JEAN-CLAUDE PASSERON

*Muerte de un amigo, desaparición de un pensador**[1]

Una comparación en la cual participan dos o más personas [es] una discusión. Desde hace un siglo, sólo hemos tenido discusiones de tono rosa que no podrán jamás dar un resultado importante. Los antagonistas tienen tanto miedo de herirse que no se atreven a dar en el clavo [...] El lenguaje de los salones debe ser el de la cortesía, el lenguaje de las escuelas, como el del campo, debe ser el de la sinceridad [...] El soldado se expone al peligro de las heridas físicas; el académico al riesgo de las heridas morales [...] Sólo los hombres apasionados por la gloria están en condiciones de discutir bien. El académico apasionado se identifica completamente con las proposiciones que presenta, y sus opiniones adoptan necesariamente el carácter de su personalidad. La Escuela se equivocó al admitir como principio de verdad absoluta aquel que excluye a las personalidades de la discusión, pues esto equivale a quitarle la pasión, única fuerza que puede hacer triunfar las ideas nuevas sobre la resistencia que les oponen los antiguos prejuicios y los esfuerzos que los doctores, sus defensores, realizan para conservar la consideración de que gozan [...] Una discusión se asemeja a un torneo o, más bien, una discusión es un torneo científico.

CLAUDE-HENRI DE SAINT-SIMON
Histoire de l'homme (1810)

Me enteré por una llamada telefónica, muy temprano una mañana de enero, de la desaparición de PIERRE BOURDIEU, gracias a un periodista de radio que me insistía en que interviniera en directo para comentar el acontecimiento y luego, aún con mayor insistencia, que reuniera mis recuerdos personales para presentar, aquella misma tarde en la estación, un testimonio-*flash* en un debate contradictorio: poco le importaba, en el fondo, que fuese sobre la obra o el hombre, el sociólogo de campo o el maestro de pensamiento, el encantador del Béarn o el polemista implacable, el investigador atento y sensible al sufrimiento de los desfavorecidos o el estratega florentino de una *Realpolitik* de la soberanía intelectual, el amigo o ex amigo, siempre y cuando hubiera justas y espectáculo. Comprendí de inmediato que la camaradería amistosa que nos había unido, a BOURDIEU y a mí, no exenta de eclipses, desde comienzos de la década de 1960, a lo largo de una historia compuesta tanto por colaboraciones en investigación como por enfriamientos y, en ocasiones por disputas, me impedía y me impedirá sin duda, durante largo

---

* Traducción de MAGDALENA HOLGUÍN FETY.

1 Un breve esbozo de este texto fue publicado en *Iichîko*, n.º 75, Tokio, EHESC, 2002, pp. 55 a 72; el texto completo en *Revue européenne des sciences sociales*, t. XLI, n.º 125, Genève, Droz, 2003, pp. 77 a 124. El texto fue revisado, corregido y aumentado por el autor para este libro.

tiempo, hablar como historiador o como sociólogo "veraz". Un sociólogo excesivamente familiarizado con este pensador excepcional sólo tiene la opción de "decir demasiado" o "demasiado poco", sesgando igualmente, por omisión o por redundancia, la descripción de un carácter tan excesivo en sus contrastes. Y, si me parecía demasiado pronto para hablar únicamente bajo el dictado de la amistad, de un ausente también tan vivamente presente en lo más álgido de las guerrillas intelectuales que se desarrollaban entonces, era demasiado tarde para hablar, en su ausencia, de un compañero tan cercano, arrogándome el papel improbable de un testigo "veraz": al igual que cualquier otro, no soy capaz de resucitar las dosis antiguas de sentimientos y de razones sepultados en la ambigüedad de la memoria. A propósito de BOURDIEU, mis recuerdos más seguros siguen siendo tributarios de las disonancias entre nuestros caracteres, sin duda poco hechos para filosofar o militar al unísono, pero que habían, sin embargo, persistido diez años, con un placer intelectual cierto en el compartir cotidiano de sus investigaciones sociológicas y la escritura conjunta de sus resultados. Sobrevivir a alguien –cónyuge o coautor– sin más razón que el azar, no es jamás para el que sobrevive una garantía infalible de sinceridad en la interpretación de su pasado común; pero tampoco una descalificación de la exactitud histórica de su relato: de lo contrario, ¿cómo sería posible atestiguar sobre quienes nos son cercanos? Testigo, entonces, pero sin garantía ni archivos.

BOURDIEU Y PIERRE BOURDIEU

¿Era entonces preciso no decir nada en público sobre BOURDIEU? Pero tuve que hacer una excepción aquella misma mañana, pronunciando algunas de estas frases de duelo, vanas y convenidas, las únicas sin embargo que su inanidad hace, en circunstancias semejantes, igualmente fáciles de pronunciar por todos, como lo constaté hasta la saciedad en los diarios, los medios y los homenajes, durante las semanas siguientes. Más o menos las mismas palabras de sus más cercanos amigos que de voceros más oficiales de los *establishments*; los mismos elogios obligados de los enemigos de institución o de rencor que de los discípulos de aspiración o de comodidad; las mismas expresiones de pesar de parte de los adversarios mejor instalados en la comodidad mental de una vieja hostilidad que de los compañeros de interminable paciencia para escuchar u objetar. No creo ser el único de estos interlocutores o lectores amistosamente críticos, prevenidos, por sus estrechas discusiones con BOURDIEU, otros por su atenta lectura de los textos de PIERRE

