

## Introducción a una sociología de la experiencia pública<sup>\*1</sup>

Quéré, Louis - [quere@ehess.fr](mailto:quere@ehess.fr)

Investigador del CNRS y miembro del Centro de Estudios en Movimientos Sociales (Instituto Marcel Mauss, EHESS). Sus investigaciones se orientan al estudio de los acontecimientos y experiencias públicas, así como sobre las emociones públicas, la confianza y la construcción de categorías. Es el autor de libros y compilaciones como *La logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales* (con M. de Fornel, dir.), en 1999 ; *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales*, en 1999; *L'ethnométhodologie : une sociologie radicale* (con M. de Fornel y A. Ogien, dir.), en 2000 ; *Le Vocabulaire de la sociologie de l'action* (con A. Ogien), en 2005 ; *Les moments de la confiance. Connaissance, affects et engagements* (con A. Ogien), en 2006 ; *Dynamiques de l'erreur* (con C. Chauviré y A. Ogien), en 2009 ; y *Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique* (con C. Terzi), en 2015.

¿Por qué hablar de experiencia pública? Pues las ideas, conceptos y esquemas de pensamiento que utilizamos habitualmente para concebir el modo de participación en la vida pública, en tanto animada y estructurada por las formas y las herramientas modernas de la comunicación, no restituyen correctamente las experiencias que tenemos de esta participación como “hombres de la calle” o “ciudadanos bien informados” (Schütz, 2009). El tenor y la modalidad de estas experiencias son frecuentemente deformados, ya sea por la vía subjetivista e individualista propia de la cultura moderna o por el idealismo inherente a las teorías normativas del espacio público (Habermas, Rawls y otros o simplemente por el realismo sociológico, ubicado bajo el signo de la sospecha y de la revelación de intereses, de estrategias o de determinaciones inconscientes. Para analizar mejor estas experiencias, intentamos desde hace algunos años con Cédric Terzi elaborar una problemática de la

---

\* Traducción: Magalí del Hoyo, Revisión: Gabriel Nardacchione.

<sup>1</sup> Mi mayor agradecimiento a Magalí del Hoyo que tradujo mi texto, así como a Gabriel Nardacchione que organizó mi estadía en la Universidad de Buenos Aires en octubre de 2016 y se encargó del trabajo de edición de este artículo.

experiencia pública (Quéré y Terzi, 2015). Por experiencia pública entiendo la experiencia que tenemos de la *res publica*, particularmente de los acontecimientos, los problemas y los asuntos públicos, sobre la base, a la vez, de lo que nos dicen y muestran los medios y de lo que se intercambia en la “conversación social” (Tarde, 1989).

Para exponer las principales articulaciones de esta problemática, procederé en cuatro etapas. Primero, expondré un concepto adecuado de experiencia. El del pragmatismo americano es el mejor concepto del que disponemos hoy. En segundo lugar, me detendré más extensamente sobre lo que significa “pública” y sobre los estatus de participación que constituyen la experiencia pública. Esta participación se caracteriza por la condición de espectador, dado que en lo esencial, la experiencia pública es, no la de ciudadanos bien informados, sino la de espectadores bien dispuestos (Adut, 2012). Luego, consideraré el lugar y el trabajo de las emociones en esta experiencia. Y en una última parte, me ocuparé particularmente de la experiencia pública que tenemos de los acontecimientos a través de los medios.

### **1. La experiencia como acontecimiento y como proceso**

Tendemos a pensar que dar cuenta de la experiencia es describir algo vivido o restituir algo sentido. Tal vez el concepto de experiencia de la filosofía empirista es lo que nutrió esta concepción de sentido común que considera la experiencia como un compuesto de impresiones o de sensaciones suscitadas por las cosas y los acontecimientos del mundo sobre un ser dotado de sensibilidad. Pero esta concepción lleva la marca del subjetivismo de la filosofía moderna.

El historiador alemán R. Koselleck (1997) recuerda que esta concepción corresponde a un empobrecimiento histórico del concepto de experiencia: “Al principio de los tiempos modernos la palabra “experiencia” fue amputada de su dimensión activa, centrada en la idea de indagación (...) Una restricción progresiva se extiende sobre el uso general, el cual tiende a concentrar la noción de experiencia en el dominio de la percepción visual y la vivencia” (Koselleck, 1997: 201-203).

Hay, sin duda, muchas maneras posibles de preservar la dimensión activa y exploratoria del viejo concepto de experiencia. Considero que la más convincente es la que propone el pragmatismo americano, precisamente porque restaura la dimensión práctica de la experiencia “centrada en la idea de indagación” (toda experiencia implica un elemento de búsqueda), reenvía las sensaciones y las impresiones a las coordinaciones sensorio-motrices que las producen y hace de la experiencia un acontecimiento y un proceso a-subjetivo. En efecto, los acontecimientos de la experiencia son producidos, a la vez, por el organismo y por su entorno, en el marco de sus transacciones. De este modo, podemos describir la experiencia sin referirnos a lo vivido por un “sujeto”: la experiencia sobreviene y llega, y es simplemente “tenida”. El sujeto es sólo un factor en el interior de la experiencia y no algo exterior a lo cual las experiencias se agregan en tanto que propiedad privada” (Dewey, 1939: 17). Sin embargo, el sujeto puede hacer propia la experiencia de la cual ha sido uno de los factores.

La experiencia no es una sucesión de estados de consciencia sino un curso continuo, con fases y ritmos, en el que se articulan y se equilibran cosas que nos pasan (pasividad) y cosas que hacemos (actividad). Los seres humanos son “pacientes-agentes” que reaccionan a lo que les sucede y a lo que “valoran”. Si sólo fueran pasivos, estarían sumergidos en lo que les acontece y no estarían en condiciones de comprenderlo ni de integrarlo en su conducta: “Cuando asistimos a una escena de manera pasiva, nos abrumba y, faltos de respuesta, no percibimos lo que pesa sobre nosotros. Debemos juntar energía y ponerla al servicio de nuestra capacidad de reacción para estar en condiciones de *asimilar*” (Dewey, 2005: 79). La actividad otorga su ritmo a la experiencia mientras que la pasividad, a través de la emoción, que es integradora, vincula las diferentes partes en un todo y les confiere una línea directriz.

A la idea de curso continuo, se ligan las ideas de temporalidad y de serialidad: la experiencia no es un encadenamiento de instantes que se suceden sino un desarrollo secuencial con un principio y un fin. Este desarrollo es “serial”: los actos y los acontecimientos anteriores de la serie preparan el camino para los siguientes, los cuales

surgen y dependen de los que los preceden. De esta manera, el fin es más una realización que una terminación.

La experiencia es cognitiva sólo de manera secundaria. Primeramente, es “inmediata”, o sea, irreflexiva. “Inmediata” quiere decir esencialmente una manera espontánea de reaccionar; es así como la experiencia inmediata se presenta como un conjunto de interacciones regidas por tendencias impulsivas de reacción (ancladas biológicamente) y por hábitos adquiridos (en un medio social). El mundo de la experiencia inmediata es un mundo de cualidades difusas que son captadas por “valoraciones” afectivo-motrices. Es un mundo cargado de bienes y de objetos que generan atracción, afecto y apego o lo inverso –repulsión, rechazo, huída–; un mundo de cosas que queremos atraer o impedir; un mundo que está impregnado de valores estéticos y es fuente de sorpresa y de goce. Pero es también un mundo de cosas prácticas donde las sensaciones son sustentadas por las actividades. Si la experiencia irreflexiva es anterior con respecto a la experiencia reflexiva, no lo es temporalmente: el pensamiento reflexivo emerge en ese mundo de la experiencia inmediata y ésta no desaparece cuando la reflexión comienza.

La situación constituye la unidad de experiencia. Es algo que cambia, evoluciona, se transforma. Es primero aprehendida bajo el aspecto de sus cualidades, es decir, sentida. Sin embargo, no es por ello un sentimiento o una emoción. Cuando decimos que la experiencia es “tenida” en una situación, hay que entender “en” en un sentido diferente del que se sugiere si decimos que se tiene dinero “en” el bolsillo, o que la pintura está “en” una lata. Más aún, significa que una interacción entre un individuo, los objetos y otras personas está en curso. Situación e interacción son inseparables una de la otra. “Una experiencia es siempre lo que es, a causa de la transacción establecida entre un individuo y lo que constituye, en ese momento, su entorno. El entorno corresponde a las condiciones, sean las que sean, que interactúan con las necesidades, los deseos, las finalidades y las capacidades personales para crear la experiencia que es tenida. Aún cuando una persona construye un castillo en España, interactúa con los objetos que construye en su imaginación” (Dewey, 2011a: 479; trad. mod.). Notemos, en la última frase de la cita, la extensión de la noción de entorno, ya que incluye los objetos contruidos por el pensamiento o proyectados por la

imaginación. Desde un punto de vista pragmático, no hay incongruencia al hacer figurar dentro del entorno las ideas, los pensamientos y los productos de la imaginación: “Reaccionamos a un objeto presentado por la imaginación como reaccionamos a los objetos presentados por la observación” (Dewey, 1922: 199).

El implicarse en una situación se efectúa según distintos intereses. Puede ser el interés por su evolución y su desenlace, así como por las consecuencias de lo que ocurre. Puede tratarse de sucesos de la vida personal o de la vida de un grupo, pero también de acontecimientos mucho más lejanos. En todos los casos, la fuente de preocupación es el hecho o la posibilidad de ser afectado de un modo u otro, no solamente en el sentido literal de experimentar lo afectivo, sino también en el sentido de ser afectado y tocado singularmente por las consecuencias.

