

PETER BERGER EN EL CEP

La siguiente es la transcripción del diálogo que sostuvieron cuatro académicos chilenos —Enrique Barros, Carlos Cousiño, Arturo Fontaine T. y Lucas Sierra— con el sociólogo Peter Berger. Esta conversación se realizó en Santiago el 28 de mayo de 1997, durante la segunda visita del profesor Berger a Chile invitado por el CEP.

Se trata de un extenso diálogo sobre la vida y el trabajo de Peter Berger, quien nació en Austria pero emigró muy joven a Nueva York. Comienza con su encuentro con la sociedad norteamericana y con la situación de la sociología en una época en que Estados Unidos experimentaba la influencia inmediata de diversos intelectuales europeos. Sigue con los primeros pasos de Berger en la sociología de la religión y del conocimiento, y con la actitud fenomenológica que comenzó a guiar su trabajo de sociólogo. Luego, Berger comenta el

PETER L. BERGER. Profesor de la Universidad de Boston y director del Institute for the Study of Economic Culture de la misma universidad. El profesor Berger es uno de los sociólogos más conocidos e influyentes de la segunda mitad de este siglo. Su extensa obra comprende, entre otros, estudios sobre la sociología como disciplina (*Invitation to Sociology*, 1963; *Sociology: A Biographical Approach*, con Brigitte Berger, 1975); sobre sociología del conocimiento (*The Social Construction of Reality*, con Thommas Luckmann, 1966); sobre sociología del trabajo (*The Human Shape of Work*, 1964); sobre sociología de la religión (*A Rumor of Angels*, 1969; *The Sacred Canopy*, 1969; *The Heretical Imperative*, 1979; *A Far Glory*, 1992); sobre políticas públicas (*To Empower People*, con Richard John Neuhaus, 1977); sobre cultura económica y desarrollo (*Speaking to the Third World*, con Michael Novak, 1985; *The Capitalist Revolution*, 1987); y sobre modernización y cultura (*The Homeless Mind*, 1973; *Pyramids of Sacrifice*, 1975); *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience* (Nueva York: Walter de Gruyter, 1997). Varios trabajos suyos han sido publicados en *Estudios Públicos*; entre otros, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, “Potenciar al ciudadano: El rol de las estructuras intermedias en las políticas públicas”, “Cultura y desarrollo económico”, “El matrimonio y la construcción de la realidad”.

estado contemporáneo de algunas corrientes sociológicas y la progresiva lejanía empírica que éstas parecen experimentar. Examina críticamente su propia obra a lo largo de un tiempo marcado por el relativo auge y caída del pensamiento marxista en las ciencias sociales. Se refiere también a la influencia que la teoría económica está ejerciendo actualmente en ellas.

Con todo, las preocupaciones clásicas de Berger, como la religión y el capitalismo, recorren la entrevista. También las más recientes, asociadas al complejo fenómeno del pluralismo y al problema del sentido en las sociedades contemporáneas que se *globalizan*. Por esto, el texto que sigue no guarda estricta sistematicidad temática, pero sí fidelidad al ritmo que tuvo la conversación.

—*E*mpecemos con algo muy general: sus influencias culturales. Usted nació en Viena: ¿qué significa Viena en su historia personal?

—En relación con mi historia intelectual —si puedo usar una expresión tan pretenciosa—, no creo que Viena tenga mucha importancia. Llegué a Estados Unidos cuando ya era un adulto joven, muy joven, de modo que en realidad aquí estamos hablando más de aspectos emocionales, de sensibilidades, sentido del humor, de ese tipo de cosas. Pero en cuanto a influencias intelectuales, no me parece que Viena sea muy importante para mí.

—*Entonces hay que referirse a Nueva York. Allí usted estudió con Alfred Schütz.*

—Buena parte de mis estudios de postgrado los hice en la New School for Social Research. Trabajé un poco en otras instituciones, pero mis dos títulos de postgrado son de la New School. Alfred Schütz fue mi profesor, pero no estudié con él para el doctorado, sino con un hombre mucho menos conocido, incluso desconocido del todo, que se llamaba Meyer: un gran estudioso de Weber y una persona muy sólida. Haber sido alumno de Schütz, sin embargo, fue muy importante para mí, incluso más después que egresé de la New School que mientras estuve ahí.

—*¿Podría describir el ambiente intelectual de Nueva York en esa época, en el ámbito de las ciencias sociales?*

—No es fácil, pero sí puedo decir una cosa: la New School era absolutamente marginal, estaba fuera de la corriente principal de las ciencias sociales en los Estados Unidos. Se fundó en 1919 para la educación de adultos, y continúa siendo así hasta hoy. Se pueden seguir cursos de cual-

quier cosa, desde filosofía budista hasta alfarería. En 1934, el rector en esa época, un hombre interesantísimo que se llama Alvin Johnson, creó lo que él denominó “la universidad europea en el exilio” y trajo un grupo de estudiosos alemanes refugiados. A medida que el nazismo se expandía, comenzó a llegar gente de otros países: Austria, España, Francia, Noruega (yo tuve un profesor noruego). De modo que cuando entré como alumno, varios años después de la guerra —en los años cincuenta—, la mayor parte de los profesores eran europeos y tenían muy poco que ver con la vida intelectual norteamericana. La New School era una especie de curioso oasis de las ciencias sociales europeas. Doy un ejemplo concreto: mi primer curso de postgrado en sociología fue con otro hombre muy interesante y poco conocido, Albert Salomon. El curso se llamaba “Balzac como sociólogo” y durante todo el semestre lo único que hicimos fue leer diversas novelas de *La comedia humana*. Salomon usó a Balzac para enseñar todos los ramos principales de la sociología, y como la intención expresa de Balzac era presentar un cuadro de la vida intelectual francesa desde arriba hacia abajo, funcionó bien: la política, la delincuencia, la prostitución, la religión, ahí estaba todo. Mientras tanto, se acababa de estrenar la pieza de Arthur Miller *La muerte de un vendedor*. Yo la vi y se lo comenté. Salomon me dijo: “Muy bien, aquí está su tarea: lea la novela de Balzac *L'illustre Gaudissart*, que trata de un vendedor, y compare el Gaudissart de Balzac con el Willy Loman de Miller”. Y ésa fue mi primera experiencia en sociología: los cambios del capitalismo, el siglo XIX. En fin, para nosotros la vida intelectual de Nueva York era tan pertinente como la vida intelectual de Tombuctú. Leíamos a Balzac, Weber, Durkheim y Husserl.

—¿*Qué alternativas había en los Estados Unidos para los interesados en la sociología?*

—Bueno, el lugar más prestigiado en sociología era Columbia University, donde predominaban en ese momento dos profesores: Robert Merton y Paul Lazarsfeld. Se trataba de una especie de funcionalismo estructural y, en cierto sentido, ahí estaban los antecedentes de la sociología cuantitativa, de las técnicas de encuestas y cosas así. Si bien nosotros sabíamos que esto pasaba, no tuvimos nada que ver con ellos.

—*Un poco aparte de las influencias intelectuales en los Estados Unidos, ¿cuál fue el efecto de la sociedad norteamericana en cuanto tal sobre su sociología o su pensamiento?*

—No sé muy bien cómo responder. Está claro que trasladarse a los Estados Unidos fue una experiencia muy fuerte, pero sólo se me ocurren cosas más bien obvias. Si uno ha tenido contacto con más de una sociedad, se comienza a mirar las cosas de otra manera. En términos schützianos, *el*

mundo que se da por sentado ya no se da tan por sentado, pues uno se da cuenta de que las cosas pueden hacerse de otro modo. El motivo por el cual me puse a estudiar sociología fue en realidad una equivocación tremenda. Cuando me fui a los Estados Unidos, tenía el firme propósito de convertirme en ministro luterano. Entonces me dije: no sé nada de la sociedad; he venido con mis padres que son inmigrantes y debo aprender sobre la sociedad. Pensé que la sociología me ayudaría. Me fui a la New School y leí a Balzac, obtuve mi magister en sociología y luego, durante un año, asistí a un seminario teológico luterano en Filadelfia. Fue una época dichosa, pero pasado un año tuve dudas de convertirme en ministro luterano. Pedí permiso para ausentarme del seminario y nunca regresé. Volví a la New School y saqué el doctorado. Así fue como llegué a la sociología, por equivocación.

—*Siempre ha habido una especie de círculo virtuoso en este cruzamiento entre la cultura centroeuropea y la actividad intelectual en los Estados Unidos. En Derecho, por ejemplo, ha sido muy, muy importante.*

—¿Virtuoso? ¿Qué quiere decir con eso?

—*Quiero decir positivo.*

—Pienso que el cosmopolitismo, de cualquier tipo, es una ventaja para todo científico social, ya se trate de Europa central o los Estados Unidos, América Latina o Francia, India o China. Si uno ha de ser científico social, es importante conocer más de una sociedad, eso está muy claro.

—*Profundicemos más en sus primeros pasos teóricos. ¿Cómo llegó a interesarse en la fenomenología como actitud teórica? Usted trabajó con Schütz y éste remite a Husserl. ¿Qué alternativas había? ¿Por qué le interesó?*

—Por Schütz, quien enseñaba fenomenología. Tenía una cátedra doble: filosofía y sociología, pero sin ser filósofo ni sociólogo; era abogado y un hombre muy interesante. Se ganaba la vida en un negocio de importación y exportación, que le permitía vivir muy bien. Su puesto de profesor en la New School, de jornada completa, tenía asignado un sueldo anual de un dólar. Debía figurar así por algún motivo legal, puesto que obviamente no era posible vivir de ese sueldo académico. Pero me estoy apartando del tema...

Me atrajo la fenomenología y en la Facultad de Filosofía había un grupo de jóvenes muy inteligentes interesados en ella, y algunos nos hicimos amigos. El marco filosófico, al menos en la forma como lo usaba Schütz, me parecía útil para el tipo de asuntos que me interesaban. Aunque nunca me aboqué de un modo muy profundo a la fenomenología en términos filosóficos, ésta se develaba útil, como punto de partida, para dedicarme a la teoría sociológica.

—¿Por qué?

—Porque induce a examinar las raíces de los actos y de la conciencia humana. Lo que hizo Schütz fue unir la filosofía de Husserl con Max Weber y la sociología. Y, en teoría, fue una unión muy productiva. El enfoque fenomenológico weberiano —una síntesis bien lograda por Schütz— obligaba a ver la sociedad no como un simple sistema de acción, como lo harían, por ejemplo, los funcionalistas estructurales, sino como una cuestión que tiene sus raíces en la conciencia. Sugiere, en resumen, que no es posible comprender la sociedad sin examinar las estructuras de la conciencia.

—¿Qué opina usted de la forma como se ha desarrollado la fenomenología, principalmente en cuanto al problema de la intersubjetividad? Fue uno de los problemas que Husserl no logró resolver de manera enteramente satisfactoria, y que ha incentivado muchísimas perspectivas que buscan la intersubjetividad en el lenguaje y no en la conciencia transcendental.

—A decir verdad, no he seguido la filosofía fenomenológica muy de cerca. Mi amigo y colega Thommas Luckmann —a quien conocí en la New School— era también alumno de Schütz y se adentró mucho más en Husserl y en la fenomenología como sistema filosófico. Pero a mí nunca me interesó mucho en ese sentido. Me interesaba la sociedad y necesitaba algún tipo de esquema conceptual que me permitiera mirarla. Por esto no he seguido esas tendencias, aunque he oído de ellas.

—Alejándonos de la fenomenología hacia la sociedad, usted hace una distinción interesante entre una sociedad pluralista y una sociedad secularizada. ¿Cuál es la diferencia principal entre estos dos tipos de sociedades y, si puedo ampliar la pregunta, existe alguna sociedad secularizada?

—Bueno, esto es dar un salto adelante de varios años respecto a lo que estamos conversando. Cuando comencé a ocuparme de la sociología de la religión en los años sesenta, mientras era estudiante, la idea predominante, y que comencé a estudiar, era la teoría de la secularización. Se basaba en que modernidad y secularización eran las dos caras opuestas de la misma moneda. Ésta era la idea prevaleciente y yo la compartía. No creo que haya sido una locura: había motivos, tanto teóricos como empíricos, que parecían apuntar en su dirección. Aproximadamente a fines de los años setenta llegué a la conclusión de que era un error y me convenzo cada vez más de que se trata de un supuesto falso: la modernidad no conduce forzosamente a la secularización. Creo que sí al pluralismo, el que tiene un efecto sobre la religión, pero no necesariamente a la secularización. Basán-

dome en la sociología de la religión me pareció, cada vez con más fuerza, que era importante acentuar el pluralismo y no la secularización. No quiero decir con esto que no exista secularización, pero sí que está mucho menos extendida que lo que creíamos hace treinta años. Y que tiene una relación forzosa mucho menor con la modernidad. Puedo agregar que hay formas premodernas de secularización: el confucianismo, me parece, es un buen candidato, al menos para ciertos historiadores de China. Sé que hay otros que niegan la secularidad del confucianismo, pero ése es otro cuento.