BOURDIEU, contra las tentaciones de la diatriba o del elogio ditirámbico. Siempre me negué a concederme –bajo el pretexto de una familiaridad personal con BOURDIEU– el doble privilegio de la perspicacia psicológica y de la ciencia infusa de sus estrategias, cualidades que se otorgan gustosamente los intelectuales más comprometidos en las charlas de cafetería y en las polémicas de prensa que se desarrollan desde hace años sobre los actos y los escritos de PIERRE BOURDIEU, en las que jamás intervine. La reivindicación de este doble monopolio –*veracidad* de la interpretación y *veracidad* del relato– traicionan un ego impermeable a la objeción, despreocupado por las exigencias mínimas de la evaluación científica, cuando se trata del placer narcisista de escuchar cómo repercuten los ecos de sus jeremiadas de víctima o de su alegría de converso. La certeza de sí se convierte rápidamente en sentimiento de infalibilidad en los intelectuales ávidos de debates, inmersos en la retórica de los enfrentamientos políticos, dirimidos alegremente con el sable de abordaje de la gloria o de la ignominia científicas de una escuela, de una obra o de una invención, especialmente cuando se instaura una polémica entre intelectuales hipersensibilizados, por su concentración parisina en el prestigio que arriesgan perder o ganar en ella, en función de la posición que ocupan en el debate público que se reduce rápidamente, en Francia, en los tablados mediáticos, a su función de publicidad o de intercambio de injurias homéricas. Lo vimos recientemente de nuevo con ocasión del debate público, tan vehemente como impetuoso, en torno al "asunto SOKAL" o al "escándalo científico" de la tesis de sociología sobre la astrología sustentada en la Sorbona por una astróloga.

Incluso antes de la época de las mesas redondas televisadas, tanto BOURDIEU como yo constatamos el choque de las pasiones ideológicas y los razonamientos científicos, especialmente en aquellos debates referidos a las ciencias del hombre o a los derechos del hombre, cuando son animados por intrigantes de opinión colocados frente a auditorios a los que deben consolar o conquistar. Lo constatamos en las preguntas de alumnos y de colegas en nuestros seminarios de formación abiertos al debate cuando quisimos enseñar sociología, en la década de 1960, no como la sociología de ensueño (o de pesadilla para algunos) que presentaban los manuales y los textos, sino como la ciencia histórica que era en realidad, y que no guarda relación alguna con los métodos de las ciencias experimentales o deductivas, a las que imita con más ostentación que continuidad en la ilusión o el rédito disciplinarios. Las interpelaciones del aula se referían siempre a autores o doctrinas susceptibles de "clasificarnos" en una escala de compromisos partidistas o académicos, según la forma como nosotros mismos los clasificábamos.

Más tarde, fuimos sumergidos bajo las objeciones o los abrazos políticos que se multiplicaron después de nuestros primeros escritos sobre sociología de la educación, sobre los cuales se equivocaron constantemente, tanto "a la izquierda" como "a la derecha", los investigadores armados de una aguda metodología, así como los ensayistas, los pedagogos o los militantes.

¿Cuál era el sentido de tantas resistencias o tácticas de captación dotadas de significados diferentes, en ocasiones opuestos, especialmente después de 1968? Por aquella época nos consolábamos –tal vez con excesiva facilidad– con una sociología libre de los intelectuales y del aprendizaje intelectual. Rechazando el privilegio de objetividad que MANNHEIM deseaba reservar a la *intelligentsia*, por el hecho de que ésta se encontraría desapegada (*freischwebende*) por su formación, de todas sus "raíces sociales", afirmábamos, por el contrario, que las peores sorderas científicas se encuentran en primer lugar entre los "intelectuales flotantes", que son mayoría en las instituciones letradas o tecnocráticas actuales, tanto en la universidad como entre los técnicos, los especialistas o los comanditarios, en la prensa, las editoriales o los aparatos políticos: redactores de programas o de informes, coleccionistas de palabras nuevas y quienes olían los primeros efluvios de una moda, cateadores de garantías científicas, aprendices de investigadores o *groupies* dispuestos a superar al maestro, especialistas en la argumentación de segunda mano en sus opiniones, sus firmas o su propaganda de boca en boca; sin olvidar los pilares de los seminarios en busca de una originalidad imposible de encontrar, siempre decepcionados e infatigables, todos al acecho de afiliaciones rentables o de "demarcaciones" prometedoras de prestigio a los *happy few*. Los intelectuales flotantes tienen una relación con el espíritu científico al menos tan *heterónoma* como la de los "intelectuales orgánicos", jerarquizados en un Estado, una Iglesia o un Partido. Imitación o necesidad de admirar, pereza o activismo, diletantismo o esnobismo contribuyen, en proporciones variables según el caso, a transformar a los intelectuales desocupados en auditores o lectores indiferentes a la estructura lógica de las argumentaciones científicas, bien sea entre los adversarios de humor, para rechazarlas mejor con un encogimiento de hombros sin exponerse a los riesgos de un debate técnico, o bien entre los discípulos fascinados por el carisma de un maestro, para asentir a ellas entusiasmados, con la devoción incondicional del militante, que tiene siempre algo de la fe del carbonero.

En el recuerdo de mis relaciones con BOURDIEU, finalmente me siento incapaz de desenmarañar, para clasificarlas en compartimentos separados, por un lado los sentimientos y, por el otro, los razonamientos que nos unieron (o nos enfrentaron).