Los afectos son una parte importante de la experiencia. Son la primera forma de “valoración” de lo que se presenta. La experiencia comprende de manera afectivo-motriz las condiciones de una situación como negativas o positivas, como problemáticas o tranquilizadoras, como obstáculos o recursos. Las fuerzas de resistencia y de oposición se experimentan como fuerzas a contrarrestar o a eliminar, y los factores positivos como factores a alcanzar y fortalecer. Estas “valoraciones” están en el origen de la formación de deseos y de ideales, por el reconocimiento de lo que falta o de lo que se debe eliminar y, a la vez, por el reconocimiento de posibilidades o cosas a preservar. La indagación y la imaginación creadora controlan las “valoraciones” espontáneas.

Entre los afectos, están las emociones de las personas implicadas en las situaciones, generadas por la indeterminación y la incertidumbre inherentes a estas últimas. De este modo, las emociones están impregnadas del carácter específico, original y evolutivo de los acontecimientos y de las situaciones vividas con las que se relacionan: “La emoción, sin lugar a dudas, está vinculada con el *self*. Sin embargo, pertenece a un *self* implicado en la progresión de los acontecimientos en relación a un resultado deseado o temido” (Dewey, 2005: 66-67; trad. modif.). Es por esto que podemos decir que las emociones pertenecen a las situaciones existenciales en las cuales el *self* está implicado. La situación es la que tiene un carácter emocional. Su cualidad única forma parte de la emoción. Cuando digo que tengo

miedo, le temo a algo que da miedo. Las propiedades del objeto de la emoción son objetivas. El carácter insoportable, atemorizador u horrible del objeto que nos da miedo no es simplemente una impresión del espíritu ni el producto de una evaluación subjetiva sino que tiene una dimensión objetiva. Por ello, podemos evaluar el carácter apropiado o proporcionado de una reacción emocional. Cuando es puramente subjetiva y no corresponde a “una situación existencial” emocional, bordea la patología.

Una percepción impregnada de emoción es indispensable para el entendimiento y la evaluación de las situaciones, de lo cual el resultado ideal es “la interpenetración total del *self* y el mundo de los objetos y los acontecimientos”. Pero esto rara vez se logra. Lo que prevalece en la experiencia ordinaria es el simple reconocimiento que abrevia y simplifica los objetos y los acontecimientos categorizándolos, o incluso la focalización de detalles dispersos. Esto va acompañado de una no-completud de la experiencia. Frecuentemente, no nos preocupamos por individualizar un hecho ligándolo a lo que lo precede o a lo que lo sigue, ni a otros hechos concomitantes, y aun menos nos preocupamos por asimilarlo. “Para una gran parte de nuestra experiencia (...) las cosas se producen, pero ellas no están ni verdaderamente incluidas ni categóricamente excluidas; vagamos a la deriva. Hay principios y finales, pero no auténticas iniciaciones o cierres. Una cosa reemplaza a otra pero no hay asimilación ni continuación del proceso. Hay experiencia, pero tan informe y fragmentada que no constituye *una* experiencia” (Dewey, 2005: 64).

Un último aspecto importante de la concepción pragmática de la experiencia es el principio de continuidad. Por una parte, aprendemos de nuestras experiencias pasadas; por otra, no hay solución de continuidad entre las “valoraciones” afectivo-motrices y los juicios evaluativos propiamente dichos, de la misma manera que no hay ruptura entre las exploraciones sensorio-motrices y la investigación propiamente dicha. El pasaje de unas a otras es provocado frecuentemente por la presencia de obstáculos que impiden que los impulsos y los hábitos hagan su trabajo.

## **2. El qué y el cómo de la experiencia pública**

Como lo explicaba Dewey, retomando una expresión de W. James, el término experiencia es “un término a dos puntas”: incluye a la vez *el qué (what)* hacen y padecen los hombres y *el cómo (how)* lo hacen y reaccionan. En esta segunda parte, intentaré especificar las dimensiones del qué y del cómo de la experiencia que pueden convertirla en pública. En efecto, hay paradigmas distintos de lo que es público (adjetivo) así como de lo que es lo público (sustantivo). En primer lugar, abordaré el adjetivo y luego, el sustantivo. Me basaré en Dewey (2010), para pasar de un término al otro.

### 2.1 El *Common Knowledge* no es un criterio suficiente de lo público

En el lenguaje corriente, “hacer público” significa decir, anunciar, informar, “llevar al conocimiento de todos”, resultando así que el hecho comunicado se hace de notoriedad pública o, al menos, se supone como tal. Lo que resulta es un *Common Knowledge*. Desde esta perspectiva, es público aquello que es o puede ser supuesto como de conocimiento común: cualquiera puede hablar acerca del hecho de que el otro sabe lo que uno mismo sabe, y así indefinidamente (“sé que tú sabes que yo sé...”).

La problemática del *Common Knowledge* (elaborada por David Lewis en su teoría de las convenciones, –Lewis, 1969) ha sido criticada desde diversos ángulos; se le han propuesto sustitutos del género “manifestidad mutua” (Sperber y Wilson, 1989), “compromiso conjunto” (Gilbert, 2003), etc. Desde mi punto de vista, la insuficiencia de esta problemática apunta al hecho de que considera el acto de transformar algo en público (“publicitar”) en términos de anuncio y de información, de transmisión y de intercambio de saberes. Esta problemática clásica no es satisfactoria por diferentes razones.

La primera razón es que oculta el poder de formación y de transformación del acto de volverse público. Un fenómeno que lo muestra bien es el escándalo: cuando la transgresión de una norma se vuelve pública, su significado cambia al igual que las actitudes con respecto a ella. Esto es lo que ha demostrado Ari Adut con respecto a la homosexualidad de Oscar Wilde (Adut, 2008). Su condición de homosexual era conocida por muchas personas y no generaba la indignación general. Cuando fue revelada por la prensa, se transformó en escandalosa y su significación cambió completamente, al igual que los

comportamientos al respecto (condena por “inmoralidad grave”, más dos años de trabajos forzados).

Si la manifestación pública no fuera más que un proceso de anuncio, la comunicación no sería más que una simple envoltura: “No se tienen en principio “pensamientos” privados que se hacen públicos al tomar cuerpo externamente en el lenguaje; por el contrario, a través del lenguaje y la comunicación, los sucesos mudos adquieren ‘significaciones’” (Dewey, 2012). Bien lejos de ser un envoltorio, la comunicación es una actividad común de configuración de un objeto (un objeto de pensamiento, un tema de conversación, etc.), así como también, por medio de actos conjuntos de focalización, es la creación de una experiencia común.

Una segunda razón por la cual la problemática del *Common Knowledge* no es satisfactoria para dar cuenta de la “publicitación” es que borra la dimensión normativa de las “verdades de hecho” (Arendt, 1972). No es suficiente anunciar algo para construir un hecho establecido, como lo prueban hoy los “*fake news*” (noticias falsas). Como sostiene Pierce, algo no es un hecho establecido a menos que esté “abierto a quienquiera que lo observe” y pueda verificarlo: “En tanto que un solo hombre es capaz de ver una mancha sobre el planeta Venus, no es un hecho establecido” (citado en Dewey, 1993: 592). Un hecho establecido es un hecho que ha adquirido una validez y una autoridad anónimas por la prueba de su publicitación.

Estamos sujetos a los hechos establecidos, es decir públicos, como lo estamos a las reglas, las normas o las convenciones. Esto no cuenta sólo para el científico que reconoce la autoridad de los hechos establecidos por sus predecesores antes que él y a los cuales admite como punto de apoyo de sus propias investigaciones. Vale también para el hombre ordinario que se siente obligado tanto por las verdades de hecho como por lo que se considera, en una colectividad, “hechos naturales de la vida en sociedad en tanto que moralidad” (Garfinkel, 2007). Estos últimos hechos son los hechos auténticamente públicos: no solamente se supone que los conocen todos sino que también son supuestos y respaldados en razón de su autoridad anónima, eventualmente justificada por el valor moral que se le otorga.



Esta dimensión normativa de “público” (como adjetivo) se destaca mejor en el caso del lenguaje. El lenguaje es público no solamente en el sentido de que se supone conocido por todos los miembros de una comunidad lingüística, sino también en el sentido en que está dotado de una autoridad y de una validez anónimas, hacia las cuales todo el mundo se siente obligado: no soy yo quien decide el sentido de mis palabras ni su uso correcto; se trata, por un lado, de un sentido anónimo y general y, por otro, se trata de usos establecidos independientemente de quien sea. Es decir, se trata de maneras de hacer y de decir de las que los individuos no son los autores. De este modo, el sentido subjetivo es precedido por un sentido objetivo que es un sentido instituido, incorporado en las prácticas, los usos y las costumbres.

Una tercera crítica a la problemática del *Common Knowledge* puede articularse a partir de una concepción experiencial de la comunicación lingüística. La comunicación no sólo permite informar y ser informado sino que también genera significaciones compartidas que son normativamente estimadas y apreciadas; y, haciendo participar a las significaciones, la comunicación da forma simultáneamente a la experiencia de los comunicantes: “La comunicación es el proceso de creación de una participación que vuelve común lo que estaba aislado y era singular; y una parte del milagro que se produce es que la transmisión del sentido por la comunicación da cuerpo y forma a la experiencia, tanto de quienes hablan como de quienes escuchan” (Dewey, 2005: 287; trad. mod.).

Una manera de explicitar esta performatividad de la comunicación es considerar que hace pasar de un intercambio tácito de situaciones, cuya modalidad es el *tener* o el sentir común, a un “intercambio del intercambio” (Taylor, 1985): la modalidad del intercambio se transforma en la medida en que se produce la focalización común sobre un mismo objeto o un mismo acontecimiento y el ejercicio de una atención, no solamente común sino mutua. Taylor pone el ejemplo de dos personas que viajan juntas en el compartimento de un tren donde hace un calor insoportable. No se conocen pero cada una ve cómo la otra sufre el calor. Su experiencia es la misma y su incomodidad es de *Common Knowledge*. Cuando esas dos personas se ponen a expresarle una a la otra su malestar, este primer intercambio se transforma en un “intercambio del intercambio”.