Ahora bien, ¿existe una sociedad secularizada? Bueno, como ya he dicho un par de veces durante estos días en Chile, creo que la teoría de la secularización ha sido extensamente refutada. Hay, sí, dos casos en que aún podría tener valor. Uno es sociológico, el otro es geográfico.

El caso de excepción sociológico se refiere a un cierto estrato internacional de intelectuales con educación superior, especialmente en humanidades y ciencias sociales. Los hay en todo el mundo y están de hecho secularizados. Estos intelectuales se entienden entre sí y alientan recíprocamente la idea errónea de que el mundo se parece a ellos. ¿Por qué sucede esto?, es una pregunta interesante. Cualquiera fuere la respuesta, aquí hay un caso excepcional de secularización.

El otro caso, el geográfico, está representado por Europa occidental. Sé que se podría discutir, pero cuando digo Europa occidental me refiero fundamentalmente a todo lo que queda al oeste de la que fue la Cortina de Hierro. Decir algo respecto de lo que queda al este es un poco más complicado en este momento. Ahora bien, reconozco que hay personas que niegan que Europa occidental sea un espacio secular. Pero no cabe duda de que en cuanto a instituciones religiosas, Europa es muy secular: lo demuestran la pérdida de influencia de todas las iglesias, la desvinculación de la religión respecto de todos los aspectos imaginables de la vida. Creo que esto está fuera de discusión. Lo que sí se puede discutir es si dicha decadencia de la religión pasa a la conciencia, y de qué modo lo hace. Hay muchas personas, personas muy inteligentes, que sostienen que lo que hay en Europa occidental es la *desinstitucionalización* de la religión, o bien, dicho con más cuidado, una institucionalización distinta de la religión respecto de la religiosidad tradicional vinculada a las iglesias. Yo no estoy enteramente convencido de esto; para mí la cuestión sigue abierta, es una cuestión empírica. Europa occidental, no cabe duda, es muy distinta de cualquier otro lugar del mundo. Si miramos a Estados Unidos, por ejemplo, resulta muy difícil aplicar allí la teoría de la secularización. Para qué decir en otros lugares del mundo.

—¿*Qué diferencia hay entre la acción del pluralismo en la sociedad y la tolerancia de las distintas confesiones cristianas a comienzos de la edad moderna, me refiero al Edicto de Nantes y a la Paz de Westfalia, que toleraba diversas confesiones en Europa?*

—Hay varias diferencias. En primer lugar, el Edicto de Nantes no duró mucho tiempo. Diría que la Paz de Westfalia es quizás más interesante, así como la forma en que se resolvieron las guerras religiosas en Europa central: mediante la división territorial. El *cujus regio ejus religio* nos puede parecer bastante brutal, pero había una opción. Supongamos por ejemplo que el príncipe se convertía al protestantismo y uno era católico, existía la opción de convertirse al protestantismo o marcharse, lo cual es preferible a que a uno lo maten. Eso fue un adelanto en cuanto a tolerancia, pero hoy ya no se puede aplicar. En casi ninguna parte se pueden hacer divisiones territoriales según bandos religiosos o ideológicos. La posibilidad de la solución territorial al desafío pluralista ha desaparecido en la mayor parte del mundo.

Y hay otras diferencias. Básicamente, antes sólo había protestantes y católicos. Hoy es mucho más complejo, hay muchos más oferentes de visiones globales y eso significa que estamos frente a una situación enteramente distinta, y progresiva. Yo diría que el pluralismo no ha alcanzado aún, en la mayoría de los países —ni siquiera en los Estados Unidos, que es bastante pluralista—, lo que podría ser su punto culminante.

—*En algunas partes de su obra, por ejemplo en el artículo “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido”¹, usted parece proponer que el pluralismo es un fenómeno totalmente nuevo. Antes había una pluralidad de religiones, personas que vivían en ghettos, que estaban destinadas a pertenecer a un grupo o a otro, que vivían juntas, quizás en la misma ciudad, o formaban parte de la misma región. Vivir en un ghetto y estar destinado a ser judío en, digamos, algún lugar de Europa era muy distinto del pluralismo moderno, donde hay opción y cambio de una posición a otra. Pero en el trabajo que presentó hace un par de días aquí, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”², usted traza una analogía entre el mundo moderno y el mundo grecorromano, donde también había libertad religiosa.*

—Dudo que haya dicho que el pluralismo moderno es la única forma de pluralismo, porque desde hace tiempo vengo sosteniendo que hay

¹ “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido”, escrito con Thommas Luckmann, *Estudios Públicos*, 63 (invierno 1996). (N. del E.)

² La conferencia presentada en el CEP el 26 de mayo de 1997, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, apareció en *Estudios Públicos*, 67 (invierno 1997). (N. del E.)

formas premodernas de pluralismo. El mundo grecorromano es un ejemplo. Pienso que las grandes rutas comerciales de Asia son otro. He leído un poco sobre lo que sucedía en la ruta de la seda y los centros urbanos de Asia central, que configuraron una situación increíblemente pluralista hasta la conquista musulmana. Hay otros casos de un alto grado de pluralismo: España bajo el dominio musulmán y Sicilia bajo los Hohenstaufen. Creo que sus consecuencias sociopsicológicas se parecen hasta cierto punto a lo que conocemos en el mundo moderno. La diferencia, me parece, está en que hoy el pluralismo está mucho más extendido, es más progresivo. Tomemos el mundo grecorromano que señalé en mi conferencia y veamos quiénes participaban de este pluralismo. Existían varios centros urbanos: Alejandría, Roma, Antioquía, etc. A diez millas de distancia de estas ciudades había gente que vivía en aldeas y que no sabían que pertenecían al imperio romano, ni siquiera sabían que existía el imperio romano. Y lo mismo valía, probablemente, respecto de Salamanca, del Asia central, Samarkanda y lugares semejantes. Pero hoy quedan muy pocas aldeas que no estén penetradas por fuerzas pluralizantes. Es un fenómeno mundial, está en todas partes, hay muy pocas regiones que estén protegidas contra eso. Diría que si bien algunos de los procesos básicos no son enteramente nuevos, la extensión masiva del fenómeno es nueva, así como su carácter progresivo.

—*Profesor, quiero volver a la primera parte de su obra. ¿Cómo llegó a interesarse por la sociología del conocimiento? Quiero también referirme a uno de sus primeros libros, uno de los más famosos, The Social Construction of Reality (1966)*³, *¿podría usted evaluar el efecto que desde entonces ha tenido esta perspectiva del conocimiento en las ciencias sociales?*

—Son dos preguntas distintas. La primera es fácil, la segunda muy complicada. Me enteré por primera vez de la sociología del conocimiento en el curso que dictaba Schütz en la New School for Social Research, al que asistimos con Luckmann. Sin embargo, la relación que tuvo ese curso con mis intereses fue muy diferente de lo que le ocurrió a Luckmann. Desde un comienzo me interesó la sociología de la religión. De hecho ése fue uno de mis motivos para estudiar sociología. Me fascinaban las sectas. Como estudiante solía visitar toda clase de sectas en Nueva York; había muchas, como las hay hoy. Había de todo: desde el Vedanta hasta grupos

³ *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Penguin Press, 1966), escrito con Thommas Luckmann. En castellano *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 1968). (N. del E.)

astrológicos, lo que usted quiera. Me pareció interesante; algunas de las enseñanzas eran pura locura y había gente que parecía totalmente convencida de que ésa era la verdad. Así que me pregunté, de una manera muy ingenua en ese momento, cómo podía creer la gente cosas tan absurdas, y la sociología del conocimiento comienza a darnos una respuesta a esto. En otras palabras, la sociología del conocimiento se ocupa de cómo la gente fabrica la credibilidad, lo que yo llamé, más adelante, “estructuras de plausibilidad”. Y así fue como la sociología de la religión y la sociología del conocimiento se convirtieron en intereses estrechamente unidos. A Luckmann no le interesaban las sectas, pero éramos muy buenos amigos y formábamos parte de un grupo —algunos estudiaban filosofía— en el que hablábamos de estos temas. Y después de un par de años nos pareció que sería interesante tratar de escribir una declaración teórica al respecto. Originalmente, se suponía que íbamos a trabajar en él cuatro personas. Dos desaparecieron y quedamos Luckmann y yo. Así fue como ocurrió.

La otra pregunta es más compleja. El libro tuvo un éxito inmediato, se le analizó extensamente, se le alabó mucho, etc. Alcanzó fama de manera instantánea: se convirtió en un clásico a menor escala y está en muchas notas a pie de página. Pero lo que sucedió fue sencillo. En 1966, cuando publicamos el libro, estaba muy de acuerdo con el espíritu de los tiempos —el *zeitgeist*—, ya que desenmascaraba las pretensiones, las ficciones de la sociedad. Así fue interpretado. Pocos años después vino el terremoto cultural de fines de los sesenta, cuando en las ciencias sociales (en los Estados Unidos como en casi todas partes) el 70 por ciento de los académicos y el 90 por ciento de los estudiantes se convirtieron en marxistas, de un modo u otro. Luckmann y yo, no, y lo que él y yo escribimos después de 1970 no estuvo de acuerdo con el espíritu de los tiempos y, como es lógico, tuvo menos éxito, por decirlo de alguna manera. *The Social Construction of Reality* fue usado, y sigue siendo usado, por personas con orientaciones teóricas e intereses totalmente distintos de los nuestros. De hecho, en la sociología norteamericana hay un grupo de personas que se autodenominan “construccionistas”, básicamente teóricos postmodernistas cuyos planteamientos de ninguna manera concuerdan con lo que habíamos propuesto con Luckmann. La diferencia que hay entre lo que dijimos y lo que estas personas piensan se puede expresar de un modo muy simple. Nosotros dijimos: “toda realidad social se construye por medio de interpretaciones”, y ellos sostienen: “todas las interpretaciones tienen la misma validez”. Y hay ahí una diferencia enorme.

—Así parecería...

—Nunca pusimos en duda la posibilidad de una ciencia social objetiva, nunca pusimos en duda la existencia de hechos sociales, cosas, todas ellas, que ahora esta misma gente pone en duda. No sólo las ponen en duda, sino que las niegan.

—*¿Cómo se entienden los valores morales en esta propuesta teórica?*

—De un modo que llamamos “definiciones de realidad”. La distinción que hicimos fue entre definiciones “cognitivas” y “normativas” de la realidad. Las primeras son lo que la gente cree que es el mundo; las segundas, cómo creen que el mundo debe ser. Ambas son construcciones sociales, y he destacado que las definiciones normativas de la realidad dependen de definiciones cognitivas. Además, las normas —lo *normativo*— tienen sentido solamente dentro de un determinado contexto cognoscible. Por ejemplo, qué dice el tabú del incesto: “no puedes casarte, no puedes tener relaciones sexuales con parientes próximos”. ¿Quién es un “pariente próximo”? Hay sociedades en las que un primo en quinto grado es un pariente próximo sujeto al tabú del incesto. Yo no sé qué cosa es un primo en quinto grado, menos aún quiénes son mis primas en quinto grado, de modo que en este caso tal norma no me significa nada. De esta manera, las definiciones cognitivas de la realidad parecen tener una cierta primacía en algún sentido. Las normas dependen de una definición de cómo es el mundo.

—*¿Esta distinción entre lo cognitivo y lo normativo podría tener efectos sobre la ya vieja discusión acerca de la objetividad o subjetividad de los valores morales?*

—Yo diría que esta pregunta queda fuera del alcance de las ciencias sociales. Es una pregunta filosófica. No hay manera en que yo pueda responderla, me parece, dentro del marco de la sociología o de cualquiera otra disciplina empírica. Todo lo que las ciencias sociales puedan decir se referirá a las normas para una situación particular: son objetivas en cuanto son compartidas; son subjetivas en cuanto son significativas para los individuos. Pero la cuestión filosófica acerca de si hay o no una suerte de estructura valórica objetiva en la realidad, una ley natural o lo que sea, queda fuera del alcance de una ciencia empírica, me parece.