¿No es esto el indicio de la irracionalidad de una amistad que se preservó durante treinta años de alejamiento y de diferencia científica reconocida, durante los cuales el deseo que compartíamos de no sentirnos enemigos no dejó de actuar para evitar el desagrado afectivo de una ruptura, dejando a cada uno el peso de reformular de una manera diferente el contenido intelectual de un desacuerdo silencioso? ¿Era algo temperamental, afectivo, sociológico, epistemológico, político, filosófico? Imposible decirlo, pues estas categorías del pensamiento analítico, íntimamente mezcladas para una persona en la composición mental de cada instante de su pensamiento, sólo pueden aislarse mediante conceptos enfriados durante largo tiempo en el espacio purificado de un sistema de operaciones formales, indiferente a la experiencia singular de quienes las realizan. No puedo en absoluto separarlas hoy, a pesar de todo esfuerzo de autoanálisis o de socioanálisis que le dedique, pues no se trata de la universalidad de una ley, de la necesidad de una recurrencia ni de la exploración de un caso a través de la comparación, sino de la singularidad de toda experiencia biográfica. Puedo describir con relativa facilidad las diferencias entre nuestros caracteres, nuestras preferencias teóricas o metodológicas, y esbozar retrospectivamente una interpretación de estas diferencias que sea plausible dentro de una psicología o una sociología de nuestras relaciones intelectuales. Pero no encuentro más que términos descriptivos y enunciados interpretativos que escapan a los métodos de administración de la prueba cuando quiero hablar de la "resonancia" de los sentimientos que acompañaba tanto nuestros acuerdos como nuestros desacuerdos en la redacción de frases teóricas o en el tratamiento de datos de investigación. Lógicos y psicólogos contemporáneos han intentado –en vano, creo– reducir el sentido orgánico de la emoción a lo que ella afirma o niega en las revisiones o en el refuerzo de las expectativas. Cuando se despoja al sentimiento de su derecho a la ambigüedad asertórica, se le amputa lo esencial de su derecho a significar. Es el significado mismo de toda emoción experimentada o comunicada lo que se evapora cuando intentamos traducirla al lenguaje sin fallas lógicas de una argumentación racional, necesariamente asertórica de principio a fin, salvo cuando nos retractamos en la exclamación.

Las frases escritas *in memoriam*, así sea para hablar de una tristeza que exige imperiosamente expresarse, están condenadas a la banalidad de ser equivalentes para el lector, en la circunlocución o en la interjección, los eufemismos o los superlativos. Los corazones más sensibles a una amistad brutalmente cortada sufren cuando intentan sugerir la agudeza de la pena de dejar hablar ingenuamente una memoria cargada de placeres de conversación –aún vivaz–, alimentada de peque-

ñas cosas, de desacuerdos insignificantes de humor o incluso de conflictos entre valores, quizás más emocionantes en su evocación que los acuerdos perfectos. En todo idioma y en toda persona, las palabras de la nostalgia se asemejan; y más aún aquellas que quisieran significar la singularidad del sentimiento que experimenta un mortal cuando enfrenta el instante en el que se anulan, sin advertencia previa, todos los futuros posibles que parecían ofrecerse a la continuación de una antigua disputa o diálogo. Todos los discursos existenciales sobre la singularidad de la muerte de alguien parecen entonces identificarse en la niebla del mismo "ni siquiera falso", indiscernible del "ni siquiera verdadero". El lenguaje del duelo no tiene más textura que aquella, maquinal, del tejido renovado de los vínculos sociales a través de la reiteración de las palabras, ninguna función diferente de la función "fática", como para verificar que se puede todavía hablar a alguien que podría asemejarse al ausente, ninguna gramática diferente de la "parataxis", que divide el flujo mental de los accidentados, ninguna utilidad diferente de la de contribuir al consuelo de un ser querido, suscitando protestas de inconsolabilidad y, finalmente, otra adecuación a las exigencias de decir la verdad diferentes de la de una universalidad vacía, expurgada de todas las singularidades que fundamenta, en la experiencia vivida, la veracidad de un decir histórico.

El sentimiento de incredulidad frente a la "evidencia natural" de la muerte de alguien a quien conocemos desde hace largo tiempo –evidencia tan natural si se trata de un padre cuya voz nunca se acalla por completo, o la de un pensador cuyo pensamiento continúa pensando imperturbablemente, de un camarada de guerra o de una mujer amada, de un amigo de infancia o de un adversario íntimo– se opone durante largo tiempo a la amarga certidumbre del *never more*, siempre lenta a abrirse camino en una psiquis rebelde por naturaleza a la nada. En mi caso, la incredulidad se resistía a la certeza, irreversiblemente melancólica de que, en el instante en que respondí al teléfono, acababa de anular toda posibilidad de un diálogo o de un enfrentamiento, proyectados al futuro, sentados, por ejemplo, en la mesa de un café, con hojas garrapateadas entre nosotros, que registraran un acuerdo, concediendo el punto u objetando a un BOURDIEU que me habría respondido con esta cálida obstinación, venida del pasado, que escuchaba todavía resonar en el presente hace algunos meses en un café parisino donde nos habíamos citado, "sólo para conversar", tan nítida como en otro tiempo, a la salida de la estación de Lyon, en el otoño de 1961, cuando acordamos, después de un rápido examen de la coyuntura intelectual, un "contrato de objetivos" sociológicos de los cuales, estoy seguro, algunos habían sido logrados después de diez años de investigación y de reflexión.

El carácter súbito del anuncio me imponía, por el contrario, otra "evidencia", esta vez retrospectiva. Fue que la antigua amistad, complaciente o burlona según el día, debía estar dotada de bastante solidez intelectual para haber logrado andar, con un paso nunca interrumpido –con la misma textura del debate sociológico, si no con la misma andadura epistemológica del taller– durante casi medio siglo. ¿No había "sobrevivido" sucesivamente a doce años de colaboración cotidiana en todos los actos del oficio de sociólogo (de 1961 a 1972), a casi treinta años de separación de nuestras actividades institucionales o de investigación (de 1972 a 2000), incluso durante toda aquella época de divergencia creciente, en nuestra enseñanza o nuestras publicaciones, sobre la respuesta al problema epistemológico de lo que "decir verdad" puede "querer decir" en las frases del sociólogo y, de forma más general, en las aserciones de todas las ciencias sociales; ciertamente, también, con el regreso inesperado de los problemas pedagógicos que implicaba este desacuerdo en la formación de los jóvenes investigadores que nos escuchaban hablar paralelamente, sin olvidar los intermedios de pequeñas guerras universitarias a distancia, en las contrataciones que, en ocasiones, recomendábamos conflictivamente?