Como lo explica Taylor, hablar no les enseña nada nuevo pero insta un punto de vista común a partir del cual las personas examinan juntas su situación y su experiencia: “Cuando los individuos se unen en un acto común de focalización, cualquiera sea la finalidad –participar en un ritual, disfrutar de un juego, conversar o festejar un evento importante– su centro de atención es común y no simplemente convergente y esto es así porque forma parte de lo que comprenden en común, y es sobre lo cual –la finalidad o el objeto común– se focalizan juntos, lo que no es lo mismo en el caso de que cada uno se interese por su parte en la misma cosa” (Taylor, 2011: 338; trad. mod.). La focalización común genera un “nosotros” que tiene otra textura que la de “yo sé que tú sabes que yo sé, etc.”.

Goffman dice aproximadamente lo mismo (Goffman, 1987: 80). Sostiene que cuando un acontecimiento “sorprendente” se produce, “surge un foco de atención común que no es manifiestamente el hecho de ninguno de los testigos, los cuales se reconocen mutuamente como testigos, con lo cual el acontecimiento tiene así el poder de inaugurar un encuentro social momentáneo entre personas que hasta ahora no estaban en estado de hablarse”. El acontecimiento suscita un “acuerdo” gracias al cual estas personas “se encuentran alojadas colectivamente en algún mundo mental intersubjetivo” (Goffman, 1987).

Este género de focalización común puede tener lugar ya sea en un espacio común “tópico” (co-presencia corporal en una reunión) o en un espacio común “meta-tópico” (co-presencia en pensamiento). En el segundo caso, la imaginación juega un rol importante porque el público reunido es entonces imaginado (Anderson, 1996). Y es imaginado como pudiendo alcanzar una inteligencia común de la situación a través del intercambio de ideas, de la confrontación de opiniones e investigaciones en el espacio público. De este modo, podríamos decir que en tanto experiencia consciente, la experiencia pública es, en parte, imaginativa. C. Taylor ha subrayado este punto (pero ya lo había subrayado la filosofía de los sentimientos morales; Boltanski, 1993): la imaginación es una mediación importante de la esfera pública moderna en tanto que “espacio común meta-tópico”.

La atención mutua es una forma de atención singular: cada uno presta atención a lo que el otro presta atención y lo manifiesta. Para adaptar su conducta, cada uno examina las

cosas tal como funcionan en la experiencia del otro y no sólo en la suya propia. Esto tiene por consecuencia que las experiencias se formen de manera interdependiente, pero sin confundirse porque los puntos de vista permanecen siendo singulares.

Desde un punto de vista analítico, es importante hacer también una distinción entre una focalización común *contingente* y una focalización común que podría calificarse de *conjunta*. Tratándose de la vida pública, cada uno puede interesarse por sí mismo en la actualidad y, eventualmente, preocuparse de las repercusiones de un hecho o del desarrollo de una situación en función de sus disposiciones, hábitos, prácticas, intereses y experiencias pasadas. No será el único en su caso y seguramente será consciente de ello. Existirá una focalización común sobre el hecho o la situación y una consciencia común de esta focalización, pero ésta no será más que una simple convergencia más o menos fortuita de atenciones y preocupaciones, o sea, de emociones experimentadas. Cuando no hay co-presencia, todo será diferente si las personas se comprenden y se perciben a través del trabajo de la imaginación como focalizándose juntas sobre un objeto en una perspectiva determinada y prestándose mutua atención. Este trabajo de la imaginación es de otra naturaleza que la coordinación de las imaginaciones evocada por L. Boltanski (1993).

El intercambio comunicacional de experiencias implica otra transformación importante de las mismas debido al hecho de su formulación en y por el lenguaje (aunque este no sea el único medio de comunicación, como lo demuestra el arte): sustituye la sensación por la percepción y hace emerger “cosas provistas de significaciones”. Como lo explica Dewey, la comunicación permite traspasar la primera modalidad de la experiencia que es la del *tener*, con sus dimensiones de intensidad, de obsesión, o sea de inmersión, propias de las sensaciones y las emociones; permite, sobre todo, escapar de la influencia de las “inmediateces cualitativas”, de la presión brutal y del shock de los acontecimientos con los afectos que provocan, y vivir en un mundo de cosas provistas de un sentido humanamente comprensible: “Con la comunicación (...), los acontecimientos se transforman en objetos, cosas provistas de significaciones. (...) Tan pronto se hace posible hablar, la efectividad bruta y la consumación salvaje son liberadas de los contextos locales y contingentes en los que están involucradas (...). Una vez que son nombrados, los

acontecimientos llevan una vida independiente y doble. Además de su existencia original, se prestan a una experiencia ideal: podemos combinar indefinidamente las significaciones y reagenciarlas en la imaginación; de esta manera, esta experimentación interior –es decir, el pensamiento– conduce a una interacción con los acontecimientos en estado puro” (Dewey, 2012: 160-61).

Es así que la comunicación asegura un tratamiento conjunto de las cosas y los sucesos gracias a que los convierte en signos y a que los transforma en objetos de pensamiento y de discurso “en el interior del esquema de las actividades humanas” (Dewey, 2012: 182), lo cual les confiere nuevos poderes y nuevos modos de operación. “Una vez que un acontecimiento es provisto de significación, sus consecuencias potenciales lo definen integralmente y le dan su consistencia. Si estas consecuencias potenciales se revelan importantes y si se repiten, forman la naturaleza y la esencia misma de una cosa, la forma que la define, la identifica y la distingue. Reconocerlas es captar la definición. Es así que somos capaces de percibir las cosas en lugar de simplemente sentirlas y tenerlas (*feeling and having*)” (Dewey, 2012: 174). En efecto, en una situación de comunicación, las cosas están también presentes en tanto potencialidades pensadas y evaluadas y no solamente en tanto realidades sentidas. Es así porque el lenguaje tiene una función idealizadora: sus palabras vehiculan posibilidades y no solamente realidades; dan cuenta también de lo que podría ser o lo que hubiera podido ser, de lo que es o lo que ha sido. Tiene, igualmente, una función constitutiva: “Las palabras intentan restituir la *naturaleza* de las cosas y los acontecimientos. En realidad, es a través del lenguaje que los hechos tienen una naturaleza más allá y por encima del flujo bruto de la existencia” (Dewey, 2005: 286).

Dewey (2010) desarrolla este argumento: “Sólo cuando hay signos y símbolos de las actividades y sus resultados, el flujo de los acontecimientos puede ser visto como desde afuera, puede ser detenido a fin de ser considerado y estimado, y puede controlarse” (Dewey, 2010: 247). Signos y símbolos representan un nuevo medio de la experiencia. Permiten especialmente la emergencia de un nuevo tipo de acción que, por un lado, se basa en el cálculo y el planeamiento y, por otro, consiste en “intervenir en la cadena de

acontecimientos con el fin de dirigir su curso conforme a lo previsto y deseado” (Dewey, 2010: 248).

La existencia de signos permite también transformar los impulsos y las necesidades en ideas, deseos y fines, y dar nacimiento a “una comunidad de interés y de esfuerzo”, es decir, una consciencia social y una voluntad colectiva (Dewey, 2010). Esta comunidad reposa sobre “un orden de energías transformado en un orden de significaciones apreciadas por los involucrados en una acción conjunta y que les sirven de referencia mutua. La “fuerza” no es eliminada sino transformada en su utilización y su dirección por ideas y sentimientos posibilitados por los símbolos” (Dewey, 2010: 249; trad. mod.). Así nace “una comunidad de acción saturada de significaciones compartidas y controlada por un interés mutuo hacia ellas” (Dewey, 2010). Una comunidad tal sólo existe si hay una comunicación pública que permita la formación conjunta de experiencias.

## 2.2 *Res publica* y comunicación

Ahora estoy en condiciones de dar un contenido más preciso al “qué” y al “cómo” de la experiencia pública. Con respecto al “qué”, podemos decir que aquello de lo que está hecha la experiencia es la *res pública*. En lo que concierne al “cómo”, esta experiencia es tenida “en público” y me ocuparé de especificar lo que “en público” puede querer decir desde ahora. Un aspecto importante de este “cómo” es la organización de la experiencia pública por los medios. Pero a los medios hay que agregarles la “conversación social”.

Le atribuyo a la expresión *res publica* un sentido un poco diferente del que se le da habitualmente (bien común o bien público), ya que considero que podemos incluir en ella no sólo las cuestiones de interés general, sino también los acontecimientos públicos y los problemas sociales o las situaciones sociales problemáticas, en definitiva, todo lo que es *constituido* como preocupación pública por una focalización común por y a través de la comunicación en sus diferentes formas. Subrayo la palabra *constituido* porque la *res publica* es elaborada y reelaborada continuamente, se hace visible o sensible constantemente (Cefai y Terzi, 2012).

La experiencia pública no es ante todo política. Puede simplemente ser afectiva y moral como lo evidencian las grandes manifestaciones emocionales en ocasión de acontecimientos dramáticos, celebraciones, conmemoraciones o de la desaparición de personalidades públicas (Lodge, 2006 acerca de la muerte de la princesa Diana). ¿Qué es lo que caracteriza entonces su modo político? Se trata de una forma particular de preocupación por los acontecimientos, las situaciones y las consecuencias de las actividades sociales. Como lo explica Dewey (2010), se trata de una conversión de la asociación humana, como fenómeno natural, en una “comunidad” digna de su nombre.