—*En algún momento usted estuvo en México. ¿Qué efecto tuvo México en su pensamiento como sociólogo?*

—En 1969, después de que habían aparecido algunos de estos libros, de repente fui muy conocido. Teníamos la intención de pasar unas vacaciones en México y arrendamos una casa en Cuernavaca, un lugar hermoso. No me acuerdo bien cómo ocurrió esto; había ahí una institución

católica y me pidieron que diera algunas conferencias, y yo acepté, puesto que viajaría de todos modos. Poco antes de partir de Nueva York recibí un llamado telefónico de Iván Ilich, de quien tenía conocimiento por un libro suyo. Me dijo que se había enterado de mi viaje y que yo tenía que ir al CIDOC; “lo necesitamos”, agregó. Fue una invitación que no podía rechazar, así que di un curso en su institución, el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), nombre que en realidad no significaba nada. Entonces comprendí por qué quería Ilich que yo fuera. Él había leído *The Social Construction of Reality* y comprendió —a mi juicio acertadamente— que se trataba de un marco conceptual que podía ser útil para entender lo que le interesaba respecto al desarrollo de la modernización. Esto es, de qué manera ésta afectaba los valores, creencias, la conciencia, la cultura, etc. El centro de Ilich era sumamente interesante en ese momento, un verdadero lugar de reunión de todo lo imaginable: católicos, no católicos, europeos, latinoamericanos, norteamericanos, marxistas; todos llegaban allí. También recibí el impacto de la pobreza en el tercer mundo, que yo no había visto antes. Fue impresionante. La pregunta por qué pasa esto, qué se puede hacer al respecto, despertó mi interés en el problema de la modernización y el desarrollo. En parte, si se quiere, fue un interés moral antes que político: todos los que estaban allí, todos los científicos sociales de México eran marxistas. Esto no me convenía, y me interesé por las posibilidades no marxistas de resolver esos problemas. A un nivel más teórico, con todo, me pareció que mirar la modernización en términos de la sociología del conocimiento sería una empresa útil. Y creo que así está comprobado. Eso fue lo que hizo México. Después volvimos allí varias veces y nos quedábamos algunos meses. Tuve algunas discrepancias con Ilich sobre la manera de hacer las cosas y dejé de enseñar en su centro. Me fui al Colegio de México, en Ciudad de México, que en ese tiempo era uno de los escasos lugares en el país donde a los no marxistas se les permitía abrir la boca. (Entonces mi español era bastante bueno.)

—*Hace veinticinco años yo era estudiante de ciencias sociales en Europa central, en Alemania, y creo que no me equivoco si digo que en ese tiempo estaban divididas entre el funcionalismo y la teoría crítica. Por un lado, el funcionalismo estructuralista en la línea de Niklas Luhmann; por el otro, la influencia de Frankfurt y la teoría crítica. Ya nos habló de su evaluación del funcionalismo, ¿cómo evalúa usted la teoría crítica, treinta años después de que sus fundadores tuvieran una influencia tan grande, no sólo en el debate científico sino en el debate público de los principales asuntos sociales en Europa? Si uno va a una librería en Alemania, por ejemplo, encuentra menos libros de teoría crítica que hace diez años y*

mucho menos que hace veinte. Si hoy uno va a los Estados Unidos, ve más libros de teoría crítica que hace veinte años en Europa. ¿Cómo se explica esto, cuál es su evaluación de la teoría crítica ahora?

—Muy parecida a la de entonces: negativa. Las consideraciones epistemológicas y metodológicas de la teoría crítica son ataques contra la objetividad de la ciencia social que yo, como weberiano ortodoxo, rechazaría. En cuanto al análisis de la sociedad contemporánea, a fin de cuentas, ¿qué fue la teoría crítica, incluso Habermas? Era estar a la izquierda sin ser marxista dogmático. Bueno, ser un marxista no dogmático es mejor que ser dogmático, pero sus percepciones básicas, digamos, del mundo, del capitalismo, de la modernidad, están todas equivocadas en el fondo. Eso pensaba en esa época y no he cambiado de parecer. Habermas, a quien conozco, es un hombre extraordinariamente inteligente y hay trozos dispersos de su obra que son muy útiles y conviene tomarlos en serio. Eso no lo niego, pero el sistema en su conjunto es un solo error contundente.

Ahora bien, la función de este tipo de análisis en los Estados Unidos es hoy algo diferente de lo que fue en Alemania, digamos, en los años setenta, donde formó parte del renacer marxista; fue, se diría, una forma de marxismo algo más civilizada, pero yo la colocaría en la misma categoría de la teoría neo-marxista. Habermas, probablemente, no lo aceptaría, pero yo pienso que es lo correcto. Hoy el marxismo no es una empresa saludable en ningún lugar, y tampoco en los Estados Unidos, pero las mismas ideas pueden servir para dar más solidez y apoyar ideologías que no son marxistas, pero que comparten con el marxismo dos rasgos importantes: la negación de la verdad objetiva y el ataque a todo *statu quo* que moleste a las personas que pueblan estos movimientos.

Y yo diría, bueno, en un nivel más teórico, que se trata del llamado postmodernismo, y en un nivel más político, ideológico —muy importante en este entorno—, del feminismo y del multiculturalismo. Eso quizás explique la situación de las librerías que usted mencionaba y la razón de que estos movimientos sean más importantes hoy en los Estados Unidos que en Europa.

—Usted habla de una ciencia social objetiva. ¿Qué quiere decir, en términos sencillos, con eso?

—Quiero decir que hay cosas que se llaman hechos. Hay hechos sociales, en el sentido de Durkheim, y un análisis prolijo, ceñido a cánones de procedimientos científicos, puede determinar cuáles son esos hechos. No es cierto que no haya nada en el mundo social salvo nuestras interpretaciones de él; hay cosas efectivas que ocurren. Si uno dice, no sé, la distribución del ingreso en Chile es X y alguien dice: bueno, ésa es su narrativa,

déjeme ahora que le dé la mía, que es Y, esta diferencia de opinión se puede resolver; no se trata aquí de que yo le cuento mi historia y usted la suya, lo que es una especie de versión postmodernista de todo esto. Hay formas de resolver la diferencia y determinar cuál es la distribución del ingreso. Creo que, *mutatis mutandis*, lo mismo se puede decir acerca de otras proposiciones relativas al mundo social. Esto no niega lo que dijimos con Luckmann en el sentido de que cualesquiera que sean los hechos, éstos se reflejan a través de ciertas interpretaciones que son construcciones sociales. Los mismos hechos, por cierto, tienen significados distintos para diferentes personas, y esto es muy importante, pero hay algo objetivo también.

—*Cuando usted se refiere a seguir ciertos procedimientos científicos, ¿cuáles serían estos procedimientos tratándose de la sociología?*

—Hay diferentes técnicas, tanto cuantitativas como cualitativas, que dependerán de cuál sea el problema por investigar. Pero creo que el procedimiento básico tiene que ver con el concepto de Popper de “falseabilidad”: uno basa una afirmación en la evidencia empírica y cuando parece que la evidencia empírica contradice esa afirmación, ésta se cambia. Un buen ejemplo es lo que antes dijimos de la teoría de la secularización. Ella no era un sistema filosófico, no tenía nada que ver, por ejemplo, con que uno fuera o no religioso. Yo era religioso entonces y lo sigo siendo ahora. No hubo un cambio en mi mentalidad religiosa, sí en la percepción de la evidencia: lo que creíamos secularización no era tal. Nos equivocamos y debimos reformular el planteamiento. Me parece que éste es el canon al que tiene que ceñirse toda disciplina que pretende llamarse científica. Y esto es precisamente lo que me preocupa en los postmodernistas, constructivistas, como sea que esta gente se autodenomine. Ellos niegan este canon, y tal cosa, me parece, es la muerte de la ciencia. Pues pasa lo que de hecho ha pasado: que la ciencia social se convierte en nada más que propaganda en favor de una u otra causa.

—*Es muy interesante lo que dice. A veces parece que los sociólogos fueran personas a quienes se les enseñó a leer libros y no a comprender la realidad. En cierto modo, parece que la realidad o la supuesta realidad que se lee en muchos libros sociológicos no calza bien con la experiencia que uno tiene de la sociedad. Por ejemplo, se dan casos en que la experiencia corrobora que las tradiciones y el antiguo sentido común siguen vivos, mientras ciertos libros sobre esa misma sociedad muestran aspectos completamente distintos. ¿De qué manera recomendaría usted que se estudie la sociedad? ¿Hay una manera, un procedimiento que permita que los soció-*

logos presten atención a la sociedad real y no se preocupen tanto de los libros que se escriben sobre la sociedad?

—Hay una respuesta breve. Louis Worth, quien fuera miembro de la escuela de sociología de Chicago y representante de la sociología urbana de los años treinta, decía una cosa maravillosa a cada nueva generación de alumnos en Chicago: “Salgan y ensúciense las manos con investigación”. Podemos preguntarnos si muchos de los sociólogos que escriben estos libros a los que usted se refiere alguna vez han entrevistado a alguien, si alguna vez han estado en una situación fáctica que han procurado entender. Un teórico comenta a otro teórico. No creo que Habermas haya entrevistado jamás a alguien: siempre se encuentra en su oficina leyendo y escribiendo libros. Pienso lo mismo de Luhmann. Yo he hecho bastante teoría, pero estimo que en las ciencias sociales la teoría se basa en la evidencia empírica, y la manera de reunir evidencia empírica es salir y hablar con las personas, entrevistarlas, observarlas. Aun cuando la New School era un lugar muy orientado a la teoría, estoy muy agradecido del haberme visto obligado a hacer investigación. Cuando preparé mi tesis de magister tuve que ensuciarme las manos haciendo investigación. Y entonces me tropecé con un fenómeno que había adquirido mucha importancia: por intermedio de algunos amigos descubrí que muchos de los inmigrantes puertorriqueños que llegaban a Nueva York eran protestantes. Mi tesis versó sobre el protestantismo entre los inmigrantes puertorriqueños en Nueva York, tema sobre el cual no se había escrito virtualmente nada. Durante un año caminé por el East Harlem (Nueva York era menos peligrosa entonces que ahora), habitualmente de noche, ya que los servicios pentecostales se realizaban por lo general de noche, y aprendí español en la calle. Asistía y tomaba apuntes, entrevisté a la totalidad de pastores de las iglesias hispanoparlantes. No sabían gran cosa acerca de lo que les preguntaba. También hice entrevistas en algunas agencias protestantes de Nueva York, donde tampoco sabían mucho. Ésta es la clase de experiencia que a mí me parece insustituible. Una vez que se descubre que las ciencias sociales tratan de personas reales que hacen cosas reales, uno sale a averiguar qué es lo que están haciendo, y creo que resulta muy difícil escribir ese tipo de cosas abstractas que usted describe. No me gustaría caminar ahora de noche por East Harlem, ni por ninguna parte, querría acostarme temprano, pero si hago teoría como sociólogo, tengo que basarla en este tipo de investigación. De lo contrario lo que hago no es escribir sociología sino filosofía social, poesía o lo que fuere.

—*Si pensamos que toda actividad social está socialmente formada, ¿qué ocurre con el observador de esa actividad social en cuanto a la*

validez de sus observaciones? ¿Goza el científico social de alguna categoría cognitiva privilegiada, en el sentido de que sus observaciones pueden aspirar a una validez al margen de este círculo de creación y observación?

—Yo no la llamaría privilegiada. La propia ciencia social es una actividad social, formada socialmente. Se originó en Europa a comienzos del siglo XIX, no en la China hace trescientos años. Hay ciertas condiciones sociales que permiten que la ciencia social sea posible. Sabemos cuáles son. En general, el cientista social está dentro de un entorno social que le ha dado forma y que le da forma a su actividad, según el término que usted usa. Dentro de esta actividad humana hay reglas establecidas que los demás observan; el sistema de pares es útil a la comunidad de investigadores. Si uno no se ciñe a las reglas, alguien va a notarlo dentro de la comunidad, de manera que hay controles, reglas, pautas inherentes que no garantizan la objetividad, pero la convierten en una meta alcanzable. No hay una situación privilegiada: el cientista social permanece en la sociedad, sujeto a presiones sociales. El control es quizás la mejor manera de filtrar esas presiones.