El carácter amistoso de la voz era sin embargo el mismo, para sorpresa sin duda de ambos cuando con ocasión de la reanudación, inicialmente telefónica, de nuestro diálogo que, después de 1999, se relacionaba con la iniciativa de BOURDIEU sobre su propio compromiso político, en el campo de un radicalismo antiglobalista militante que PIERRE BOURDIEU asumía brillantemente y reivindicaba como sociólogo, pero sobre el cual afirmaba también interrogarse, deseando debatir, como sociólogo y con un sociólogo experimentado, las ambigüedades que él mismo encontraba en su influencia mediática y política, y especialmente las contrariedades o ingratitudes que encontraba en ellas; quizás para escuchar cómo le objetaba, como solía hacerlo en nuestra juventud, el deber de serenidad que se sigue necesariamente, de acuerdo con SPINOZA, de una explicación fundamentada en la razón –condición que ambos concedíamos al razonamiento sociológico– cuando se utiliza como un medio de reconciliación consigo mismo: virtud aplacadora de una conexión inteligible entre los hechos y los procesos sociales construida a través del análisis histórico; satisfacción intelectual de poder pensar un mundo de mentiras, de violencia y de sinsentidos, a primera vista rebelde a toda razón que sin embargo se deja domesticar progresivamente por la razón de los efectos; serenidad del entendimiento que aporta un conocimiento, así sea parcial, de las causalidades históricas imposible de reemplazar únicamente por la convicción política tan expuesta a la inestabilidad como el flujo de las pasiones.

Quienes conocieron un poco a BOURDIEU saben que era capaz de sufrir como un desollado en vida, y hasta el insomnio, por las miserias del mundo, la arrogancia y la hipocresía de las dominaciones sociales y de sus velos o encajes simbólicos, como también por la más mínima reserva frente a la interpretación que proponía en su sociología; e igualmente, pude observarlo por el desaliento o sufrimiento personal de sus propios discípulos, con quienes simpatizaba sinceramente incluso cuando reconocía ser su causa debido a las exigencias éticas, incrementadas incesantemente, de una labor desprovista de retribución, en el sacrificado aporte de cada uno al trabajo colectivo. Terrible incomodidad para un académico que creía haber encontrado "la ley universal de la gravitación social": la verdad newtoniana de su teoría definitiva se había convertido, a sus ojos, en una causa universalmente válida, a la vez científica y moral, que hubiera debido suscitar, por su coherencia teórica, la unanimidad de todos los sociólogos y que, al menos en Francia, sólo le parecía controvertida por mediocres, por razones mezquinas, científicamente impuras, cuyas explicaciones multiplicaba contra los intelectuales, universitarios o periodistas que oscurecían su sociología al oponérsele. Durante estos últimos dos años, se confió a mí en varias ocasiones, no tanto debido a una amistad de la que nunca hablábamos, sino a nuestra pasada complicidad en una "gaya ciencia" que se placía –y, lo confieso, con excesiva frecuencia se complacía, como en las historias de la paja en un ojo y la viga en el otro intercambiadas entre las miradas de vecinos que se espían con deleite– en desembozar metódicamente la ingenuidad o el fariseísmo de las "buenas conciencias" intelectuales en otros. La descripción sartriana del "cochino" nos había marcado.

BOURDIEU sufrió, desde el comienzo de su carrera y hasta el momento de su posición sólidamente establecida de maestro del pensamiento, por la gloria sociológica de PIERRE BOURDIEU, notoriedad difícil de vivir en realidad por los llamados de ayuda que suscitaba a la salida de los anfiteatros o en los estantes de los laboratorios rivales, pero también por los que recibía de los grupos sociales más abandonados por la sociedad civil o política y, desde hace más de diez años, de los sindicalismos de base o las asociaciones contestatarias en busca de la unción o de la absolución conferida por una gran teoría científica que no suministraba ya el himno marxista al progreso técnico. Sin embargo, al mismo tiempo creía que su soberanía intelectual estaba todavía insuficientemente establecida para que pudiera finalmente utilizarla como estratega político al servicio de una subversión radical de todas las relaciones de dominación, cuya omnipotencia y equivalencia describía. Si, en la sociología de PIERRE BOURDIEU, un "sistema" da siempre

razón de las rebeliones que suscita, no vería por qué el discurso de un sociólogo que devela las razones teóricas de su fuerza éticamente injusta podría suscitar rebeliones más decisivas que aquellas orientadas por los profetismos revolucionarios, a menos de concederlo todo –negándose entonces como sociólogo– a la "fuerza intrínseca de la Idea verdadera" como en la metafísica de *L'Éthique*: las conclusiones contextualizadas de una ciencia social se prestan tan poco como las conclusiones formales de una demostración lógica a la movilización y a la coagulación de creencias en "ideas-fuerza". Escuché a BOURDIEU retomar, algunos meses atrás, el tono de dolorosa ironía que utilizaba ya en la década de 1960: "No soy Jesucristo. Soy un sociólogo, no un profeta. Rechazo el cáliz que me tienden al pedirme que asuma toda la miseria del mundo. Y, sin embargo, no puedo abstenerme de hacerlo, rebelado pero resignado a apurar este amargo cáliz hasta la última gota". Desde luego, agregaba, "Dime que me equivoco", para concluir que mis razones sociológicas para no creer en lo imposible –en Dios Padre, en el Hijo crucificado, en el sentido único de la Historia, o en la inversión nietzscheana de la Tabla de los valores– razones que aceptaba asintiendo con la cabeza y asegurándome que eran también las suyas, y que no podía luchar contra algo más profundo de su carácter, algo como un *Beruf* que debía asumir en un mundo sin "elección" ni "Dios oculto". Antaño como ayer, hubiera deseado reunir a todas las ciencias sociales en una ciencia sociológica capaz de sustituir a la filosofía como maestra de la verdad. No ciertamente por la gloria universitaria de tener razón como sociólogo o de ser aplaudido como maestro de pensamiento por los filósofos, sino para justificar y hacer triunfar, mediante la difusión de una verdad científica que creía haber encerrado en su sistema sociológico, una política de equidad en las relaciones de reconocimiento recíproco entre las personas, y de justicia social en las relaciones desiguales entre clases, sexos o corporaciones profesionales, sustraídas, finalmente, únicamente en virtud de su lenguaje teórico, a la "ley de bronce" de las dominaciones y de sus avatares. En esto, al menos, prolongaba las esperanzas que DURKHEIM y MARX habían puesto en los descubrimientos de las ciencias sociales; pero, en nombre de una causa tan digna de universalidad potencial, no podía desprenderse completamente de la esperanza de fundar, sobre la pura racionalidad científica, el gobierno sociológico de la política, que implicaría la universalidad "nomológica" de la necesidad "natural", reservada a las inducciones de forma rigurosamente experimental que WEBER, sin embargo, había intentado extirpar del "espíritu" de las ciencias históricas.