Una de las posibles fuentes de preocupación por los acontecimientos, por las situaciones problemáticas que estos crean o revelan, o incluso por las consecuencias duraderas y de gran alcance de las múltiples actividades humanas, es una preocupación muy particular: la de la preservación o la modificación de las condiciones de la “convivencia”. Una vida en común en sociedad es más que simplemente una vida en asociación o una vida en grupo. Exige un tipo de actividad específica: la creación de una consciencia social de las condiciones de la convivencia y un interés común por estas condiciones. “Mientras que el comportamiento en asociación es (...) una ley universal, el hecho de la asociación no produce por sí misma una sociedad. Exige (...) a la vez, la percepción de las consecuencias de una actividad conjunta y del rol distintivo de cada elemento que la produce. Una percepción tal crea un interés común, es decir, una preocupación por la acción conjunta y por la contribución de cada uno de los miembros que a ella se entregan. Es así que existe algo verdaderamente social y no sólo asociativo” (Dewey, 2010: 288-89).

Es la comunicación la que permite este pasaje de lo asociativo a lo social. De hecho, una característica importante de la asociación humana es que es capaz de cuidar de sí misma, particularmente a través de la actividad política. Esta es una noción sobre la cual Dewey (2010) insiste: no porque haya asociación y formas de actividad asociada habrá sociedad. “Nunca cualquier grado de acción colectiva y agregada constituirá por sí misma una comunidad (...). Aunque las asociaciones humanas precisan tener un origen orgánico y un funcionamiento sólido, no pueden desarrollarse en sociedades específicamente humanas más que cuando sus consecuencias, una vez conocidas, son estimadas y

recopiladas. Las interacciones y las transacciones se producen *de facto* y se derivan hechos de interdependencia. Pero la participación en las actividades y el intercambio de resultados son preocupaciones suplementarias. La *comunicación* debe ser la condición previa” (Dewey, 2010: 246-47).

Esta es, precisamente, la tarea de lo “público”, en el sentido en que utiliza el término Dewey: observar las consecuencias de las actividades conjuntas sobre las condiciones de la convivencia y tratar de regular lo que provoca estas consecuencias, ya sea para reforzarlas o para suprimirlas. De esta manera, el criterio de una “sociedad específicamente humana” es la adquisición, vía la comunicación, de una “consciencia clara de la vida común con todas sus implicancias”: “Cuando todas las personas singulares que toman parte en una actividad conjunta juzgan como buenas las consecuencias de ésta, y cuando la realización del bien es tal que provoca un deseo y un esfuerzo enérgicos para conservarlo, únicamente por tratarse de un bien compartido por todos, (dicho de otro modo, un bien común) es entonces que hay una comunidad. La consciencia clara de la vida común, con todo lo que ella implica, constituye la idea de la democracia” (Dewey, 2010: 243-4).

Esta consciencia clara de la vida común es moral, porque la vida colectiva es moral, pero debe ser sostenida emocional e intelectualmente. La sociedad no solamente es un hecho sino también es parte de un ideal. Un ideal es “la tendencia y el movimiento de una cosa existente llevada al límite final, considerada como acabada y perfecta” (Dewey, 2010: 243). Es así que los ideales se enraízan en las “condiciones naturales”; emergen “cuando la imaginación idealiza la existencia siguiendo las posibilidades ofrecidas al pensamiento y a la acción” (Dewey, 2011b: 137). Es por esta razón que no son imaginarios: “Los fines y los ideales que nos mueven son generados por la imaginación. Pero no obstante, no están hechos de materiales imaginarios. Están hechos del material concreto del mundo de la experiencia física y social” (Dewey, 2011b: 139; trad. mod.). En otros términos, un ideal no es algo separado de la realidad. El ideal de la comunidad prolonga las “las fases reales de la vida en asociación”, “cuando éstas se liberan de elementos restrictivos y perturbadores, son percibidas como habiendo alcanzado el límite de su desarrollo”.

A este modo político de la experiencia pública se vinculan exigencias en materia de “formalidad” de las prácticas de investigación<sup>2</sup> y de comunicación públicas. Existe una lógica y cánones de la investigación pública auténtica sobre asuntos sociales y políticos. Para que los públicos políticos puedan emerger, hay condiciones que deben satisfacerse en el tratamiento de los asuntos y las situaciones. Si estas condiciones no se satisfacen, las investigaciones y la comunicación pueden extraviarse. Es así que existen modos de tratamiento político de las situaciones problemáticas que se protegen de las prácticas de investigación pública y de la formación de un público (los estudios de C. Terzi y de A. Bovet sobre Suiza mencionados en Queré y Terzi, 2015). Y, también, existen condiciones a satisfacer y garantías a instalar reflexivamente para que la comunicación pública sea atinada. J. Habermas nos ilustra al respecto en su reflexión sobre el trabajo de la memoria en Alemania realizado a través de la comunicación pública (no sólo en los medios sino también en las escuelas, los tribunales, las revistas masivas y las revistas científicas) (Habermas, 2005). Este trabajo de memoria, ha estado constantemente amenazado de descarrillarse porque los historiadores han intervenido en el debate público haciendo alarde indebidamente de su autoridad como expertos o porque el debate se volvió hacia la “tribunalización” (perderse, a través de los medios, en procesos informales respecto de las personas implicadas –informales en el sentido de no sometidos al procedimiento judicial) o a la “personalización” (ejercicio indebido del derecho de opinar sobre la vida personal de los culpables y de sus allegados).

### 2.3 La condición de espectador

Una manera de caracterizar más a fondo el “cómo” de la experiencia pública –“en público”- es considerar los diferentes posibles estatus de participación en la vida pública. En

---

<sup>2</sup> Es importante aquí tener en cuenta que la noción de “investigación” que el autor retoma de J. Dewey. Según este último, tanto los científicos como las personas ordinarias se enfrentan sucesivamente a problemas y su tarea consiste en controlarlos y eventualmente resolverlos. Si bien la tarea racional de la ciencia y la tarea práctica ordinaria tienen naturaleza distinta, no obstante siguen un método común: la *investigación*. La investigación es una forma metódica de resolver o regular un problema a través de ensayos prueba-error. Mientras no lo logramos, persiste la duda y la incertidumbre, cuando lo hacemos nos acercamos a una idea de verdad (en el ámbito científico) y desarrollamos una práctica con éxito (en el terreno práctico-ordinario). (Nota del Editor)



efecto, la experiencia pública es “tenida” desde puntos de vista muy distintos y es sostenida por una pluralidad de perspectivas. No puede reservarse sólo a quienes deciden o a los investigadores institucionales o sólo a los mediadores o a los “activistas” a quienes estos últimos tratan como ciudadanos participantes en la formación de la voluntad colectiva, militantes de asociaciones, de movimientos, de partidos, de sindicatos o en tanto promotores de una causa. En la mayoría de las personas predomina un punto de vista de espectador. Al decir espectador se sobreentiende habitualmente pasividad, no compromiso y simple asistencia, por su cuenta, a un espectáculo. ¿Es este el caso?

Jacques Rancière (2008) identifica los presupuestos teóricos y políticos que constituyen el marco de análisis habitual del estatus de espectador, particularmente cuando forma parte de un público reunido en un espectáculo teatral. Rancière sostiene que este marco de análisis conlleva una “paradoja del espectador”: por un lado, no hay espectáculo sin espectador; por otro, ser simplemente espectador se considera como algo negativo. Ser espectador sería ceder a la ilusión y a la pasividad, complacerse con la apariencia ignorando la verdad que está detrás, en suma, renunciar a conocer y a reaccionar. De allí, entre otras cosas, la aspiración de ciertos reformadores contemporáneos del teatro que quisieran un espectáculo en el cual los que asisten “aprendan en lugar de ser seducidos por las imágenes, se transformen en participantes activos en vez de ser observadores pasivos” (Rancière, 2008: 10). Estos reformadores quieren transformar a los espectadores en “agentes de una práctica colectiva” (Rancière, 2008: 14). La participación activa deseada aparece como una implicación en la constitución estética o sensible de un colectivo. Un público semejante es considerado como una comunidad que toma consciencia de ella misma en esa suerte de ceremonia que es el espectáculo. Entonces, el espectáculo debe transformar al agregado de individuos que lo conforma en comunidad consciente de ella misma.

Rancière critica esta visión reformadora que no cuestiona las oposiciones que estructuran la concepción tradicional del espectador: ver/hacer, mirar/reaccionar, mirar/saber, apariencia/realidad, actividad/pasividad, etc. El autor considera que estas oposiciones “son todo lo contrario a oposiciones lógicas entre términos bien definidos. Ellas

definen propiamente un intercambio de lo sensible, una distribución *a priori* de posiciones y de capacidades e incapacidades ligadas a estas posiciones” (Rancière, 2008: 18).

La emancipación del espectador pasa, entonces, por el cuestionamiento de estas oposiciones y de la distribución no igualitaria de las capacidades que ellas organizan. Ser espectador es “nuestra situación normal”: “aprendemos y enseñamos, reaccionamos y conocemos también siendo espectadores que vinculan a cada instante lo que ven con lo que han visto y dicho, hecho y soñado” (Rancière, 2008: 23). Mirar una escena, asistir a un espectáculo no es estar obligado a la inacción, sino reaccionar. De hecho hay una actividad propia del espectador. Reacciona observando, comparando, seleccionando, interpretando, haciendo asociaciones y disociaciones: “participa en la performance rehaciéndola a su manera...” (Rancière, 2008: 19). Un espectador emancipado es entonces un intérprete activo, un operador.