—En los años setenta, los economistas comenzaron a tener en Chile gran influencia en la descripción y concepción de la sociedad. La sociología estaba en una situación muy desmedrada en ese momento, después de su idealización en los años sesenta. Mi pregunta se dirige a los límites entre economía y sociología. Los economistas tienden a verse como cientistas sociales; ¿cuáles son, en su opinión, los límites entre su actividad como sociólogo y la actividad de los economistas?

—Me interesé en la modernización y el desarrollo la primera vez que me interesé por la economía. No podía hablar con los marxistas u ocuparme de la interpretación marxista de, digamos, América Latina o del subdesarrollo sin tratar asuntos económicos. Lo que sucede en la economía tiene una importancia decisiva respecto de lo que ocurre en todos los demás sectores de la sociedad. Por este motivo, en 1985 convencí al rector de la Universidad de Boston para que me permitiera iniciar allí un pequeño centro de investigación, el Institute for Study of the Economic Culture, cuya razón de ser es analizar la estructura del cambio económico y de la cultura en cuanto a creencias, valores, estilos de vida, etc. Hacemos muchas cosas distintas, pero el programa básico del Instituto es precisamente trabajar en esa frontera que usted describe. Para mí el problema no está en la forma de investigar cómo se relaciona la economía con otras cosas, cuestión que a mi juicio no es más difícil que investigar el modo en que la religión se relaciona con otras esferas. La dificultad la ponen los economistas. No tenemos ni un solo economista en nuestro Instituto. Quisimos con-

tratar uno hace un año, pero la Facultad de Economía tenía que aprobarlo y no lo hizo. Fue algo muy feo. Se trataba de un economista de la Escuela Austríaca y casi lo lincharon —en Estados Unidos la Escuela Austríaca es una “secta perseguida”, no hay otra manera de decirlo.

La economía, según se ha desarrollado en los Estados Unidos, es fundamentalmente hostil al tipo de preguntas que yo hago. Esta hostilidad no se debe a motivos ideológicos; de hecho estoy de acuerdo con la mayoría de los economistas en materia de políticas. Son gente de centroderecha, pro capitalismo. El punto es metodológico, ya que lo que hacemos no calza con sus modelos matemáticos. Para ellos esos modelos son la única manera científica de hacer las cosas, lo cual es un auténtico problema. Es más, diría que el tipo de fetichismo ideológico que hoy existe entre los economistas —al menos en los Estados Unidos, puede ser distinto aquí— es algo que debilita a la economía como disciplina.

—Pero hay conceptos económicos que más de un sociólogo los ha incorporado de manera acrítica. Por ejemplo: el concepto de elección (choice). La economía casi siempre se refiere a escoger cosas, lo que es muy razonable, ya que se pueden escoger cosas. Pero en la sociedad uno no escoge solamente cosas, sino también personas: por ejemplo a la esposa. Esto es distinto de escoger un objeto, principalmente porque la otra persona tiene la posibilidad de no escogarlo a uno, lo que en sociología se conoce como el principio de la “doble contingencia”. Asimismo, se habla de escoger el sexo, pero no se puede escoger el propio sexo, se puede cambiar de sexualidad, pero no se puede cambiar de sexo. ¿No habremos extendido de una forma no problemática —acrítica— este concepto de elección desde la economía a otros campos?

—Estoy enteramente de acuerdo y pienso que la economía ha sido muy imperialista, al menos en los Estados Unidos. Esta disciplina está marcada por la teoría de la elección racional, que en esencia lo estudia todo en la sociedad. Comenzó con la política y la familia y se ha expandido a todas las esferas. Por ejemplo a la religión, que la ve como sujeta al comportamiento del consumidor. A mí no me parece que eso sea sensato, por lo que usted dice. Mi elección de un objeto en lugar de otro es muy distinta a mi opción política o mi opción religiosa. Considero que la opción es una categoría muy importante para la forma en que entiendo el pluralismo: como un aumento de las opciones. Pero hay muchas clases distintas de opción y aplicar conceptos de comportamiento económico a comportamientos no económicos es algo muy peligroso. A veces puede ser una metáfora útil, una especie de mecanismo heurístico, por así decirlo. Hay

cierta utilidad en hablar, por ejemplo, del mercado religioso en una sociedad pluralista. Pero también hay que considerar sus límites.

Le contaré una anécdota para ilustrar lo anterior. Muy temprano en la historia de nuestro Instituto, pensamos que debíamos tener un diálogo con algunos economistas. Queríamos a los economistas más tercios que pudiéramos encontrar. Reunimos un grupo. Había un par de neoclásicos, pero la mayoría era gente de la escuela de la “opción pública” (*Public Choice*) de Virginia, encabezados por Tullock. Tratamos de persuadirlos de que la cultura es pertinente y organizamos un encuentro. Un politólogo del MIT, interesado en el problema de la migración, expuso sobre políticas de migración en diferentes países. Su tesis, que estaba dirigida a los economistas, era que desde un punto de vista racional las políticas que se estaban aplicando pueden carecer de sentido. Porque si bien fenómenos como la libertad de movimiento de la mano de obra podrían tener sentido, también había otras consideraciones como, por ejemplo, la identidad nacional, los valores morales y cosas parecidas. No lo aceptaron y todo lo que el politólogo decía ellos lo trasladaban a sus términos económicos. Me acuerdo que apareció el concepto de conciencia. Uno de los economistas pensó un momento y dijo: “Sí, claro, la conciencia..., a eso le llamamos controles internos de precios”. Nunca había visto dogmatismo igual.

—*Déjeme contraargumentar a propósito de este imperialismo económico. Por ejemplo, he oído decir a algunos economistas lo siguiente: “en 1960, más o menos, Corea del Sur era a todas luces una sociedad muy pobre y subdesarrollada. Hoy sabemos que es un país muy poderoso y nosotros, los economistas, sabemos por qué se logró esta transformación”. ¿Qué puede decir un sociólogo para explicar esto?*

—No pongo en duda que un economista puede demostrar que las políticas económicas que se aplicaron en Corea del Sur tuvieron muy buenos resultados. Incluso, si ellos lo dicen, les creo. Pero también creo que uno tiene que preguntarse por qué esto tuvo éxito en Sud Corea y no en otras partes. Yo no he trabajado concretamente en relación con Corea, pero pienso que una ojeada a la cultura coreana, a los valores coreanos y a su sistema de familia tendría gran importancia a la hora de demostrar por qué las cosas anduvieron muy bien en Corea y no, por ejemplo, en Filipinas. De hecho, en los años 50 hubo una conferencia de las Naciones Unidas sobre Asia y la pregunta era por el país que tenía probabilidades de éxito después de Japón, que ya era un caso exitoso. Todo el mundo apuntó a Filipinas, nadie nombró siquiera a Corea.

—*Ambos se parecían en muchos aspectos.*

—En muchos aspectos se parecían y hoy pienso que la cultura es un elemento muy importante en la diferencia. No soy un determinista cultural, no digo que la cultura lo determine todo. Lo que digo es que se trata de un factor importante. La cultura afecta la economía, la cultura afecta la política. Pero esto no va en un solo sentido: la economía afecta la cultura, la política afecta la cultura, así que hay interacciones que no creo que se puedan predecir sobre una base apriorística; hay que dar una mirada empírica a lo que está operando en cada situación. Miremos el caso de Corea. Después de la sustitución de importaciones, instauraron políticas que creo que la mayoría de los economistas aprobarían, y han dado buen resultado. Pero también hay que preguntarse por qué el trabajador coreano aprendió tan rápidamente. Hay que ver la enorme iniciativa coreana en materia educacional, lo que sin lugar a dudas tiene sus raíces en la cultura del confucianismo. Hay que ver la fuerte estabilidad de la familia en esta sociedad, la que es importante, me parece, para que los niños aprendan y se orienten hacia el éxito económico.

—¿Cómo se podrían resumir los elementos culturales que estuvieron detrás de esta revolución capitalista en esos países asiáticos?

—No hay mucho más que agregar a lo que ya dije sobre Corea. Creo que es un ejemplo que vale para todas esas sociedades. Es muy importante en el caso de los chinos de ultramar y especialmente en Asia sudoriental: Filipinas, Indonesia, Tailandia, etc. No soy especialista en esta materia, pero les creo a quienes han trabajado en el tema. En términos de tradiciones religiosas, de estructura familiar, de un *ethos* educacional, en términos del gran valor que se atribuye a la estabilidad política, todo esto son rasgos culturales que dieron a estas sociedades una ventaja cultural comparativa sobre otras sociedades, como, por ejemplo, las sociedades malayas de Asia sudoriental.

La expresión “ventaja cultural comparativa” es una expresión relativa. Lo cual quiere decir, por un lado, que no todos los chinos tienen éxito y todos los malayos fracasan, no. La cultura china les dio una ventaja inicial, luego entraron otros factores. Por otro lado, lo que puede ser una ventaja ahora, en diez o veinte años puede ser un inconveniente. Y es posible que esto esté pasando hoy en Asia oriental, especialmente en Japón. Los japoneses lo vienen diciendo hace años. Consideremos, por ejemplo, lo que los japoneses llaman “grupismo” —que es algo muy real—, esta especie de solidaridad conformista de grupo. Aplicado a la empresa económica, creo que probablemente esto constituyó una gran ventaja económica en la primera etapa de la industrialización, en el despegue económico. Pero hoy, tal vez, sea una desventaja en el tipo de economía impulsada por el conoci-

miento, donde la iniciativa, fantasía o imaginación de cada uno puede ser mucho más importante que la solidaridad de grupo. El sistema educacional, por ejemplo, es increíblemente conformista: ni siquiera hoy estimula el pensamiento, la reflexión independiente. De tal modo que los mismos rasgos culturales que pudieron ser útiles en Asia oriental para producir los grandes milagros económicos después de la segunda guerra mundial, y, en el caso de Japón, después de la gran restauración hace cien años, podrían convertirse en desventaja cultural para los rumbos actuales. Y también puede ocurrir lo contrario. Si hay rasgos culturales en América Latina, India o donde sea, que quizás al comienzo no fueron propicios para el surgimiento temprano del desarrollo económico, podrían resultar muy ventajosos en una etapa posterior.

—*Detrás de la tradición económica, supongo, hay supuestos antropológicos. Por ejemplo, que el interés propio es una motivación muy importante para actuar, y en este sentido los economistas tienen un supuesto muy simple. Usted ha trabajado con ciertas formas de pensamiento en la tradición europea, en las que, por una parte, hay perspectivas antropológicas y, por la otra, ciertas ideas sobre la evolución de las instituciones. La obra de Arnold Gehlen sobre las instituciones es un buen ejemplo de esto. ¿Hay en el presente alguna relación fuerte entre el desarrollo de la teoría sociológica y los supuestos antropológicos de la perspectiva de Gehlen?*

—La teoría sociológica es hoy una zona de catástrofe. Gehlen tuvo alguna influencia, pero su historia política personal algo dudosa determinó que en Alemania muchas personas no quisieran leerlo. Pienso que su historia política no es nada grata ni de buen gusto, pero a pesar de todo escribió cosas importantes. No creo que en la actualidad mucha gente haya leído a Gehlen, ni siquiera en Alemania; en ese sentido la respuesta a su pregunta es que no tiene influencia. En cuanto a los enfoques antropológicos o biológicos de la teoría sociológica, los que tuvieron influencia, aunque no muy grande, son los denominados biólogos sociales, en los Estados Unidos. Ellos, en cierto sentido, pretendieron hacer lo contrario de Gehlen, puesto que quisieron sostener que las instituciones sociales son consecuencia de la biología. Gehlen sostenía que las instituciones humanas eran consecuencia de que la biología no determina la conducta humana. En cierto sentido, es lo contrario. Gehlen no era un determinista biológico; al contrario, él destacaba la indeterminación de nuestra estructura biológica. Esto es cuanto podría decir sobre la teoría contemporánea.

En cuanto a la importancia de Gehlen, en cierto sentido volvemos otra vez a los postmodernistas, quienes ofrecen una expresión teórica de una tendencia cultural mucho más amplia y que es anti-institucional. Hay

cierta hostilidad hacia las instituciones, cualesquiera que éstas sean, y eso data de los años sesenta y continúa en distintas formas. En la corriente opuesta, Gehlen es una de las personas que se podrían señalar. Pero no la única, ya que buena parte de la sociología clásica enseñaría lo mismo: no puede haber vida social sin instituciones. Diría que ésta es la importancia duradera de la teoría gehleniana de las instituciones.