SOCIOLOGÍA Y POLÍTICA: CONTRADANZA, ESCUELAS, FOUCAULT, ALTHUSSER, BOURDIEU Y LOS DEMÁS

La presentación o la vulgarización de saberes y de métodos de investigación científica, únicas razones válidas para los debates públicos, se convierten rápidamente en asuntos de conveniencia en las tribunas organizadas por los medios. Las mejores razones para tener la razón se confunden pronto con las peores, en detrimento del Ingenuo, que acepta ingresar a la arena de un debate de prensa y descubre, un poco tarde sin embargo, que sólo se escucha su toma de posición contra X o a favor de Y, y que, en este campo de contagios y amalgamas, sólo suscribió o rechazó sin saberlo los argumentos utilizados por los otros participantes, acusadores o defensores de un mismo pretexto –pues su propia argumentación jamás fue escuchada por lo que afirmaba, sino por la referencia a los nombres propios que había hecho intervenir negativa o positivamente, como en las peticiones políticas firmadas por nombres conocidos–. He aquí a nuestro hurón atado y aliado, a pesar de parecer, a quienes descubre, que ciertamente habría tenido más objeciones para oponerles que al primer adversario que quería criticar a nombre propio, si hubiese sabido en qué campo habría de encontrarse comprometido a los ojos de las roscas y de las cábalas sumadas; y lo mismo sucede con las aquiescencias y los elogios.

"Pero mira bien quiénes te aprueban", me sermoneaba en ocasiones BOURDIEU; "puedes ver que estás equivocado, puesto que son los mismos a quienes refutamos nosotros en otros puntos, por ejemplo, cuando nos reprochan nuestra definición durkheimiana de la sociología como ciencia". Traducción de este esquema a la coyuntura del momento: "ves bien que estás equivocado al tener razón, porque es solamente por *malas razones* que 'anarquistas epistemológicos' –como FEYERABEND en aquella época, pero creo que pensaba más bien en VEYNE, creo recordar– aprueban ruidosamente la autocrítica que haces ahora de los principios de *Le Métier du sociologue* y del estilo conceptual de *La Reproduction*". Para BOURDIEU, así como en la tradición marxista o teológica, esta refutación *a priori* de la verdad posible de un razonamiento por razones equivocadas y personales que el adversario podía tener para sostenerlo, me dejó perplejo durante largo tiempo. El nivel jerárquico, más o menos elevado en la escala del poder, gobernantes con los cuales se acuerda un compromiso razonado de colaboración política –que casi siempre se interpreta entre los colegas como un desvío de la legitimidad científica por un presunto investigador cuya elección es incorregiblemente ingenua o malvadamente arribista–, ¿desempeñaría también un papel en la apreciación del uso

"académicamente correcto" de compromisos tolerables en un académico? Fue de nuevo BOURDIEU –recuerdo este ejemplo porque hablo aquí de él, pero escuché el mismo consejo en boca de muchas otras notoriedades intelectuales– quien me comentó, poco después de 1981, que me equivocaba al haber aceptado figurar en una "Misión" nombrada para asesorar una *enésima* reforma de la política científica de los grandes organismos públicos de investigación, entre ellos el CNRS, ante un ministro que era entonces CHEVÈNEMENT: "este viejo *kroumir*", murmuró BOURDIEU, queriendo significar con esta apelación peyorativa, corriente en la jerga de la época, un *apparatchik* avezado en los trabajos de escalar dentro de un aparato, un burócrata calculador o demasiado agudo para ser honesto, "del cual todo sociólogo debería apartarse por instinto, al igual que de todo gabinete ministerial, así fuese sólo por cuidar su dignidad de investigador". Cuando un universitario invoca la "dignidad" o la "honestidad" frente a otro, la acusación definitiva de "prostitución" del pensamiento no está lejos. Algunos años más tarde, supe que BOURDIEU había aceptado dirigir, con FRANÇOIS GROS, una investigación y un informe del Collège de France con el fin de allegar ideas para la reforma de esta escuela y de la investigación; pero la solicitud venía del palacio presidencial, por intermedio de ATTALI, creo. Como no me había encontrado oportunamente con BOURDIEU después de la conversación anterior, no tuve el placer de preguntarle de viva voz cuáles eran las variables o los parámetros sociológicos que distinguían estos dos casos: estoy seguro que habríamos podido entonces reír juntos, retomando allí nuestra vieja "relación de bromas".