Rancière invita así a renunciar al presupuesto de que el público de un espectáculo es una comunidad, que sus miembros son los de un “cuerpo colectivo”. Dentro de un público semejante, “sólo hay individuos que trazan su propio camino en el bosque de las cosas, los actos y los signos que los confrontan y los rodean” (Rancière, 2008: 23). Cada uno vincula a su manera lo que percibe en su aventura intelectual singular. Desde este punto de vista, el espectáculo plantea no una comunidad, sino “una igualdad de inteligencias”, un similar poder de asociar y disociar. Es esta similar “capacidad de los anónimos” lo que liga a los miembros del público, “los hace intercambiar sus aventuras intelectuales, y a pesar de que los mantiene separados a unos de otros, son capaces igualmente de utilizar el poder de todos para trazar su propio camino” (Rancière, 2008: 23). Aquí, volvemos a encontrar uno de los rasgos del análisis arendtiano del espacio público: éste reúne separando, como lo hace una mesa. Pero el público de Rancière permanece muy atomizado.

Dewey (2005) describe la actividad que lleva a cabo el espectador en términos algo similares a los de Rancière. En la receptividad, relaciona íntimamente actividad y pasividad, ya que la receptividad no es simplemente pasiva. Evocando al espectador de una obra de arte, Dewey escribe que para percibir, ver, entender, “él debe crear su propia experiencia” (Dewey, 2005: 80), por lo tanto realizar cierto trabajo, particularmente de reagrupamiento

de detalles, de incorporación de elementos de un conjunto, trabajo que es “en su forma general pero no en el detalle, idéntico al proceso de organización experimentado de modo consciente por el creador de la obra” (Dewey, 2005). Para Dewey, una producción o una performance “no es realmente una obra de arte (...) más que cuando vive en una experiencia individualizada”, y por lo tanto, lo es sólo cuando logra transformarse en algo nuevo entrando en la experiencia de personas que tendrán de ella una comprensión que les es propia”.

Es así como la condición de espectador no es un modo degradado de participación en la experiencia pública, sino que ella misma es diversa, variable según el grado de interacción con los acontecimientos y el trabajo realizado para crear la propia experiencia. Por ejemplo, sin perder la posición de espectador, es decir, sin comprometerse en la acción colectiva o en la investigación pública cuyos principales aspectos emergen en la escena pública, podemos manifestar interés por los acontecimientos y las situaciones, sobre todo respecto de su resultado, deseado o temido, y traducirlo en una reflexión o en investigaciones que conduzcan a un juicio práctico. Desde el punto de vista de las condiciones de vida o desde el punto de vista del bien común, podemos preocuparnos también por las consecuencias directas e indirectas de ciertas iniciativas, actividades o prácticas sociales, observarlas, buscar sus causas, establecer responsabilidades, vigilarlas, imaginar formas de regulación, defenderlas, etc. Este interés y esta preocupación alimentarán verdaderamente nuestras conversaciones sociales y podrán ser compartidos colectivamente (por un colectivo de contornos borrosos que evoluciona constantemente).

Para especificar por completo la actividad del espectador en la experiencia pública, hay que tener en cuenta el doble hecho que sucede en un “espacio común metatópico” y que, en su aspecto individual, no es más que una fase de una actividad mucho más amplia, de la que otra de las fases es la “conversación social”. El “espacio común metatópico” que representa la esfera pública es una invención de los “imaginarios sociales modernos” (Taylor, 2004): informarse, explorar, investigar, intercambiar, conversar, confrontar opiniones, etc., contribuyen a la elaboración de una inteligencia común, de una sensibilidad común, de una consciencia social o de una voluntad colectiva. Un “imaginario social” le proporciona el

marco intelectual y moral a la experiencia pública. Le suministra particularmente un conjunto de ideas, de normas y de expectativas concernientes a la definición y a la gestión de la cosa pública, del estilo de: reconocimiento de una autoridad pública anónima e impersonal, participación igualitaria de los ciudadanos en la cosa pública, capacidad de decidir colectivamente la suerte de la colectividad, sumisión de la economía a la política, aceptación de marcos vinculantes para las existencias particulares, etc. Si hay muchos imaginarios sociales “modernos” compartidos por diferentes sociedades, varían sin embargo de un país a otro y se transforman con los cambios sociales y culturales.

#### 2.4 La importancia de la “conversación social”

La focalización conjunta, apoyada por el trabajo de la imaginación, sólo crea interdependencias débiles. Todo lo contrario sucede con la “conversación social”. Gabriel Tarde ha sido uno de los primeros en subrayar su importancia, en su libro de 1901: *L’opinion et la foule*. Se trata de conversaciones que la gente tiene entre ella en su vida corriente sobre los sucesos y los temas de la actualidad, los medios impulsan una parte importante de estas conversaciones proporcionándoles los temas: “Alcanza con una pluma para poner en movimiento millones de lenguas” (Tarde, 1989: 82). Tarde señalaba muy atinadamente que, poniendo su atención en la “actualidad” relatada por la información de los medios, los interlocutores se prestaban también una “atención espontánea” recíproca y “se interpenetraban” de modo infinitamente más profundo que en ninguna otra relación social (Tarde, 1989: 87). Es por esto que las conversaciones sociales son el medio privilegiado por el cual “los interlocutores reaccionan unos sobre otros” (Tarde, 1989: 88). Para Tarde, en estas conversaciones, se realiza el “trabajo de fusión” de las opiniones personales en opiniones colectivas. Según él, su motivación principal es la necesidad y el deseo de cada uno de saber lo que los otros piensan para saber qué pensar ellos mismos.

Esta explicación es esencialmente psicológica y da, a mi entender, un lugar demasiado importante al mimetismo y al conformismo. Sin embargo, nos entrega una parte de la clave del carácter colectivo de la experiencia pública: así sean “hombres de la calle”, “ciudadanos bien informados” o “expertos” (para retomar la tipología de Schütz, 2009), los

espectadores del teatro público no están aislados ni silenciosos. Cada uno puede por su parte y en grados variables, preocuparse por los acontecimientos y las situaciones públicas y de sus resultados; pero es poco verosímil que esta preocupación permanezca enteramente íntima o privada. Podemos pensar, sin lugar a dudas, que esta preocupación se ejerce en relación con la conversación social y que es estimulada e influenciada por ella. Esta es una forma de apropiación de los acontecimientos y de participación en el establecimiento colectivo de su significación, y es sobre ella que se realiza una parte importante de la focalización común creando espacios y experiencias públicas.

Un acto común de focalización donde prevalece la atención mutua, generada conjuntamente por los medios y la “conversación social”, produce un tipo de lazo social y de integración (la “interpenetración” de Tarde) característica de un grupo de espectadores que no son ignorantes, no están aislados ni son pasivos. En esta interpenetración, un grupo indeterminado de personas se focalizan juntas sobre un mismo acontecimiento y se preocupan juntas por su desenlace, por los problemas que crea o devela, por sus consecuencias a más o menos largo plazo y por el resultado de la situación de la que forman parte, generada en cierta medida por el acontecimiento. No solamente estas personas son conscientes de que están implicadas en una misma situación, sino que se prestan mutuamente un mínimo de atención en su gesto de focalización común y esto no es debido a que quieran reaccionar juntas o formar una opinión colectiva, o porque les importe saber lo que los otros piensan para saber qué pensar ellas mismas, sino para alcanzar una inteligencia común, producir juntas una inteligibilidad de los acontecimientos, inscribirlos en su propia experiencia y manifestarse mutuamente que son sensibles de un modo parecido a las normas y a los valores socialmente reconocidos y apreciados. Pero sin embargo, estas personas no abandonan su posición de espectador.

En un sentido es lo que también proponía Dewey (2010) al final de su obra. Según él, el problema del público, en “la era de la máquina” es descubrirse e identificarse a sí mismo. El público puede resolver, en parte, estos problemas en las comunidades inmediatas de experiencia y de intercambio directos, que son las comunidades locales, donde prevalecen “la vitalidad y la profundidad de las relaciones y de los compromisos próximos y

directos” y contribuir, de esta manera, a transformar la gran sociedad en una comunidad de intercambio y de participación. “Las conexiones vitales y abiertas del oído con el pensamiento y la emoción son infinitamente más íntimas y más variadas que las del ojo. Ver es el hecho de un espectador; escuchar es el hecho de un participante. Mientras que las significaciones que las publicaciones vehiculan no pasan de boca en boca, la publicación es parcial y el público resultante sólo está parcialmente formado e informado. La dotación personal de inteligencia es limitada pero sus límites se elevan por el flujo de la inteligencia social cuando estas significaciones circulan de boca a oído en las comunicaciones de la comunidad local. Esto es lo que le otorga realidad a la opinión pública” (Dewey, 2010: 322-3; trad. mod.).

### **3. La emoción en la experiencia pública**

He mencionado ya varias veces uno de los factores importantes en la constitución de un público: la coordinación de las imaginaciones, necesaria en la formación de una conciencia social y de una sensibilidad común en un espacio “metatópico”. Hay un segundo factor importante: el trabajo de la emoción, principalmente cuando es compartida. Voy a consagrar esta tercera parte a desarrollar dos ideas: la del “trabajo” de las emociones y la de la “transacción emocional” (la emoción como modo de transacción entre el organismo y el entorno).