—*Algo más sobre economía. Joseph Schumpeter en su obra famosa, Capitalismo, socialismo y democracia, hace cincuenta años o algo más, predijo que el capitalismo estaba condenado debido a que los valores culturales estaban en decadencia. Poco después, en los sesenta y setenta, Daniel Bell repitió más o menos el mismo argumento y, me parece, lo amplió señalando que la postergación de las satisfacciones, la planificación de largo plazo, estaban de algún modo en crisis. Según él, había indicios de una dificultad de planificar a largo plazo que se reflejaba en la crisis de la familia, el divorcio, etc., de modo que el capitalismo, especialmente en los Estados Unidos, y sin duda en Europa, parecía condenado desde el punto de vista cultural. Sin embargo, hoy vemos los indicadores económicos y ellos parecen decirnos que, por ejemplo, el nivel de productividad de los Estados Unidos es altísimo, mayor que en la mayoría de los países del mundo. ¿Tiene esto alguna explicación cultural? ¿Cómo reacciona usted ante esto?*

—No estoy seguro de que los aumentos de productividad en la economía de los Estados Unidos reflejen tanto un fenómeno cultural, sino más bien económico. En esto confiaría más en los economistas que en cualquier otra persona. Las empresas norteamericanas se han reestructurado luego de las fuertes sacudidas de los años setenta y ochenta. Ahora, en cuanto a que el capitalismo socava sus propios cimientos culturales, pienso que ello tiene algo de cierto, aunque tal vez de manera indirecta, ya que creo que no es tanto el capitalismo como la riqueza. Sabemos que el capitalismo genera riqueza, es el sistema económico más productivo en la historia del hombre. Las personas se enriquecen cada vez más y la riqueza tiene consecuencias en cuestiones tales como la postergación de las satisfacciones, la lealtad familiar, etc. De manera que, en forma indirecta, puede que eso sea cierto. Pero no creo que se trate del capitalismo en sí. Es la cultura de la riqueza la que inevitablemente suscita expectativas acerca de lo que debe deparar la vida y, por lo mismo, desencantos tremendos si estas expectativas no se cumplen. Ello se vincula al divorcio, al matrimonio, a la crianza de los hijos, a las expectativas ocupacionales. Y esto, me parece, es un auténtico problema.

—¿Pero no tiene usted la impresión de que la evidencia es muy contundente, en el sentido de que el capitalismo tiene mucha vitalidad en los Estados Unidos? Más vitalidad, seguramente, que cuando Schumpeter escribía, pues entonces había una tendencia intelectual en que el socialismo era sumamente fuerte. Todos los que apoyaban el capitalismo como lo hacía Schumpeter tenían que pensar que el capitalismo, de alguna manera, estaba perdido y que lo que se podía esperar era algún tipo de economía mixta. En los años ochenta esto ya no era así, desde luego, y algo de esto señala usted en *The Homeless Mind* (1973)⁴. Lo que se ve hoy en todo el mundo es el poder tremendo del capitalismo, a pesar de todas estas dificultades a nivel de la familia o a nivel de la religión. ¿Cómo lo explica usted? ¿No es más que un proceso económico?

—No lo sé. La pregunta es muy importante, pero no tengo una respuesta adecuada. Hay dos cosas que podría considerar pertinentes. Una tiene que ver con el hecho de que la economía capitalista moderna, de una eficiencia notable, exige una cantidad relativamente pequeña de personas realmente dedicadas a ella, lo que me parece extraordinario. En muchas empresas, los que están más arriba son los que se matan trabajando y soportan una presión tremenda, no tienen fines de semana libres, etc. Pero los demás empleados —en general, obviamente— pueden llevar una vida hedonista, muy cómoda. Una parte más bien pequeña de la población tiene que guiarse, entonces, por los valores que usted señaló antes.

La otra cosa, y supongo que están relacionadas, tiene que ver con el hecho de que en una economía capitalista postindustrial avanzada, donde el motor es el conocimiento, no hay muchos obreros no calificados, sino gente que sabe manejar computadores, por así decirlo. En un escenario como éste, esas virtudes clásicas del capitalismo podrían tener menos importancia, por lo que una persona hedonista, no muy ambiciosa, que sólo trabaja, digamos, treinta horas semanales y pasa el resto del tiempo en actividades privadas más o menos ociosas, tal vez no sea tan disfuncional como hubiera podido ser en una etapa anterior del capitalismo. No sé si ésta es la respuesta, pero son dos consideraciones tal vez pertinentes a su pregunta.

—Sólo una cosa más sobre este tema. En su libro *The Capitalistic Revolution* (1986)⁵, usted desarrolla un capítulo muy interesante sobre los problemas de legitimación que tendría el capitalismo. Parecería que el

⁴ *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, escrito con Brigitte Berger y Hansfried Kellner (Nueva York: Random House, 1973). (N. del E.)

⁵ *The Capitalistic Revolution. Fifty Propositions about Prosperity, Equality and Liberty* (New York: Basic Books, 1986). (N. del E.)

capitalismo carece de un mito fuerte en que apoyarse. Hay maneras indirectas de legitimarse, una de ellas son los resultados. Creo que usted lo llama “facticidad”, o sea, los resultados económicos en sí. Las otras que usted menciona son cosas tales como la libertad, el progreso, etc.

—El nacionalismo es importante en Asia.

—*¿Podría hablar un poco de eso? Es interesante saber qué es lo que impulsa a la gente a trabajar. ¿De qué se trata ese nacionalismo, qué es el mito del progreso y qué significa para las personas?*

—Creo que lo que dije en ese libro lo diría ahora, salvo que el mito socialista se ha hecho humo en muchos sentidos. Era un mito fuerte, pero produjo resultados económicos tan desastrosos que aun las personas más proclives a lo mitológico han debido corregir sus opiniones. Muchas, la mayoría. Y creo que es cierto que el capitalismo no posee un mito semejante. La idea del progreso no se vincula forzosamente con el capitalismo. Hay gente que quiere sacrificarse tal vez por un movimiento político, pero no por un negocio. Pienso, pues, que no se trata tanto de la motivación de las personas para trabajar. Eso tiene menos que ver con mitos y más con lo que uno quiere para su familia, para sí mismo. La legitimación del sistema capitalista en la sociedad tiene que ser indirecta y no directa, me parece; y creo que la idea de libertad es una de esas motivaciones. Pensemos en el derrumbe del socialismo en Europa oriental. Hay una idea muy extendida que vincula los principios de la sociedad libre a la economía de mercado. Tal vez no nos interese mucho la economía de mercado sino que la libertad; puesto que nos interesa la libertad, debemos tener una economía de mercado.

Ahora bien, no creo que el nacionalismo sea un factor en Europa oriental. Pero por cierto lo es en Asia oriental y en su desarrollo. El caso de Japón es claro. Es el camino hacia el poderío nacional, hacia una nación próspera e importante.

—*Voy a pasar a un tema algo distinto. En su trabajo “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido” (1996)⁶, la idea de “mediación” tiene un papel protagónico. También se atribuye un papel importante a las instituciones. Conversemos al respecto.*

—Voy a empezar con una historia que puede resultar útil. En 1975, el American Enterprise Institute, de Washington —un grupo de estudio de centroderecha dedicado al tema de los negocios—, se interesó en estudiar el Estado de bienestar en los Estados Unidos y ver qué se podía hacer al respecto. Nos pidieron a mí y a mi amigo Richard Neuhaus, quien en ese

⁶ Véase nota 1. (N. del E.)

tiempo era teólogo luterano y hoy es teólogo católico, que reuniéramos un grupo de gente para estudiar el tema. Creo que no fue una buena elección, porque ninguno de nosotros tenía mucha experiencia en esto. Pero al Instituto le gustó, ya que parecía que en términos políticos éramos adecuados. Reunimos un grupo y definimos cinco áreas de trabajo. Se trataba de un proyecto de dos años que abarcaba cinco áreas de política social. De allí salieron cuatro libros. Con Richard Neuhaus escribimos un documento en que se definían las proposiciones básicas del proyecto. Lo llamamos *To Empower People: The Role of Mediating Structures, in Public Policy*⁷, un documento de cincuenta páginas que ha sido la publicación más exitosa que ha hecho el American Enterprise Institute: en 1996 salió una nueva edición⁸. Como ocurrió con *The Social Construction of Reality*, de inmediato fue mal interpretado. Les gustó tanto a personas de izquierda como de derecha, cuestión que a uno debería ponerlo en guardia. La derecha lo entendió como un evidente apoyo a la actividad empresarial, y sin embargo nunca hablamos de la empresa como estructura de mediación, una idea ridícula. La izquierda lo vio como una especie de movilización de bases en contra del gobierno local, cosa que tampoco decíamos. En fin, fue un fiasco completo, aun cuando siguió vendiéndose y el término “estructuras de mediación” se convirtió en una expresión feliz, en el mismo sentido en que son felices los términos maternidad y manzana.

En el vigésimo aniversario de la primera edición de *To Empower People* reunimos un grupo de personas para que se refirieran a lo que había pasado con los puntos de esta investigación desde 1975. La respuesta fue que no había pasado nada. Después nos preguntamos si estas ideas aún son pertinentes en la política social norteamericana y todos estuvimos de acuerdo en que sí lo son.

Ahora bien, la idea sociológica básica que estaba detrás de la expresión “estructuras de mediación” es, creo, muy poco original. Comienza por lo menos con Durkheim, en el sentido de que la sociedad moderna hace dos cosas: introduce una enorme posibilidad de elección en la vida privada, con lo que se empieza a generar lo que llamamos vida privada —que en realidad es un fenómeno moderno—; pero también crea instituciones gigantes: el Estado, grandes empresas económicas, grandes burocracias, que

⁷ *To Empower People: The Role of Mediating Structures, in Public Policy* (American Enterprise Institute, 1977). Publicado en español como “Potenciar al ciudadano: El rol de las estructuras intermedias en las políticas públicas”, *Estudios Públicos*, 49 (verano 1993). (N. del E.)

⁸ *To Empower People. From State to Civil Society* (American Enterprise Institute, 1996). (N. del E.)

están muy lejos de los significados personales de la gente. Por esto se producen sensaciones de aislamiento, las estructuras se perciben como muy remotas. Ello tiene especiales implicancias en relación con el Estado y con el problema de la legitimidad. El Estado tiene que legitimarse por medio de valores que poseen ciertos significados para la gente en lo personal. De modo que, a la luz de estas consideraciones, todavía pienso que el concepto de “estructuras de mediación” refleja una idea viable, y que la reforma del Estado de bienestar debería tener en cuenta a este tipo de instituciones, cosa que no se ha hecho en el modelo clásico. El artículo que ustedes publicaron, “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido”⁹, se extiende sobre esto mismo y Luckmann introdujo algunos de sus propios intereses teóricos, lo que creo fue muy útil.

En un principio nos ocupamos de lo que ahora llamaría “mediación vertical”, es decir, el tipo de mediación que apunté recién: entre los individuos y esas grandes instituciones. Después, Luckmann me sugirió que organizáramos un proyecto sobre conflictos culturales en distintas sociedades, y me pareció que ahora se trataba de un tipo distinto de mediación: “horizontal”. Ésta no es entre los individuos y las grandes instituciones, sino entre distintos bandos ideológicos, culturales, al interior de una sociedad pluralista moderna. Este tipo de mediación es el que me interesa más en este minuto.

—*Hay una tendencia, quizás una moda entre los intelectuales de Europa occidental y norteamericanos, a hablar de una nueva forma de individualismo —por ejemplo, Richard Sennet en los Estados Unidos¹⁰. Hablan de una sociedad narcisista, en el sentido de que la capacidad de asociarse, de establecer relaciones entre las personas, estaría desapareciendo lentamente. Incluso en Alemania, el famoso libro sobre la sociedad del riesgo de Ulrich Beck dice que la sociedad del riesgo es tal porque estamos perdiendo los grupos que nos dieron cierta seguridad¹¹. ¿Cree usted que hay una tendencia efectiva hacia un nuevo individualismo y, de ser así, qué significaría para la mediación horizontal?*

—En resumen, me parece que esa gente está equivocada. Ello, por razones empíricas. Claro, hay que considerar ciertos aspectos. Es verdad, por ejemplo, que tenemos tendencias que podríamos llamar de *hiperindividualismo*, en las que los derechos y aspiraciones del individuo se conside-

⁹ Véase nota 1. (N. del E.)