¿Podríamos invocar aquí la racionalidad de una "política del concepto" que permitiría gestionar la difusión de la verdad sociológica, como se gestionan racionalmente otras estrategias, en función de sus presuntos costos y resultados? La alianza de palabras forjada por ALTHUSSER, que tuvo gran acogida entre un círculo de discípulos marxistas-leninistas y de filósofos complotadores, ¿designa algo diferente de un oportunismo político bastante banal, aplicado como contrapeso provocador a la investigación filosófica o científica de la verdad? ALTHUSSER, por ejemplo, encontró durante largo tiempo buenas razones coyunturales para diferir la presentación pública de su análisis privado (que lo habría obligado a denunciar la jerarquía burocrática interna del Partido Comunista Francés) en nombre del carácter inoportuno de una denuncia que, en aquel momento y según él –teniendo en cuenta informaciones que estimaba sociológicamente confiables sobre las expectativas de los militantes y de las masas y, ante todo, sobre las relaciones de fuerza dentro de la Oficina Política del Partido–, habrían hecho más mal que

bien a las oportunidades de una próxima revolución. Cuando finalmente llegó el momento como algo inevitable, por haber sido diferido durante tanto tiempo, apareció la publicación, por parte de ALTHUSSER, de su serie de artículos "Lo que no puede durar en el Partido Comunista" (*Le Monde*, abril de 1973); pero en aquel momento ya no quedaba prácticamente nadie en el PCF que pudiera escucharlo o excluirlo. El político que aspiraba a la sociología y el filósofo que aspiraba a la política se habían equivocado por igual. ¿Cuál de los dos se había equivocado más? Antes de retomar por su cuenta, a fines de la década de 1990, este juego del escondite con las izquierdas extraparlamentarias europeas, o con el radicalismo de los "colectivos" contestatarios en Francia, BOURDIEU me había explicado a menudo que, tal como lo utilizaba ALTHUSSER, el argumento de la oportunidad política develaba el carácter de "aficionado" a la sociología de este filósofo: un buen sociólogo no habría sido tan mal político. Sin embargo, recientemente me decía, por el contrario, que no comprendía por qué, aun cuando me había conocido como una persona radical y en ocasiones imprudente en mi compromiso político contra la guerra de Argelia o en mi indulgencia cómplice frente a los izquierdismos de Vincennes, no adhería con entusiasmo a su nuevo radicalismo político, basado en razones sociológicas mucho mejores. Al envejecer, ¿habría naufragado en el desengaño político mientras que él habría madurado en lucidez científica? Lo que me erizaba, le respondía, era sencillamente el "vínculo" que él establecía entre un análisis sociológico, así fuese más "verídico" que otros, y la línea política que pretendía fundamentar en él, en nombre de una "verdad" científica indivisible. Respondía, desde luego, como lo habría hecho ALTHUSSER, que habría sido poco político privar a una buena causa de su garantía científica y de su notoriedad, puesto que éstas pesaban en el lado bueno de la balanza. Esta valoración excesiva de los medios de prueba mediante la conclusión de que podrían servir eventualmente, tan dudosa en un razonamiento científico como en un razonamiento moral o político, me condujo, de rebote, a dudar metódicamente del valor de todo fin servido o, mejor, perjudicado, por estos medios.

Estaba dispuesto, desde luego, a acompañarlo con mi simpatía amistosa, adquirida desde hacía largo tiempo, en todo compromiso –revolucionario o reformista, poco me importa– que intentara actuar en favor de los grupos sociales más desfavorecidos o de las causas más damnificadas. Nunca me importunó el obrerismo nostálgico y el moralismo de origen "metodista" de RICHARD HOGGART cuando comenté la exactitud etnográfica y el alcance sociológico de su descripción de las clases populares inglesas a mediados del siglo XX. Por el contrario,

plenamente de acuerdo con un sociólogo de los asalariados y de las precariedades contemporáneas como ROBERT CASTEL, podemos incluso ahora objetar las razones sociológicas de los compromisos de un viejo amigo como EMMANUEL TERRAY, sin sentirnos demasiado alejados políticamente de él porque, con independencia de sus justificaciones sociológicamente variables, hemos visto que persevera, desde sus primeros estallidos izquierdistas en Vincennes, en una moral que permanece constante en sus opciones políticas. "No es necesario esperar para actuar, ni tener éxito para perseverar". Frente a la posición decididamente ética de TERRAY, de ir hasta el final, por ejemplo, cuando recurrió a una peligrosa huelga de hambre en solidaridad con un colectivo de "indocumentados" asiáticos menos organizados o acompañados que otros, no me molesta ver a un investigador que invoca el valor de los métodos científicos y, simultáneamente, desvía, deforma o mutila, para efectos de su propaganda, una argumentación sociológica o antropológica. Mientras que un militante relacione con una pasión por la justicia, la caridad o la equidad las opciones que remiten a estos valores, sería equivocarse de registro el oponerle el conocimiento de causalidades sociológicas, respecto a las cuales sería mejor confesar que están demasiado mezcladas en una madeja para dejarse entretejer en una línea política. Las presunciones de los efectos y plausibilidad del sentido, ambas "revisables" según los contextos, alejan a las ciencias históricas de las ingenierías políticas, a las que sólo podrían fundamentar si se convirtieran en ciencias "nomológicas", como aquellas que fundamentan las tecnologías de la acción sobre la materia o los seres vivientes. La ingeniería sociológica no sólo es una ilusión política, sino un sinsentido epistemológico.