#### **3.1 ¿Qué es el trabajo de las emociones?**

La idea de “trabajo” de las emociones no está ausente de la psicología y de la sociología. De esta manera, en psicología, en la aproximación a las emociones en términos de “valoración”, el trabajo de la emoción se define en términos de apreciación y de evaluación inmediatas de las situaciones. Las personas evalúan emocionalmente lo que pasa y a lo que se enfrentan según lo que ello implica para su bienestar personal. De este modo, las emociones serían una forma de proto-juicio que desencadena una tendencia a reaccionar. En sociología, Arlie Hochschild propuso una problemática goffmaniana del trabajo emocional. Consiste en “tratar de cambiar en grado o en calidad una emoción o un

sentimiento” (Hochschild, 1979: 561). Se trata de un trabajo realizado por un agente sobre sus emociones para contenerlas, controlarlas, evitarlas o para suscitar las que convienen a la situación, en suma, para adecuarlas a las *feelingrules* vigentes. Porque este trabajo se lleva a cabo en un medio social donde existen *feelingrules*, es decir, normas no solamente en cuanto a la manifestación pública de las emociones sino también en cuanto a lo que conviene experimentar y no experimentar en función de las circunstancias. Por ejemplo, en un entierro, las *feelingrules* prescriben la tristeza como emoción obligatoria. Para evitar afectos desagradables, como la inquietud, la vergüenza o la culpa, los agentes se atenderán a reglas oficiales del “sentir”.

Recientemente, la sociología de los movimientos sociales desarrolló otra aproximación a este tema. Toma en cuenta las emociones de manera muy diferente de la época en que las emociones servían para explicar los movimientos de multitudes irracionales. Actualmente son abordadas como motivaciones del compromiso individual en una acción colectiva, como “pegamento de la solidaridad” (R.Collins, 1990: 27-57) o como una cuestión de lucha y de medios para llevar a cabo la movilización. El trabajo emocional es esencialmente el trabajo realizado por los líderes para suscitar y sostener las emociones necesarias para el mantenimiento de la movilización y en pro de obtener la simpatía del público. También es la realizada por los opositores para contrarrestar la movilización, por ejemplo, disuadirla a través del miedo.

Quisiera tratar de desarrollar otra concepción del trabajo emocional en consonancia con Dewey. Consiste en atribuirle una operatividad a la emoción en sí misma. La idea es que la emoción misma, en ciertas condiciones, hace un verdadero trabajo: no solamente de apreciación y de evaluación sino también, por una parte, de razonamiento y, por otra, de ordenamiento y de unificación de lo diverso de la experiencia. La condición de este trabajo es la canalización de la energía emocional, la oposición de una resistencia a su descarga inmediata permitiendo su liberación progresiva “en una serie de actos continuos”, ritmados. Cuando está contenida, “la energía emocional continúa operando (*continues to work*), pero en este último caso, realiza un verdadero trabajo (*does real work*), logra algo (*it accomplishes something*). Evoca, ensambla, acepta o rechaza recuerdos, imágenes,

observaciones y los incorpora en un todo de lado a lado armonizado por un mismo sentimiento emocional inmediato. De ello resulta un objeto completamente unificado y diferenciado” (Dewey, 2005: 190; trad.mod.). Dewey insiste firmemente sobre este trabajo de la emoción. “En una experiencia vital, no es posible tener en cuenta la práctica, la emoción y el intelecto, resaltando las propiedades de uno de estos componentes a expensas de las características de los otros. La fase emocional vincula las diferentes partes y conforma un todo (...)”.

### 3.2 La emoción en la experiencia pública

A partir de aquí ¿qué podemos decir sobre el trabajo de las emociones en la experiencia pública? Para responder a esta pregunta, me serviré de dos distinciones introducidas *supra*: la distinción entre intercambio tácito e intercambio comunicacional y la distinción entre los dos tipos de espacio común: uno “tópico” (co-presencia corporal en una reunión o un agrupamiento) y otro “metatópico” (co-presencia en intención, mediatizada por la imaginación).

La primera distinción reclama ser complejizada para que pueda servir en el análisis de las emociones. Efectivamente, existen formas de alineación afectiva y de transmisión de las emociones que no pasan por la comunicación propiamente dicha. Actualmente, un *leitmotiv* de la psicología y de la sociología de las emociones es la transmisión por contagio, por imitación, por mimetismo, por sincronización espontánea de afectos en situaciones de co-presencia corporal, y no podemos cuestionar este hecho. Sin embargo, este tipo de explicación de la génesis de las emociones colectivas puede, a lo sumo, dar cuenta de lo que sucede en las reuniones o los agrupamientos. Y sólo concierne al primer nivel de intercambio.

El problema, al tratarse del espacio público, es que se trata de un espacio “metatópico”, en el cual la focalización común corresponde a personas que no se conocen, no se encuentran, no están agrupadas en un mismo lugar por una actividad común y no dejan su condición de espectadores más que ocasionalmente –como hemos visto, su comunidad es, sobre todo, una comunidad imaginada—. ¿Resulta de todo esto que las



emociones colectivas sólo son el agregado de las emociones individuales separadas que resultan más o menos similares de manera contingente? Existe una convergencia en las emociones pero también puede pensarse que la emoción colectiva resulta de un “intercambio del intercambio” aplicado a las emociones, a través de una forma u otra de comunicación. Esto puede verse en la indignación, que es una de las emociones colectivas más frecuentes y es la base de numerosas denuncias públicas. Por “doble intercambio” de la indignación, entiendo el hecho de que esta emoción es compartida *de facto* por innumerables personas y que el carácter común de este intercambio es manifiesto, y por lo tanto público, por una forma u otra de comunicación. Este “intercambio del intercambio”, que en este caso no se realiza en un agrupamiento, suscita, él mismo, una emoción colectiva específica: “la emoción colectiva del intercambio”.

Es un proceso que Pierre Livet (2002) ha descrito bien. Las emociones colectivas han sido durante mucho tiempo percibidas como fenómenos de contagio, fusión o histeria colectiva, traduciendo una degradación de las condiciones cognitivas en un contexto de efervescencia colectiva: pérdida de las capacidades individuales de reflexión, de razonamiento y de determinación voluntaria de los comportamientos. O como fenómenos de sincronización afectiva por imitación, simpatía fusional, identificación con un líder, etc. Las emociones colectivas han sido consideradas como negativas, léase, peligrosas.

No podemos limitarnos a estas aproximaciones. “El intercambio de emociones es muy probablemente el resultado fundamental de la mayor parte de las emociones colectivas” (Livet, 2002). Compartir las emociones que experimentan unos y otros no es descargarlas en una liberación colectiva; es transformarlas en garantías de valores comunes, socialmente aprobados y así reforzar a la vez la autoridad de estos valores y la unidad del grupo (Livet, 2002).

El intercambio de emociones (en rituales, ceremonias, manifestaciones, conversaciones o a través de la recepción de los medios) asegura a cada uno que su emoción es compartida por los demás y esta garantía es ella misma la fuente de una emoción específica: “la emoción colectiva del intercambio”. Lo que la suscita es verificar no solamente que la emoción es compartida sino también que la razón y la fuente de la

emoción son las mismas: descubren que los otros tienen motivaciones y “valorizaciones” idénticas a las suyas y que comparten sus mismos compromisos y objetivos.

El intercambio de la emoción es frecuentemente el único medio de captar la convergencia de los valores, los fines y las preferencias o aun de los parámetros colectivos y los criterios de evaluación y de juicio. En efecto, el intercambio de estos últimos es hipotético y se presupone implícitamente porque la comunidad no es más que virtual (Livet, 1994). El intercambio comunicacional es lo que le otorga garantía de validez a este supuesto. Su rol es tanto más importante porque generalmente los participantes no se conocen entre ellos (o en todo caso, se conocen poco) y no se encuentran; y porque no se conocen entre ellos y no se encuentran, están en la incertidumbre que concierne a las expectativas, las preferencias, los valores, los objetivos respectivos de unos y otros, así como sus criterios para establecer juicios. La comprobación pública de un intercambio de emociones pone fin a la incertidumbre sobre la convergencia de estos diferentes elementos. Este intercambio es apreciado como tal y puede transformarse en un objetivo en sí mismo.

Sin embargo, para que el intercambio de emociones funcione como test y activador de valores comunes, su objeto debe tener un “estatus colectivo”, que es el caso en que un acontecimiento o una actividad social son aprehendidos desde el punto de vista de sus consecuencias indirectas para la vida colectiva o para el orden social, y aun más cuando lo son desde el punto de vista del bien común. La emoción colectiva es tanto más fuerte cuando los que participan en ella se piensan y se viven ellos mismos como miembros del colectivo implicado y afectado por estas consecuencias.

Debo también recordar las habituales discordancias emocionales. Pienso, por ejemplo, en los sucesos del mes de enero de 2015 en Francia, en las reacciones de los que rechazaban decir “Yo soy Charlie”. ¿Se trataba de un no-respeto de una normatividad emocional vigente? Podemos entender aquí, como ya lo he explicado, un conjunto de normas que prescriben la manera en que, tanto los individuos como los grupos, deberían comportarse emocionalmente en tal o cual situación. El problema es que en general, las emociones experimentadas no son constituidas por la normatividad; ellas surgen en un nivel

afectivo-motor no penetrado por lo normativo. La normatividad juega sobre todo a nivel de las expresiones y de los comportamientos manifestados.

Cuando descubrimos que las emociones que están ligadas directamente a un valor no son compartidas por los otros, nos hacemos sensibles a las consecuencias del rechazo de este valor, consecuencias que a su vez provocan emociones negativas compartidas. De este modo, si podemos comprender las razones por las cuales algunas personas en Francia no se identificaron con Charlie y no compartieron la emoción colectiva manifestada en esa ocasión, el rechazo de los valores, comprobado por este no-compartirlos, y sus consecuencias imaginadas pudieron suscitar emociones negativas compartidas (aburrimiento, vergüenza, culpa, angustia, disgusto, tristeza, cólera, miedo...).