¹⁰ Richard Sennet, *The Fall of the Public Man* (WW Norton & Co., 1992). También, al respecto, véase Christopher Lasch, *Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (WW Norton & Co., 1991). (N. de E.)

¹¹ Ulrich Beck, *Risiko-Gesellschaft* (Suhrkamp, 1989). (N. del E.)

ran completamente desvinculados de toda institución comunitaria. El feminismo radical es un buen ejemplo de lo anterior. Cada mujer por separado es el foco de atención, y se pasa por alto el hecho de que más de la mitad de las mujeres tienen familias y se preocupan de ellas. Esto es cierto, pero pienso que la tesis general de que un individualismo de tipo radical está socavando la capacidad de formar comunidades es falsa en términos empíricos.

Voy a darle dos ilustraciones concretas tomadas de la ciencia social estadounidense. Una tiene que ver con un artículo sumamente influyente de Robert Putnam, politólogo de Harvard, que se llama "Bowling Alone". Ahora está escribiendo un libro, que aparecerá pronto, con el mismo título. Hombre inteligentísimo y también persona muy agradable, Putnam no es de ninguna manera dogmático respecto de sus ideas. Pero qué fue lo que encontró Putnam: la liga norteamericana de asociaciones de canchas de bolos lo contrató para hacer un estudio y descubrió que hoy los norteamericanos juegan bolos más que nunca. Sin embargo, los clubes de bolos tienen ahora menos socios. Por esto escribió "Bowling Alone". Él sostiene que las ligas de bolos tienen una función muy particular: la gente conversa, forman una comunidad: el diálogo democrático. Ahora todas estas personas juegan en una especie de aislamiento individual.

Lo que él pasó por alto, me parece, es que ha habido una efectiva disminución de socios en toda suerte de organizaciones, porque a las personas no les gusta ingresar a ellas, por el motivo que fuere. Pero se han formado agrupaciones informales en torno a las canchas de bolos, las que ofrecen exactamente los mismos vínculos de comunidad de índole tocquevilleana que Putnam y otros autores como el que usted nombra opinan que han desaparecido. Le daré un ejemplo personal y luego uno relacionado con una investigación. El primero: mi nuera, la mujer de mi hijo mayor, es muy contraria a las organizaciones, no quiere ingresar a nada. ¿Pero cuál ha sido su situación existencial? Ahora trabaja, sacó un master en administración de empresas, se puso a estudiar. Qué pasa con nuestra nieta. Mientras ella va al colegio, mi hijo está trabajando. Mi nuera no es la imagen de la típica esposa suburbana, y tampoco la única que está en esta situación. Lo que ocurre es que veo toda una red de familias, hombres y mujeres enredados en interacciones complicadas, en su mayoría referidas al transporte: llevar a los niños al colegio, a las clases de ballet, etc. Comienzan a hacer vida social, se visitan, hablan de política. Éste es el tipo de cosas que Putnam pasa por alto: hay una red de asociaciones no organizadas que es muy vital. La que tiene que ver con mi nuera es una institución en el pleno sentido sociológico de la palabra. Un amigo sudafricano acuñó una expre-

sión muy bonita: “instituciones de guía de teléfonos”. Se encuentran en la guía de teléfonos, como, qué se yo, la “asociación norteamericana de madres preocupadas del transporte”. Pero no son las únicas.

Hicimos un estudio en nueve comunidades de Estados Unidos acerca de la forma en que las iglesias locales, tanto protestantes como católicas, reaccionan a los cambios en su vecindario. Cambios de cualquier tipo: alzas o bajas económicas, en la composición étnica, estudiantes que invaden un barrio desde una universidad, etc. Fue un estudio interesante. Lo más importante que se encontró fue la inmensa vitalidad de estas instituciones. No en todas, claro, pero había una gran capacidad de adaptación. Diría que muchas de las iglesias estadounidenses son ejemplos de un efecto anti-Putnam. La gente contribuye con mucha energía, mucha solidaridad comunal. Por eso pienso que, en lo fundamental, esa proposición es falsa. Lo lamentable es que ella subyace en todo el denominado movimiento comunitario, que es en mi opinión una empresa muy necia.

—¿Por qué?

—Porque está equivocada. Una de las tesis sagradas del movimiento comunitario es precisamente ésta: los norteamericanos son individuos aislados, no hay más comunidad. Se comienza con esta premisa, luego se buscan datos que la apoyen, lo cual es un ejemplo de cómo no se hace investigación social. Pero incluso sus propios resultados contradicen el supuesto: describen personas que participan en toda clase de asociaciones. Me parece que es un error.

—*Comparativamente, hay una tendencia fuerte de asociación en Estados Unidos. ¿Cuál es el motivo de esta capacidad de los norteamericanos para ingresar espontáneamente en estas asociaciones informales que usted mencionó? Si se compara con las sociedades orientales, la sociedad norteamericana es distinta. En el Oriente puede haber asociaciones tradicionales, en que uno ya pertenece a cierto grupo, pero el ingreso espontáneo a una asociación es típicamente norteamericano.*

—Creo que lo que dijo De Tocqueville es cierto. Las raíces son históricas y diría que la forma de protestantismo que se desarrolló en Norteamérica fue muy decisiva. Era una forma congregacional de protestantismo, cada congregación era una asociación voluntaria, que después se extendió al gobierno. En Nueva Inglaterra la asamblea de la ciudad fue una especie de secularización de la asamblea eclesial, y esto se ha convertido en un elemento muy fuerte de la cultura norteamericana.

—¿Tuvo eso algo que ver con el sistema educacional en Estados Unidos?

—Sí, creo que sí. Porque a los niños se les enseña a formar clubes y asociaciones. Yo diría que las reglas del *Robert's Rules of Order* son casi un texto sagrado. Hay chicos de diez años que se reúnen en el club de filatélicos, presentan mociones y las apoyan, votan. Sí, creo que se ha convertido en un aspecto cultural muy firme.

—*Y si se compara con lo que está pasando, por ejemplo, en Europa oriental, la situación es en todo contraria. Cuando se lee lo que está ocurriendo allá, lo que parece predominar es una incapacidad de asociarse, incluso en asociaciones de empresas. Ahí hay un factor cultural, supongo.*

—Sí, pero más ahora que antes. Cuando anteriormente hablamos de cultura y de determinismo cultural, hubo algo que creo que no dijimos, y es que las culturas cambian. La cultura no es una cosa inerte, inevitable, que viene de siglo en siglo y en determinadas condiciones. Las culturas pueden cambiar con mucha rapidez. Estimo que en Europa oriental ha habido grandes cambios en cuanto a la sociedad civil y al desarrollo de instituciones de la sociedad civil.

Al respecto, el caso más dramático que conozco es el de Sudáfrica. En la época del *apartheid*, en los pueblos negros, donde sabemos que no hay ninguna tradición de asociaciones voluntarias ni de sociedad civil —la cultura africana es totalmente ajena a esto—, bajo la presión del momento surgieron un sinnúmero de asociaciones voluntarias, las que, cosa interesante, empleaban el término “cívicas” para denominarse. Por lo general, comenzaban con cosas muy simples. Como el gobierno descuidaba los pueblos, la gente formaba comités para ocuparse de los hoyos en las calles, de los problemas escolares, o de la delincuencia. Brotaron como callampas; cuando terminó el *apartheid* había miles de estos grupos. Algunos desaparecieron después, porque desapareció la necesidad, pero otros siguen siendo un factor muy vital en Sudáfrica. Y fue la cultura, la cultura negra de Sudáfrica, que no tenía ninguna tradición de este tipo, la que creó estas instituciones bajo la presión de una situación de crisis.

Ahora bien, diría que la cultura norteamericana goza de una ventaja cultural comparativa por tener esta tradición asociativa, pero no quiere decir que otras culturas no puedan desarrollarla, si se da un impulso fuerte para ello. Otro buen ejemplo, a propósito, es Taiwán. Un colega mío, sinólogo, antropólogo de nuestro Instituto, ha trabajado mucho en Taiwán. Hay un gran debate entre los sinólogos en torno a si las culturas chinas son capaces de producir instituciones civiles. El decano de la Escuela de Negocios de Hong Kong, quien trabajó con nosotros, escribió un artículo

titulado “Por qué China nunca será Japón”, en el que pinta un cuadro muy pesimista: la cultura china conoce la familia y conoce el Estado, pero no conoce nada entre los dos. Mi colega lo contradice y para él la gran prueba que lo desmiente es Taiwán, que, por cierto, tiene cultura china. Allí hay un sinnúmero de asociaciones y fundaciones. La cultura cambia.

—*Uno de sus libros más famosos es The Sacred Canopy (1967)*¹². *Usted ha seguido tratando los temas de sociología de la religión una y otra vez después de esa obra. En su reciente libro, A Far Glory (1992)*¹³, *usted vuelve sobre el tema. ¿Qué diría hoy sobre The Sacred Canopy? ¿Cómo lo vincularía a sus preocupaciones actuales en torno a la sociología de la religión?*

—Hoy no estoy demasiado contento con ese libro. Me siento incómodo, porque sigue en circulación y se vende bastante bien. Con Luckmann nos hemos hecho esta pregunta retrospectiva respecto a *The Social Construction of Reality*. Hemos concluido que no le cambiaríamos prácticamente nada. Pero con *The Sacred Canopy* no tengo la misma opinión. La parte teórica de este libro emplea ciertas categorías marxistas hegelianas que, en 1967, cuando lo escribí, se podían usar en forma inocente. Pero ahora no podría usarlas inocentemente, por el malentendido de que podría tratarse de un texto marxizante. Si volviera a escribirlo evitaría ese enfoque. Por ejemplo, hoy me parece dudosa la forma en que se usa la idea de legitimación. Segundo, y en relación con lo que hablamos antes, supone una teoría de la secularización que hoy yo rechazaría. Pero no me siento incómodo en un sentido moral: después volví a escribir sobre lo mismo y dije que me equivoqué en esto y en aquello.

—*La segunda parte de la pregunta apuntaba al lugar donde hoy se encuentra usted en cuanto al papel de la religión en la sociedad. A propósito de esto, una de sus actuales afirmaciones es que la modernización no significa forzosamente secularización, por ejemplo en los Estados Unidos. En su conferencia de anteayer “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”*¹⁴, *usted propuso, de manera muy provocativa, que lo que había que explicar no era la sociedad religiosa ni la religión en la sociedad, sino la sociedad secular. Ésta era la excepción, la cosa rara que habría que explicar. Me parece que anteayer insinuó cuál sería su hipótesis para*

¹² *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (Nueva York: Garden City, 1967). (N. del E.)

¹³ *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity* (Nueva York: The Free Press, 1992). En castellano, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad* (Barcelona: Herder, 1994). (N. del E.)

¹⁴ Véase nota 2. (N. del E.)

explicar la diferencia entre los Estados Unidos y Europa. ¿Quiere decir algo sobre eso? ¿Por qué en los Estados Unidos la modernización no significa secularización y en Europa sí?

—Como en algunas de las preguntas que me han hecho, tengo que decir que no tengo una explicación general. Hay varias hipótesis que se podrían elaborar. Yo partiría del supuesto de que ningún cambio histórico importante tiene una sola causa, sino que, probablemente, hay una constelación de causas. Una de ellas tiene que ver con la explicación convencional, ya apuntada por De Tocqueville, sobre las relaciones entre Iglesia y Estado. En la mayor parte de Europa, tanto en la Europa católica como en la protestante, la Iglesia guardaba una estrecha relación con el Estado. De ahí el resentimiento contra la imposición política y la presión. Ello habría inducido a la gente a rebelarse contra la Iglesia, y por ende contra la religión. En cambio, en Estados Unidos, desde el comienzo de la época colonial, la religión y las iglesias estuvieron separadas del Estado. Y cada día más. Estoy seguro de que ése fue un factor.

