos maneras diferentes de mirar la importancia del posmodernismo hoy en día. Por una parte, el posmodernismo puede verse como un componente intelectual de la reciente transformación de la modernidad. Entonces, simboliza algo en un ámbito que sucede en otros ámbitos también: en la política, la economía, la vida socio-cultural. Sin embargo, el posmodernismo, como tal, básicamente malinterpreta el carácter de la transformación social puesto que la concibe como el fin de la modernidad más que como una transformación de ésta. Y por esa razón existe muy poco debate sobre ella – a pesar de que, como dije anteriormente, la idea de una transformación radical de la modernidad se encuentra ampliamente aceptada. Por otra parte, el posmodernismo es probablemente mejor entendido como una parte de los debates recientes sobre los desafíos de la formación de conceptos y las metodologías dentro de las ciencias sociales y las humanidades en general. Muchos autores posmodernos provienen más de las humanidades que de las ciencias sociales. Lo que han estado haciendo exitosamente es desafiar lo que podríamos denominar los conceptos “reificados”, abriendo así un debate conceptual y metodológico. El “giro lingüístico”, el “giro cultural”, el “giro histórico” –aunque son parte del mismo movimiento no siempre son lo mismo – se encuentran todos asociados con el movimiento posmoderno y todos han sido muy fructíferos. Han cambiado la manera en la pensamos sobre el conocimiento en general.