En mi caso, era el sociólogo el que se irritaba cuando BOURDIEU el sociólogo deseaba persuadirme de que el conocimiento científico podría suministrar, por su propia virtud, una justificación para un *No* lanzado a todos los "poderosos de este mundo", guiado por la luz inmóvil de una teoría universal de la dominación; ante todo, cuando se trataba de una teoría como aquella que había progresivamente unificado PIERRE BOURDIEU y que, en mi opinión, no podía, según las probabilidades de su recepción, sugerir, a un lector sensible a la fuerza de la denuncia, más que un sentimiento de impotencia ante las maquinarias inequitativas que operaban en todo el orden social, con sus "argucias" que se inventan solas y su cascada de "disimulaciones". No dejaban lugar alguno a la creencia y al entusiasmo de los militantes que habían suscitado –resultado que no está al alcance, creo, de ningún método científico– los mesianismos revolucionarios de MARX o de los utopistas del siglo XIX. Ambos lectores asiduos del MARX historiador, no

teníamos evidentemente, en la década de 1960, entre revisión y nostalgia, la misma relación filosófica con la lectura política que hacía de él ALTHUSSER, como tampoco la misma representación del papel del marxismo en las ciencias sociales. Si bien consideramos que hubo en sociología algunos paradigmas predominantes durante algún tiempo, y si consideramos al "marxismo de cátedra" como el paradigma transdisciplinario más influyente en las ciencias sociales de comienzos del siglo XX (antes del surgimiento de la influencia del psicoanálisis), habría sido, según BOURDIEU, el deber científico de los militantes éticos o políticos convertirse de buen grado a la nueva teoría sociológica que él aportaba, mejor unificada que por el naturalismo darwinista de su fundador, y destinada a sucederlo en la historia de la verdad.

Es cierto que FOUCAULT había remitido también muy pronto a MARX a los calabozos subterráneos de los científicos, en compañía de DURKHEIM, PARETO o RIBOT, MICHELET o QUINET, e incluso en ocasiones de WEBER, todos hijos de este siglo XIX imposible de matar, en cuyas huellas presentía, en las ciencias del hombre, la fetidez de un "naturalismo" en descomposición. Pero FOUCAULT ciertamente no se consideraba como legatario universal de los filósofos, de los historiadores, de los psicólogos, de los utopistas, de los legistas, de los médicos, psiquiatras o psicoanalistas a los que trataba como documentos. No por ello dejó de ser clasificado como un iconoclasta por todas las asociaciones académicas que profesan un pensamiento científico bajo un rótulo disciplinario. ¿Dónde está entonces la diferencia entre las dos influencias, los dos públicos de admiradores, las dos recepciones de sus obras sucesivas? Sin duda más temido por los intelectuales, los dirigentes políticos y los editorialistas que PIERRE BOURDIEU, quien inspiró una ola de hostilidad en los medios cuando los atacó frontalmente después de haberse esforzado diplomáticamente por conciliarlos, MICHEL FOUCAULT no suscitaba murmuraciones hostiles más que a hurtadillas: todos sabían que respondía, no con una noble indignación científica ni con el sarcasmo *ad hominem*, que autorizan con facilidad el contraataque polémico, sino con una ironía fría, cuyos *understatements* de gran señor ilustrado congelaban toda veleidad de agresión. Hermético, provocador, políticamente peligroso incluso, FOUCAULT seguía siendo intelectualmente "inatacable" –lo vimos bajo GISCARD–, más aún que SARTRE, a quien ya DE GAULLE no podía dirigirse sin comenzar por "Querido maestro". BOURDIEU fue rápidamente atacado, incluso denigrado y, en cada ocasión en que esto parecía no presentar riesgos de suscitar rencores académicos, ofreció el blanco preferido a ligas hostiles, tanto más encarnizadas cuanto que permanecían tácitas.

Fue sin duda por razones sociológicas mezquinas, puesto que se dirigían a desvalorizar a PIERRE BOURDIEU con base en los signos más externos y tradicionales de una "calidad" intelectual concebida como un don "natural" para escribir, como una facilidad "innata" para hacer comprender al público que se ha nacido para pensar como un gran pensador; en síntesis, con base en estos ínfimos "no sé qué" del momento, estas "muecas" sociales (decía PASCAL) que burlan al rebaño de los intelectuales haciéndole creer en la legitimidad incondicional de las "grandezas del establecimiento" tanto como en el valor trascendental del "carisma" personal de los "maestros del pensamiento". Pero en lugar de comprenderlo y sonreír, a partir de su propia sociología que se había esforzado por describir el carácter irreductiblemente social de los signos de jerarquización intelectual, BOURDIEU se exasperaba dolorosamente con ello. Su carácter le impedía, se lo dije en diversos momentos, "aprovecharse" de su sociología para comprender como algo sociológicamente "normal" –incluso adulador, si quería– el vínculo entre su acento de certeza y el carisma que le procuraba, a pesar de tantos *groupies* científicamente inútiles, tantos enemigos tan encarnizados como él mismo en gastar en la guerrilla de institución o las maniobras de grupo un tiempo y una energía que forzosamente le quitaban a las actividades que estas estrategias querían servir –para no evocar aquí placeres epicúreos, de los que no quería oír hablar BOURDIEU, puesto que estaba sobrentendido que hablábamos únicamente de cosas serias–.

Durante la década de 1970, yo no sabía qué responder a ALTHUSSER sobre la política calculada de gestión de conceptos y sobre los razonamientos que proponía. Me habría parecido inconsecuente objetarle, con TROTSKI, que "la verdad es siempre revolucionaria": lema forjado para galvanizar a la vez a los militantes y a los intelectuales, al postular como primer axioma del marxismo la validez presuntamente universal de esta afirmación sociológica sobre los efectos subversivos de toda divulgación de verdades –afirmación, sin embargo, tan desmentida a menudo por la historia de la sociología como la afirmación contraria–. La proposición inversa no está, en efecto, mejor garantizada contra el desmentido histórico cuando afirma el papel de pacificación social desempeñado por el conocimiento sociológico en la consolidación o restauración de las normas. Es, por ejemplo, lo que sucede con DURKHEIM, quien infatigablemente argumentó a favor del papel social y políticamente estabilizador de la sociología desde cuando se constituyó como ciencia positiva a través de sus métodos comparativos y estadísticos. Al responder a las inquietudes de las nuevas élites republicanas y laicas, obsesionadas por los dramas revolucionarios desencadenados por la filosofía de la Ilustración en