#### **4. Experiencia mediatizada de los acontecimientos y emociones colectivas**

En nuestra experiencia, nos encontramos con los acontecimientos y los enfrentamos de formas diferentes. La distinción principal que podemos hacer al respecto es entre los acontecimientos que se producen concretamente en nuestro entorno inmediato como cambios contingentes, es decir, los acontecimientos relacionados con el “flujo bruto de la existencia” a los que Dewey llama acontecimientos “existenciales”, y los acontecimientos-objeto (objeto de consciencia, de pensamiento, de discurso, de investigación, de juicio), que son los acontecimientos “bajo alguna descripción” (para hablar como Anscombe, 2002; Davidson, 1993). La gran diferencia entre estas dos formas es el modo y el grado de simbolización. El acontecimiento “existencial” es el acontecimiento tal como es experimentado cualitativamente en su existencia bruta, léase brutal, que es pre-individual y a-conceptual. El acontecimiento-objeto es un acontecimiento puesto en signos, o sea, un acontecimiento nombrado, contado, explicado, interpretado, puesto en escena en imágenes y discursos, es decir, un acontecimiento identificado e individualizado con la ayuda de mediaciones simbólicas (conceptos, categorías, esquemas narrativos, etc.) y de investigaciones.

Existen, en efecto, cambios y emergencias a los que nos enfrentamos constantemente en sus cualidades inmediatas y su fuerza brutal, y la experiencia inmediata

se ocupa de hacerlo; padecemos sus limitaciones, su insistencia y su resistencia; los “evaluamos” positiva o negativamente, primero que nada en el plano “afectivo-motor” (por ejemplo, atractivo por lo que es agradable, agrado/repulsión por lo que es desagradable, desagrado); y sintonizamos con ellos sin reflexión. Se trata de reacciones espontáneas fundadas, por un lado, en tendencias de reacción impulsivas y, por otro, en hábitos, disposiciones y experiencias pasadas.

Y existen acontecimientos a los que nos enfrentamos en tanto que sucesos recortados en el flujo concreto de los cambios, extraídos de su contexto inmediato, sobre los cuales focalizamos nuestra atención y nuestra reflexión, en busca de una determinación más o menos desvinculada de su contenido y su identidad (¿qué ocurrió exactamente?), de su origen, sus causas, su alcance y su significación. Se constituyen, entonces, en objetos de investigación y de juicio en su devenir (en el sentido de que son progresivamente determinados, sin serlo nunca completamente). Porque de objetos, y más precisamente de objetos de pensamiento o de objetos con significación, es que somos conscientes. Se trata de la mayoría de los acontecimientos que son abordados y “enmarcados” por el discurso y la comunicación. Son configurados particularmente en y por relatos, es decir puestos en una trama.

Esto no quiere decir que estén “desrealizados” ni que no entren más en nuestra experiencia o que no generen más emociones. Lo hacen de otra manera, porque su transformación en “objetos” cambia sus poderes y sus modos de operación, como hemos visto anteriormente con respecto a la puesta en lenguaje. Reaccionamos a los objetos contruidos por el pensamiento o la imaginación como reaccionamos a los que se nos presentan por la observación.

Estas dos formas de acontecimientos coexisten en nuestra experiencia y en tanto que seres capaces de simbolizar, reflexionar y juzgar, constantemente estamos convirtiendo cambios existenciales en acontecimientos-objeto, esencialmente con fines prácticos, es decir, de manera de poder tratar la situación en la que nos encontramos y adoptar una conducta apropiada. Es correcto pensar, entonces, que las emociones colectivas suscitadas por unos y otros tampoco son de la misma naturaleza. Alcanza pensar en el pánico que

embarga a una multitud por contagio emocional: en general, si es así, es porque los participantes no saben lo que pasa exactamente y es la imitación lo que prevalece sin juicio personal posible. Las emociones son muy diferentes cuando los acontecimientos son identificados “bajo alguna descripción”, porque, en este caso, el comportamiento emocional compartido será nutrido por la transformación de las “valoraciones” afectivo-motrices compartidas en evaluaciones comunes incluyendo ideas y observaciones de los hechos.

Dewey (2012) explica que es imposible nombrar un acontecimiento en el momento en que se produce (sobre esta imposibilidad, Koselleck, 1990). Nombrar es utilizar un término que pertenece al discurso, es invocar una significación, es decir, evocar las consecuencias potenciales de lo que se produjo: “En todo acontecimiento, hay algo de obstinación, de autosuficiente, de inmediato (...). La inmediatez de la existencia es inefable. Pero no hay nada místico en una inefabilidad semejante; expresa simplemente el hecho de que es inútil decir lo que sea de la existencia directa, o decir lo que sea a otro (...) Consideradas en su inmediatez, las cosas son desconocidas e incognoscibles, no en tanto lejanas y disimuladas bajo un velo impenetrable de sensaciones y de ideas, sino en tanto que el conocimiento no se interesa por ellas. Porque el conocimiento es un *memorandum* de las condiciones de la aparición de las cosas y se preocupa de secuencias, coexistencias, relaciones. Las palabras pueden *atraer la atención* sobre las cosas inmediatas, pero no describirlas ni definir las” (Dewey, 2012: 107; trad. mod.).

Cuando es recuperado, a través del pensamiento y la comunicación, que requieren categorías y conceptos, el acontecimiento comienza a llevar una “segunda vida, independiente”: adquiere nuevas propiedades, particularmente por su inserción en nuevos contextos, a través de su puesta en relación con otros acontecimientos o su puesta en interacción con otros objetos y por medio de la percepción de sus orígenes, causas o condiciones y sobre todo sus consecuencias potenciales. Y todas estas cosas generan también nuevas emociones.

La comunicación no se limita a anunciar los acontecimientos, a nombrarlos, a ponerles una etiqueta identificatoria o categorizante: los inserta también en “el esquema de las actividades humanas” y los transforma en “cosas con significaciones” con un alcance

práctico. Los sucesos se transforman así, en fuentes de inferencias y razonamientos; sirven de medios de investigación y para controlar las acciones. En efecto, nos apoyamos sobre este tipo de “cosas con significaciones” para intervenir sobre el curso de los acontecimientos, para intentar canalizarlo o atenuar su brutalidad o incluso para prevenir su repetición. Los acontecimientos-objeto se transforman de esta manera en operadores en la historia que se vive.

¿Qué formas de “problematicidad” se asocian hoy, a estas dos modalidades de experiencia del acontecimiento? Aprehendemos el carácter problemático del acontecimiento “existencial” a través de sus “valoraciones” afectivo-motrices, del tipo atractivo/repulsión. Este tipo de acontecimiento suscita particularmente “un goce o un sufrimiento inmediatos” (Dewey, 2012: 86); es vivido como amenazante o favorable, inquietante o tranquilizador, incómodo o lo contrario, insoportable o agradable. Hay, de este modo, una problematicidad propia de esta experiencia de los acontecimientos en tanto que “inmediateces cualitativas” que tienen un sentido inmediato, sentido o “tenido”. Para Dewey, la aprehensión sensible y afectiva del carácter problemático de un acontecimiento o de una situación precede su elaboración y su evaluación cognitivas en el pensamiento y en la investigación; podríamos decir que representa una primera forma de individuación por cualidades, dicho de otro modo, por la experiencia sensible que tenemos (que no es del orden de la sensación pura porque implica ya coordinaciones sensorio-motrices en un organismo en interacción con su entorno). Esto quiere decir que la afectividad y la emoción no son solamente la repercusión del acontecimiento “existencial” en el interior de los individuos o de los colectivos; ellas juegan también un papel activo, contribuyen a transformar el modo de experiencia del acontecimiento, mediante un cambio de régimen de lo problemático: “Algo se presenta como problemático antes que reconozcamos *cuál* es el problema. El problema es *tenido*, o bien *tenemos* la experiencia, antes de que pueda ser enunciado o puesto de relieve; pero es *tenido* en tanto que cualidad inmediata de una situación global. Sentir que algo es un problema, que algo nos deja perplejos o requiere ser resuelto, indica la presencia de algo que penetra todos los elementos y todas las

consideraciones. El pensamiento es la operación por la cual eso es transformado en términos de pertinencia y coherencia” (Dewey, 1931: 100).

Esta conversión puede tener distintos grados. Podemos limitarnos aquí a una diferenciación burda de dos modos de problematización del acontecimiento: un tratamiento ordinario y práctico y un tratamiento más intelectualizado y controlado, como sucede, por ejemplo, en el marco de una investigación periodística, policial, judicial o científica. En la investigación de sentido común, tal como tiene lugar en las actividades corrientes, el acontecimiento no es un objeto a menos que sea seleccionado, observado, explorado en tanto que singularidad crítica, en una perspectiva práctica: organizar un “curso feliz de actividades”, adoptando el comportamiento apropiado a la situación. De esta manera, el acontecimiento no sale de su contexto cualitativo inmediato para constituirse como objeto de conocimiento independiente (como sucede cuando es objeto de una investigación): “En la investigación de sentido común uno no intenta conocer el objeto o el acontecimiento *como tal*, sino solamente determinar cuál es el sentido en relación a la manera en que habría que tratar la situación entera (...) El objeto o el acontecimiento en cuestión se percibe como una porción del mundo que nos rodea y no en sí y por sí” (Dewey, 1993: 128-129).

Una exploración más reflexiva y controlada del acontecimiento lo extrae de su entorno cualitativamente inmediato, lo aísla para recontextualizarlo por medio del pensamiento. Este modo de identificación conduce a interesarse en el carácter de adviniente que tiene el acontecimiento, en el hecho de que sea producido en tal o cual secuencia, en aprehenderlo desde el punto de vista de su *happening*, de sus relaciones con otros sucesos pasados o contemporáneos y, sobre todo, desde el punto de vista de sus condiciones y sus consecuencias. De este modo, el científico hace abstracción de las cualidades de los cambios que observa e incluso de sus propias “valoraciones” afectivo-motrices; lo que le interesa en los cambios que observa es que se produzcan en determinadas circunstancias, en determinado orden secuencial o en relación con tales otros acontecimientos.