Lo que me desconcierta, y soy incompetente para ocuparme del punto porque se necesita ser historiador, es el sistema educacional. Habría que mirar especialmente el siglo XIX, el siglo decisivo de la secularización en Europa. La hipótesis sería más o menos como sigue: primero, si examinamos la secularización, habría que preguntar quiénes fueron los portadores de la secularización, en el sentido weberiano. Creo que la respuesta sería la *intelligentsia* ilustrada. El siglo XVIII fue una época en la que para estar vivo, en lo intelectual, había que tener una visión secular del mundo. No necesariamente atea, pero sí secular en algún sentido. La pregunta que hay que hacer entonces es qué influencia tuvo esa *intelligentsia* ilustrada en lo que se enseñaba a los niños. Donde hay un sistema educacional central dirigido por el Estado, un sistema educacional obligatorio —el ejemplo extremo es Francia—, esas personas tenían un poder enorme: el profesor de escuela de pueblo, enviado desde el centro, por lo general era portador de ideas ilustradas y casi siempre se enfrentaba al cura del pueblo. De hecho es una situación frecuente en la literatura: el cura y el maestro frente a frente. Algo muy parecido ocurre en la literatura protestante. En Estados Unidos la situación fue algo diferente. Si bien en las últimas décadas, no a nivel federal, pero sí al nivel de los Estados, se han constituido fuertes departamentos de educación, hasta hace muy poco no había nada semejante. Desde luego no había nada parecido en el siglo XIX; las escuelas estaban bajo el control local (municipal). En Francia, los padres podían quejarse del carácter secular de la enseñanza que el maestro impartía a sus niños

en el pueblo, pero debían soportarlo. En Ohio lo habrían despedido y así lo hicieron. Puede haber aquí otro factor importante, pero es una hipótesis. A propósito, se la sugerí a David Martin¹⁵.

—¿Y le gustó?

—Mucho. Alguien tendría que trabajar esto, pero ni él ni yo somos las personas apropiadas para hacerlo.

—*Vamos a otro tema. En su conferencia de anteayer “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”¹⁶, usted mencionó una especie de tipología muy interesante del fenómeno que se conoce como globalización. Dijo que al menos habría tres modos principales de globalización: la “cultura Davos”, relacionada con los yuppies; el “club de los académicos”, vinculado a la intelligentsia; y el “mundo Mc”, que se relaciona con los bienes de consumo masivo. Todas contienen a su modo algo de lo que usted llama “contaminación cognitiva”. ¿Podría desarrollar más estas ideas?*

—La gente habla de “globalización de la cultura” como si se tratara de un fenómeno simple y unificado. Algunos lo ven en términos positivos y otros negativamente. Los primeros piensan que es algo estupendo tener una cultura mundial. Los segundos piensan que es espantoso, que vamos a tener esta especie de “cultura de aeropuerto” trivializada, que va a destruir nuestras tradiciones. Pero ya sea que uno lo vea con esperanza o con temor, se le mira como una sola fuerza masiva, y yo creo que se trata de un fenómeno mucho más complicado. Pienso que se debería estudiar empíricamente, quizás en lugares como Chile, cómo se interrelacionan estos procesos de globalización y luego cómo se enfrentan a las reacciones nacionales, o cómo entran en acomodos con ellas.

Por lo pronto, al parecer, están los tres fenómenos que usted mencionó, cuyos portadores son distintos. La “cultura Davos”, como la definió Samuel Huntington, son las élites empresariales que se reúnen en Davos todos los años. Pero no son sólo ellas, hay toda una estructura de personas que aspiran a trabajar así, a integrar una especie de *yuppie* internacional. Esto es muy diferente de lo que yo llamo “cultura del club de

¹⁵ David Martin es profesor de sociología en la London School of Economics y especialista en sociología de la religión. Ha trabajado intensamente en el expansivo fenómeno del protestantismo en América Latina. Al respecto, véase su libro *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell, 1990). También de él, “Otro tipo de revolución cultural: El protestantismo radical en América Latina”, en *Estudios Públicos*, 44 (primavera 1991). (N. del E.)

¹⁶ Véase nota 2. (N. del E.)

académicos”, que no se apoya en la empresa, como la anterior, sino en redes académicas, fundaciones, ONG, etc. Y en tercer lugar, desde luego, está la cultura masiva, difundida a través de los medios de comunicación, el consumo, la propaganda, etc. También es muy diferente y se refiere a ingentes masas de personas, que no están ni en el mundo empresarial ni en el académico.

Además, probablemente hay una cuarta categoría, y no sé muy bien qué hacer con ella: la de los movimientos populares internacionales. Está el pentecostalismo, de hecho. Diría que forma parte del proceso de globalización, pero ¿cómo calza con otros movimientos, con el New Age, por ejemplo, y con las tendencias orientales que se han diseminado en los Estados Unidos? Es algo muy complejo. Se podría teorizar al respecto, pero quiero estudiarlo en terreno.

Hace un año y medio estuve en Hong Kong. Salí a caminar y entré en un templo budista. No era muy interesante, pero vi una cosa que me sorprendió. Frente a un altar en el que estaba la estatua de Buda había un hombre de pie, en calcetines, pues se había sacado los zapatos, y de terno oscuro. En la mano izquierda llevaba una varilla de incienso y rezaba.

En estos momentos estoy trabajando en la elaboración de un proyecto de investigación para nuestro Instituto, en el que nos ha ido muy bien, y ahora tenemos que encontrar los fondos para financiarlo. El tipo de investigación que tengo en mente tiene que ver con mi mejor alumna en este momento, una joven de la India muy inteligente. Es arquitecta y quiere hacer su doctorado. Viene de Bangalore, el lugar más adecuado para este estudio. Es la capital del *software* en la India, el Silicon Valley indio. Sería muy interesante entrevistar a empleados de las empresas de computación en Bangalore. Es un negocio increíblemente global. Por ejemplo, el marido de mi alumna tiene su oficina en Boston, donde trabaja para un tío que está en Bangalore. Crean *softwares* para empresas norteamericanas e indias. Me gustaría entrevistar a personas de este estilo: ¿qué relación tienen con sus colegas internacionales?, ¿cómo cambia su conducta a medida que se trasladan? Vuelan a todas partes del mundo, ¿pero qué significa todo esto para su vida familiar, su pasado, las prácticas hindúes, etc.?

—Desde una perspectiva mundial, ¿podrían los derechos humanos ser una forma de “contaminación cognitiva”?

—Sí, por supuesto. Una socióloga francesa, Danielle Herviu-Léger, usa un término muy pertinente: el “ecumenismo” de los derechos humanos...

—*Hay un libro que escribió recientemente John Gray sobre Isaiah Berlin, que se ha vendido mucho*¹⁷. Ahí Gray sostiene que ideas como el liberalismo o el pluralismo, la tradición de los derechos humanos, o la tradición de la democracia como ideal, son productos culturales que no tienen raíces en las culturas de otros países, por lo que no habría fundamento para pretender usar estas nociones como vara universal. Según Gray, ésa es la esencia del pensamiento de Isaiah Berlin, una tesis muy profunda, superior a la de Stuart Mill y a las pretensiones universalistas desde Kant.

Todos estamos de acuerdo en que esas ideas tienen un origen histórico preciso. Pero, ¿cómo reacciona usted ante la tesis de que no tendríamos fundamento para pretender universalizar tales ideales y que, por razones de pluralismo, deberíamos respetar a las sociedades que se cierran y no quieren hablar de derechos humanos?

—Reacciono en dos niveles: uno es filosófico y religioso, el otro es empírico. A nivel filosófico o teológico, yo rechazaría esa postura. A nivel empírico la considero una teoría débil. De hecho, hay dos regiones atingentes al respecto. Una es Asia oriental, donde la llamada “Escuela de Singapur” dice que los valores asiáticos no contemplan tales ideas, y que pensar lo contrario adolece de etnocentrismo. La otra es el mundo musulmán, donde sus valores impedirían el pluralismo. Desde un punto de vista empírico, creo que simplemente es un hecho que un elevado número de personas, en Asia y en el mundo musulmán, abrazan con entusiasmo estos valores supuestamente extraños y están dispuestas a correr diversos riesgos para promoverlos. La plaza de Tiananmen puede ser una metáfora de esto. Así que la idea de que las nociones occidentales de libertad, derechos individuales, etc., no son más que una exportación etnocéntrica que cae en tierra extraña fuera de Occidente, es falsa. Por lo menos para mucha gente. Puede, claro, haber personas que estiman que los chinos carecen de tales valores, pero muchísimas otras piensan lo contrario.

—*Déjeme llevarlo al tema del pluralismo y la relativización de las certezas en las sociedades seculares. En su presentación de anteayer*¹⁸, usted señaló un contraste, una especie de movimiento de péndulo entre dos experiencias negativas: el fanatismo y el relativismo absoluto. Si se llega al relativismo radical, se generaría una reacción de vuelta al fanatismo...

—Sí, el pluralismo relativiza las certezas que se dan por sentadas. El movimiento pendular entre las dos opciones extremas que usted menciona

¹⁷ John Gray, *Berlin* (Londres: Fontana Press, 1995). (N. del E.)

¹⁸ “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”. Véase nota 2. (N. del E.)

obedece a procesos que podemos analizar, no son un misterio. Cuando el proceso de relativización alcanza una etapa avanzada, y el individuo desarrolla una visión muy relativista del mundo, la tolerancia se convierte casi en la única virtud. Se tolera todo, no se condena nada. Sin duda ésta es una tendencia de la sociedad occidental. A algunas personas esto les parece liberador, otras le encuentran motivos teóricos. Pero ésta es una postura incómoda para la mayoría de las personas, me parece, porque los seres humanos quieren algunas certezas cuando se trata de los asuntos fundamentales de la vida y del sentido. Entonces, en medio de este revoltijo relativista, alguien se presenta con una postura de convicción absoluta y propone: únase a nosotros, entre a nuestro grupo, a nuestro movimiento o lo que fuere, y le garantizamos la certeza absoluta. Y las personas que crecieron o han elaborado una visión muy relativista del mundo son sumamente proclives a la conversión a tales movimientos, que pueden ser religiosos, políticos, ascéticos, etc. En cuanto al proceso psicológico, el contenido casi no tiene importancia, puede ser cualquiera, basta con que la gente lo afirme con esa certeza absoluta.

Aquí hay, pues, una dialéctica entre esta suerte de pantolerancia y el fanatismo, que me parece se observa mucho en las sociedades modernas avanzadas.

—Aparentemente hay una inclinación, a nivel legal, a nivel institucional, a favor del relativismo. Las instituciones jurídicas son, en lo moral, lo más neutrales y permisivas que sea posible. En Chile se ha iniciado un debate muy interesante acerca de la función de las instituciones jurídicas. Por ejemplo, en la cuestión del divorcio, ¿debería el Estado adoptar una postura? ¿Debería el Estado afirmar una noción específica de familia por medio de la ley, por medio de la coacción, de la fuerza? Es un punto muy importante, no sólo en un nivel puramente social, sino también a nivel político.

—Creo que aquí hay un par de ideas. El Estado democrático garantiza la libertad de reunión y la libertad de expresión ante una inmensa diversidad de puntos de vista: religiosos, políticos, estéticos, morales, lo que sea. Éste es, me parece, un rasgo fundamental de la democracia. Sin embargo, hay límites: no se puede permitir una asociación que promueva, no sé, estrangular viejitas en las esquinas. En términos generales, los límites son inevitables y también deseables desde el punto de vista democrático. La idea de que el Estado puede ser neutral en lo moral es una ilusión. Hablábamos hace poco de los derechos humanos: si el Estado garantiza los derechos humanos está tomando una postura moral, no es neutral. No es neutral

el no discriminar a alguien por su raza; tan pronto como uno lo dice ya no es neutral, se ha adoptado una postura moral.

—*Hay una cuestión filosófica, pero también sociológica: la censura. ¿Dónde hay que trazar el límite en cuanto a la censura de películas, de libros o de la expresión que sea?*

—No tengo una postura doctrinaria en esto. No lo he pensado mucho, no me interesa mucho. Pero veamos otra cosa que sí me interesó. Ha habido una gran discusión en Alemania sobre la Iglesia de la Cientología (*Church of Scientology*), esa cosa estúpida que inició Ron Hubbard, un norteamericano que ya murió. Es una secta, una especie de lavado de cerebros, un culto terapéutico, en que las personas deben pasar por un proceso de indoctrinación mental, del que se supone salen más sanas. De paso pagan mucho dinero. Lo cierto es que estas personas son explotadas por esta organización que, en el fondo, es muy poco atractiva. Hoy, varios fiscales de los estados han declarado que es una organización anticonstitucional, y ahora, como se solía hacer con los radicales izquierdistas —en Bavaria, por ejemplo—, los profesores tienen que firmar un documento en el que declaren que no son miembros de la cientología. El grupo de la cientología en Estados Unidos ha lanzado una campaña tremenda para afirmar que esto es el renacer del nazismo. Pero hay un asunto interesante que sigue la misma línea. No hay niños aquí, se trata sólo de adultos, y los adultos han accedido a someterse a un proceso que en opinión de la mayoría de nosotros es explotador y debilitante. ¿Debe intervenir el Estado? No tengo una respuesta. Mi intuición dice que no. Si un adulto decide someterse a una visión estúpida del mundo y a un proceso de lavado de cerebro, y se indoctrina en ello, no me parece que el Estado deba impedirlo.