Ahora, ¿en qué difieren las emociones suscitadas por los “acontecimientos-objeto” de las provocadas por los acontecimientos “existenciales”? Y ¿cómo la comunicación social

crea las “condiciones de colectividad” exigidas por las emociones colectivas para que sean colectivas en un alto grado (es decir, que excedan el contagio emocional o las emociones simplemente interactivas e intersubjetivas)?

Para responder correctamente a la primera pregunta, hay que diferenciar primero las emociones propiamente dichas de los afectos implicados en las “valoraciones afectivo-motrices” o incluso en “las pasiones” y los inconvenientes provocados por los acontecimientos “existenciales” y sus “inmediateces cualitativas”. Las emociones requieren una transformación de los afectos a través de su puesta en forma en una expresión. Como hemos mencionado, la puesta en signos y en símbolos no sólo permite escapar de las “inmediateces cualitativas” sino que genera también “cosas provistas de significaciones” a las que reaccionamos emocionalmente de manera diferente a como reaccionamos a las cosas aprehendidas cualitativamente sólo por el *feeling*. Esta reacción puede variar según si se da libre curso a los impulsos internos, que son informes, o que se realice un esfuerzo por contenerlos para clarificarlos y ordenarlos haciéndolos interactuar con los materiales y las condiciones del entorno. Pero ¿cómo pueden las emociones ser suscitadas por las significaciones? ¿Cómo se hace la conexión entre el lenguaje y las emociones?

Una primera posible respuesta es que ciertas palabras tienen un efecto emocional inmediato. En efecto, muchos términos con los que nombramos a los seres, a los objetos y a los acontecimientos de nuestro entorno están rodeados de un “halo emocional y afectivo” (Livet, 2002: 11), en razón de la manera en que los “evaluamos” en función de estereotipos y de “creencias enunciadas en palabras” expandidas en la sociedad: por ejemplo, anteriormente, cuando la gente hablaba de una bruja, se refería menos a una persona fea que a una mujer vieja y mala a la que temían y odiaban; así, temor y odio formaban parte del halo afectivo que rodeaba a la palabra “bruja” (Putnam, 1990).

Otra respuesta posible la proporcionan aquellos que cuestionan la distinción clásica entre los hechos y los valores. Ciertamente, numerosos conceptos, particularmente aquellos considerados “densos”, son indisolublemente descriptivos y evaluativos. Esto es debido a que en nuestro lenguaje ordinario hay un entrelazamiento de hechos y valores, y quien dice valores dice emociones (teniendo en cuenta que éstas son los sensores de



nuestros valores) y recíprocamente. Desde esta perspectiva podríamos decir que siempre que hay una dimensión evaluativa, el contenido conceptual de la descripción de un acontecimiento o de una situación tiene un impacto de orden afectivo, en la medida en que reaccionamos a las ideas como elementos de nuestro entorno.

Además, en tanto que son percibidos, y más simplemente “tenidos”, los “acontecimientos-objeto” son acontecimientos evaluados, principalmente como heterogéneos en relación a los valores y al orden moral vigente, y son captados según sus potencialidades y sus consecuencias en un cierto contexto socio-cultural. Es de este modo que pueden, por una parte, generar emociones convencionalmente vinculadas a disparidades entre valores y realidad, y por otra, adquirir su estatus colectivo en tanto que objetos de emociones.

Entonces, ¿cómo crea la comunicación las “condiciones de colectividad” exigidas por las emociones colectivas para que sean colectivas en un alto grado? Esencialmente, configurando discursivamente el estatus colectivo del objeto de la emoción. Los ataques terroristas contra Charlie Hebdo se percibieron como poniendo en juego tanto la libertad de expresión como la herencia socio-cultural colectiva, dotada de valor, el de la llamada laicidad, construida por la historia social y política de Francia. Los atentados terroristas de noviembre de 2015 fueron interpretados como actos bárbaros que atacaron un modo de vida compartido por una comunidad cultural (particularmente lo que simboliza París desde este punto de vista) o, más ampliamente, atacaron una “forma de vida” profundamente secularizada, ambos presentados como objetos de valor a los cuales la comunidad no está dispuesta a renunciar. Estos ejemplos permiten también subrayar el rol de las imágenes (principalmente cuando muestran el sufrimiento o simbolizan el horror) en la percepción/recepción de los acontecimientos y en la formación de emociones.

### **Para concluir**

En la experiencia pública tenemos, tal como he intentado describirla, un dispositivo original de “interpenetración” (Tarde, 1989) de las experiencias de los miembros de una

colectividad, que depende simultáneamente de la comunicación de los medios y de la “conversación social”. He considerado esta experiencia como transacciones de un “público” con los acontecimientos y con los problemas públicos (públicos porque han sido “publicitados”). En principio, he insistido sobre el hecho de que estas transacciones se realizan habitualmente con los acontecimientos puestos en signos, por lo tanto, con las ideas, las imágenes o los productos de la imaginación. En estas transacciones no se trata simplemente de darle sentido al acontecimiento, de interpretarlo, de explicarlo o de “normalizarlo”; se trata también de asimilarlo y de responder a él. Las respuestas al acontecimiento-objeto no son del mismo orden que las del acontecimiento existencial. Varían según la profundidad de la percepción y de la interacción implicadas.

También he insistido en el trabajo de la emoción en estas transacciones y he intentado diferenciar las modalidades de su intercambio así como los efectos que produce. Finalmente, he tratado de proponer una nueva mirada sobre la condición de espectador. Esta condición aparece profundamente constituida por las prácticas de intercambio en las conversaciones ordinarias, y al mismo tiempo estas se nutren de lo aprendido en la condición de espectador. Aquí encontramos el principio de continuidad propuesto por los pragmatistas. Este principio invita a no separar entre sí las fases de la actividad. Invita también a no encerrar al espectador en su condición ya que puede dejar esta condición para irrumpir en la escena y transformarse en actor, aunque no sea más que momentáneamente.

### **Referencias bibliográficas**

Adut, A. (2008) *On Scandal: Moral disturbances in Society, Politics and Arts*, Cambridge, C.U.P.

----- (2012) « A theory of the public sphere », *Sociological Theory*, 30(4), p. 238-262.

Anderson, B. (1996) *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte.

Anscombe E. G. (2002) *L'intention*, Paris, Gallimard.

Arendt, H. (1972) « Vérité et politique », en *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.

Boltanski, L. (1993) *La souffrance à distance*, Paris, Métailié.

- Cefaï, D y Terzi, C. (2012) *L'expérience des problèmes publics*, Paris, Editions de l'EHESS.
- Chevalier, J.-M. (2007) « Les émotions ont-elles une place en logique ? Un examen de la réponse peircienne », *Organon*, 36, p. 165-181.
- Davidson, D. (1993) *Actions et événements*, Paris, PUF.
- Dewey, J. (1922) *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social psychology*, New York, Henry Holt and Company.
- (1931) « Qualitative Thought », en *Philosophy and Civilization*, New York, Minton, Balch & Company.
- (1939) « Experience, knowledge and value: a rejoinder », en *The Later Works*, vol.14, Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 4-90.
- (1993) [1938] *Logique. Théorie de l'enquête*, Paris, PUF.
- (2005) [1934] *L'art comme expérience*, Tours, Farrago.
- (2010) [1927] *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- (2011a) [1938] *Expérience et éducation*, Paris, A. Colin.
- (2011b) [1939] *Une foi commune*, Paris, la Découverte.
- (2012) [1925], *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.
- Collins, R. (1990) « Stratification, emotional energy and the transient emotions », en T. Kemper (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, New York, SUNY Press, p. 27-57.
- Garfinkel, H. (2007) [1967], *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF.
- Gilbert, M. (2003) *Marcher ensemble*, Paris, PUF.
- Goffman, E. (1987) *Façons de parler*, Paris, Minuit.
- Gusfield, J. (2009) *La culture des problèmes publics*, Paris, Economica.
- Habermas, J. (2005) *De l'usage public des idées*, Paris, Fayard.
- Hochschild, A. R. (1979) « Emotion work, feeling rules and social structure », *AJS*, 85(3), p. 551-575.
- Koselleck, R. (1990) *Le futur passé*, Paris, Editions de l'EHESS.

- (1997) « Mutation de l'expérience et changement de méthode. Esquisse historico-anthropologique », en *L'expérience de l'histoire*, Paris, Hautes Etudes/Gallimard/ Seuil, p. 201- 247.
- Lewis, D. (1969) *Convention*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Livet, P. (1994) *La communauté virtuelle*, Combas, l'Eclat.
- (2002) *Emotions et rationalité morale*, Paris, PUF.
- Lodge, D. (2006) *La vérité toute nue*, Paris, Payot & Rivages.
- Putnam, H. (1990) *Représentation et réalité*, Paris, Gallimard.
- Quéré, L. y Terzi, C. (2015) « Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique », *SociologieS* [En línea], URL : <http://sociologies.revues.org/4949>.
- Rancière, J. (2008) *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique.
- Schütz, A. (2009) « Le citoyen bien –informé. Essai sur la distribution sociale de la connaissance », en *Contribution à la sociologie de l'action*, Paris, Hermann, p. 153-169.
- Sperber y Wilson, *La pertinence*, Paris, Minuit.
- Stavo-Debaugé, J. (2012) « Des “événements” difficiles à encaisser », en D. Cefaï& C. Terzi (eds), *L'expérience des problèmes publics*, Paris, Ed. de l'EHESS, p. 191-223.
- Tarde, G. (1989) [1901] *L'opinion et la foule*, Paris, PUF.
- Taylor, C. (1985) *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, 1, Cambridge, C.U.P.
- (2004) *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press.
- (2011) *L'âge séculier*, Paris, Seuil.