—*Pero tomemos el caso del libro de Salman Rushdie, Los versos satánicos. ¿Se debe censurar su libro sobre la base de que, de alguna manera, ofende al pueblo islámico? En Chile tenemos el caso de la película La última tentación de Cristo, de Scorcese, cuya exhibición fue prohibida por los tribunales, alegando que era una ofensa contra el pueblo católico. Aquí hay algo interesante. La película está basada en un libro de Kazantzakis, que se vende en las librerías, y nadie ha pretendido prohibir el libro, sólo la película. Me parece interesante, en lo psicológico, el hecho de que la sociedad chilena haya hecho un distinguo entre la novela y la cinta, supongo que es porque los que leen libros ya pertenecen a un sector secularizado de la sociedad...*

—Mientras que los niños, en cambio, podrían verse más influenciados por una película que por un libro.

—Pero en este caso fue un tribunal el que prohibió la película para todos. Por lo tanto tiene que ver con la postura moral que el Estado debe adoptar, con los instrumentos cuyo uso resulte razonable para alcanzar ciertos propósitos morales. Parece que se quería demostrar que si se tolera esa película, nuestras convicciones en cuanto creyentes se habrían debilitado, y que si uno es un creyente firme debería tomarlo como una ofensa. Asimismo, hay quienes sostienen que si el Estado autoriza la película deberíamos, en consecuencia, permitir películas que apoyen, no sé, la persecución de los judíos; es decir, entonces habría que permitir toda clase de películas sobre toda clase de ideas, y así nos iríamos por la borda.

—No he pensado demasiado sobre esto, pero se me ocurren tres cosas. En primer lugar, mi instinto me dice que es evidente que hay límites en cuanto a la expresión pública admisible, todos estamos de acuerdo en esto: estrangular viejitas en las esquinas no es una cosa legítima que se pueda permitir. Pero creo que en un Estado democrático el sesgo debería estar a favor de la libertad. El peso de la prueba debería recaer siempre en quien quiere impedir la expresión, y no en el que desea expresarse. En segundo término, la Corte Suprema de Estados Unidos, a la que no considero usualmente una fuente de sabiduría, en una decisión sobre pornografía, hace como diez años, aludió a la noción de normas comunitarias, lo que es bastante inteligente. Es decir, exhibir una película o montar una exposición en la ciudad de Nueva York es distinto que hacer lo mismo en un pueblo del Medio Oeste norteamericano. El nivel de la ofensa tiene que ver con cada comunidad en particular y, por lo tanto, cabe distinguir. Por último, a propósito del caso Rushdie, hay que considerar las condiciones políticas concretas. Por ejemplo, el libro está prohibido en India, basándose en el hecho de que la situación hindú-musulmana es tan tensa que la menor cosa puede ocasionar desórdenes locales, los que vale la pena evitar. De modo que en este caso se yerra por el lado de la libertad de expresión, ya que la alternativa podría ser el derramamiento de sangre.

No sé si puedo concluir en un principio general. Me pone nervioso pensar en la posibilidad de un principio general.

—Respecto al primer caso, abogar por matar a viejitas en la calle, mi idea es que se vincula a una situación clásica de Stuart Mill: el peligro claro y presente de que alguien actúe. Es decir, expresarse de forma tal que signifique tener las armas ahí mismo, para entregárselas a sus seguidores. Si hay un vínculo claro entre hablar y actuar, entonces podría impedirse.

—Pero no siempre es tan claro. No sé si conocen el Caso Skokie, fue en los años setenta, me parece. Skokie es un suburbio de Chicago,

predominantemente judío, y en esos años con muchos sobrevivientes del holocausto. El partido nazi norteamericano iba a organizar un desfile, me parece que en la fecha del cumpleaños de Hitler, en Skokie. Hubo una fuerte protesta, alguna gente reclamó ante la justicia para impedirlo, ya que era una ofensa, se iba a escupir sobre las tumbas, etc., y el tribunal decidió que los nazistas tenían derecho a desfilar por donde quisieran. Y así este grupo pequeño, serían unos veinte, con banderas nazis, marchó por Skokie, con diez policías por cada uno que los rodeaban y muchedumbres de judíos que les gritaban.

No sé. La línea divisoria entre el pensamiento y la acción no está clara.

—*Sigamos con el problema del uso de la fuerza, de la coacción en una sociedad pluralista. Al permitirse la coacción se limita el pluralismo, al menos como usted lo define. ¿Cuál es el papel de la coacción en una sociedad moderna?*

—Me parece que habría que establecer una diferencia entre los valores y convicciones que son fundacionales para la sociedad y los que no lo son.

Ahora que lo pienso, un buen ejemplo al respecto lo constituyen dos casos que ocurrieron en Francia, ambos relacionados con la minoría musulmana que ahora suma unos cuatro millones de personas. No es una minoría pequeña, es el grupo no católico más grande de Francia. Uno fue el llamado *affaire de foulards*. El otro fue la llamada circuncisión femenina.

Veamos el primero. Las muchachas musulmanas iban al colegio con pañuelos, no velos, sino pañuelos para la cabeza. El Ministerio de Educación declaró que esto era una violación de la separación entre la Iglesia y el Estado y de la integridad republicana del colegio, que el velo era un símbolo religioso que no correspondía ser usado en la escuela. Hubo una tremenda conmoción al respecto y todavía no se resuelve. El segundo ejemplo es la práctica —no tanto musulmana como africana, pero la mayoría eran musulmanes africanos— de circuncidar, o sea, sin eufemismos, de mutilar los genitales de las niñas, supuestamente para fomentar el pudor islámico. Y algunas matronas que lo hacían fueron detenidas y se las acusó ante los tribunales por maltrato de menores.

En ambos casos se trata de coacción estatal en una situación pluralista. Ahora bien, estoy en desacuerdo con el gobierno francés en el primer caso, creo que cometieron un error. Para empezar, no me parece que la integridad de la república se vea amenazada porque unas niñas usen pañuelos en la cabeza. Y en cuanto a la libertad religiosa, sería lamentable que cuatro millones, bueno, no todos eran ciudadanos franceses, pero que

cuatro millones de ciudadanos musulmanes estimaran que el gobierno francés es contrario a sus creencias religiosas más caras. Aquí creo que se podría llegar a un acuerdo. No me parece un asunto fundacional respecto a los valores de la sociedad francesa. La mutilación de las niñas, en cambio, toca de cerca las nociones fundamentales de los derechos humanos, y tuvieron razón en enviar a esas personas a la cárcel.

Uno de los motivos por los que yo encuentro que el pluralismo es un desafío positivo estriba en que obliga —al hablar de Francia se me ocurre una frase francesa— a una *prise de conscience*, a una reflexión acerca de lo que nos proponemos como sociedad. Y esto es bueno, porque nos obliga a distinguir entre lo que es esencial y lo que no lo es.

—*Me parece muy interesante su explicación del pluralismo, que no es contradictoria con el desarrollo de un sentido religioso dentro de la sociedad. De este modo, si el Estado tolera el pluralismo no estaría contribuyendo a la secularización.*

—Así es. Es más, puede contribuir a que los movimientos religiosos y las instituciones se expresen con gran vitalidad. Y a propósito de esto, en mi conferencia de anteaer¹⁹ me referí al mundo grecorromano. El cristianismo logró penetrar el mundo grecorromano debido al pluralismo y al hecho de que el Estado romano permitía toda clase de expresiones religiosas. Desde un punto de vista cristiano, si el pluralismo fue tan bueno para el apóstol Pablo, quizás no sea tan malo para nosotros.

—*Pero cuando el cristianismo alcanzó la victoria, el pluralismo tendió a desaparecer. Se ha sostenido que fue sólo al final del imperio, en su fase de decadencia, cuando el pluralismo se extendió, pero que, a la larga, no sobrevivió.*

—No soy el primero que propone, desde un punto de vista cristiano, que la clase dirigente en tiempos de Constantino no fue una bendición absoluta para el pluralismo...

—*En cuanto al análisis del mundo secular, en su conferencia de anteaer usted parecería sugerir que hay una tercera vía que no es ni fanatismo, ni relativismo. Esta tercera vía podría abrir el camino a la trascendencia, a una especie de religiosidad que acepta el pluralismo y que es un pluralismo con convicciones. Ésa es una opción. La otra opción sería sólo la alternativa secular, donde uno puede permanecer y no sólo usarla de tránsito hacia el nihilismo o el fanatismo. ¿Acepta usted también esta opción como algo posible?*

—No sé si la acepte.

¹⁹ “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, véase nota 2. (N. del E.)

—*Pero ¿piensa usted que las sociedades seculares son estables y van a seguir así, o que, al menos, permanecerán en la sociedad segmentos seculares importantes? ¿O bien piensa, como lo ha sugerido, que el mundo secular se va a desenmascarar y se abrirá a la trascendencia? Me pareció que usted proponía que la sociedad secular era una fase, una etapa, y no un estado permanente que pudiera durar mucho.*

Aquí tendría que hacer una distinción weberiana ortodoxa entre la ciencia social libre de valores y mis propias creencias. Como cristiano, pienso que la visión secular del mundo terminará por fracasar y se revelará como fracaso. Como cientista social, creo que hay que mirar el mundo empírico, y si tomamos ciertas sociedades del norte de Europa —Escandinavia es tal vez el ejemplo más dramático— veremos que están secularizadas hace bastante tiempo. La secularización no es nueva allá y nadie podría sostener que Suecia no es una sociedad estable. Creo que está claro que las personas pueden ser morales sin ser religiosas, esto es obvio, y puede haber una red de convicciones morales que no se fundan en la religión y que pueden ofrecer estabilidad social. Yo no pronosticaría que forzosamente habrá un cambio en todas las sociedades. Por ejemplo, suponiendo —en aras de la discusión— que Suecia sea en realidad secular (muchos lo negarían), yo diría que no es probable que su situación cambie en el futuro inmediato.

—*Se ha sostenido, especialmente en el debate chileno del último tiempo sobre cultura y moral, que la tolerancia es una actitud moralmente vacía, una actitud tibia, de “todo vale”. ¿Qué piensa usted al respecto? ¿Supone la tolerancia convicciones morales?*

—La tolerancia es una virtud. En una democracia la tolerancia es condición necesaria para la paz política, pero la pregunta es ¿tolerancia de qué? Hay ciertas cosas, me parece, que la sociedad no puede tolerar, que ofenden los valores fundamentales en que se basa la sociedad. Creo que estos valores deben ser relativamente pocos, mientras menos mejor, pero a ciertas personas hay que impedirles que hagan o digan ciertas cosas. En otros aspectos, pienso que la sociedad debe adaptarse al pluralismo que de hecho existe, ya sea religioso, como en el caso francés, o ideológico o moral.

—*Tengo la impresión de que una de las debilidades del mundo secular en América Latina, en cuanto a los valores del mundo secular como tal, es el elemento cuasi religioso que aquí se enreda o se mezcla con mucha facilidad. Uno de sus libros que más me gusta, en cuanto a comprender a América Latina, es The Homeless Mind...*

—*Mindless Home* sería un título mejor...

—Allí usted habla de esta curiosa mezcla de atractivos modernos en torno al marxismo en el tercer mundo, y me parece que es muy común en América Latina. Cuando el marxismo estuvo de moda fue el movimiento cuasi religioso del “club de académicos”. Tenía esta combinación de mito y ciencia. Ahora me parece que ocurre algo muy análogo con el movimiento ecológico radical. ¿Cree usted que esta debilidad del ambiente secular, en cuanto a sus supuestos valores, es algo propio de América Latina o es algo común, internacional?

—Me parece que es muy internacional, pero hay distintas formas en distintos países, en distintas partes del mundo. Tomemos algo como el New Age. Por un lado es un movimiento indudablemente contramoderno, con sus nociones románticas de la sabiduría del pasado que tendríamos que recuperar. Y por otro, quiere ser científico. Luego, no es una combinación en desuso. La Ciencia cristiana²⁰ fue una forma temprana de lo mismo: ideas fantásticas no científicas, que se presentan como ciencia y se dan por científicas. □

²⁰ Religión fundada por Mary Baker Eddy en 1866. (N. del E.)