la Revolución Francesa, DURKHEIM prolongaba, más allá del *impasse* de la religión del positivismo de COMTE, el evolucionismo optimista del progreso, al proponer a la III República una nueva asociación entre la ciencia y la moral, sellada por el racionalismo de su método sociológico. "Ciencia de las instituciones", esto es, de las "cristalizaciones" funcionales de la integración social, la sociología procuraba –DURKHEIM lo repetía de una obra a otra desde *Les Règles de la méthode sociologique*– el medio más eficaz para preservar, contra el desencadenamiento "ilimitado" de los deseos individuales que había destrabado el individualismo moderno, un equilibrio social sacudido por crisis cada vez más agudas desde comienzos del siglo XIX. Al identificar, fuera de toda ilusión "artificialista" las vías de un reformismo bien informado, la sociología desentrañaba, según él, nuevos valores de sociabilidad en la división del trabajo social y de racionalidad en la reforma científica de la educación, esto es, los únicos valores que podían surgir de un orden social carcomido por "la anomia", pero liberado, mediante la difusión del espíritu científico, de sus creencias ineficaces y de sus impotencias. PARETO, defensor consecuente de todo orden establecido, había estado en este punto más cerca de MARX que de DURKHEIM: no habría escrito su *Tratado*, decía, si hubiera pensado que esta obra podía "tener más de algunos lectores", pues su teoría lógico-experimental de las "derivaciones" a partir de "sentimientos" y de "intereses" habría podido tener efectos revolucionarios al minar las ilusiones a-lógicas que garantizaban el respeto de las masas por las élites gobernantes: el "desorden" de las revueltas y de las revoluciones maximizaba, en su opinión, la "inutilidad" social dentro de una colectividad. En síntesis, nunca pensé que la sociología, como tampoco ninguna otra ciencia, tuviese una "esencia" que la destinara a servir a la revolución más que al conservadurismo social o a la inversa. WEBER fue el único epistemólogo de las ciencias sociales que me permitió ir más allá de este sentimiento obstinado pero un poco limitado: desde que comencé a enseñarlo después de 1961, comprendí la consistencia epistemológica de las pruebas que les aportaba en su descripción metodológica de la argumentación histórica.

Para defender mis compromisos políticos, que a menudo no debían gran cosa al conocimiento sociológico o económico de los conflictos en los que me inmiscuía, respondía invariablemente a BOURDIEU, durante la década de 1960, que el investigador debía comenzar por rechazar el dilema entre determinismo y libertad en el que la filosofía universitaria quería encerrar al académico: bien sea aceptar la relatividad del valor de la verdad sociológica de acuerdo con las necesidades de su aplicación política, o bien dedicarse, como investigador, únicamente a la búsqueda

de la verdad, aislándose en el capullo de una "*intelligentsia* libre de todo vínculo" social (*Freischwebende Intelligenz*, decía MANNHEIM). Siempre he sostenido que las razones buenas o malas, morales, pasionales o tácticas, para razonar de una manera en lugar de otra, no modifican para nada el hecho de tener razón o de equivocarse como sociólogo, historiador, antropólogo, economista, etc. Temía incluso que BOURDIEU y yo practicáramos nosotros mismos, en nuestras consideraciones tácticas sobre la utilidad de publicar o no hacerlo, y en una revista en vez de otra, una "política del concepto" fundamentada en el axioma que comparten paradójicamente las izquierdas extremistas (o las derechas extremistas) revolucionarias –que siempre han encontrado sus enemigos privilegiados entre sus compañeros más cercanos– como también los calculadores clausewitzianos –que, como ARON o KISSINGER, afirman con deleite de *conocedores* que, en política, "elegimos primero a nuestros enemigos y, sólo como consecuencia de ello, a nuestros amigos"–. En mi opinión, esta estrategia de la elección correcta de los enemigos, que en el ámbito de la investigación científica reducía la epistemología de una ciencia a la sociología de sus efectos ideológicos, no llevaba a una coherencia moral y política más que si se adoptaba el método radical de MAQUIAVELO o de PARETO, quienes definían con claridad la acción política racional mediante la eliminación de todo valor diferente al del éxito político. Entonces, pero sólo entonces, los valores morales y los valores de verdad podían abandonar el escenario del cálculo de las acciones políticas, pero únicamente podían hacerlo conjuntamente. A BOURDIEU no le agradaba en absoluto esta objeción, que desacreditaba las buenas razones científicas que nos damos para elegir nuestras tácticas de público, de éxito o de notoriedad; no quería ver en la ineludible cautela del sociólogo más que un eco de las sabias precauciones que habían debido multiplicar, para proteger su libertad de pensamiento, los filósofos del siglo XVII, amenazados por las Iglesias, los sacerdotes, los teólogos y las masas infantiles o bárbaras que éstos fanatizaban. "*Ten cautela*, desconfía", aconsejaba SPINOZA, anatematizado o atrapado por todos los poderes religiosos y políticos –estos *ultimi barbarorum*, escribió en una pancarta que sus amigos le impidieron pegar en los muros con ocasión del asesinato de los hermanos DE WITT por parte del partido orangista–. BOURDIEU asumía entonces la parte fácil, tomando como ejemplos de la perfidia y de los prejuicios de los intelectuales en el debate científico, advirtiendo a PASSERON, siempre sensible a SPINOZA, con quien acababa precisamente de escribir, en *Le Métier de sociologue*, que hacer epistemología científica de la sociología tratándola como una ciencia equivalía a hacer una "sociología de la sociología" para proteger mejor, mediante

esta "sociología de combate", su pureza científica de las superficialidades y de los desenfrenos ideológicos de la época. ¿Qué responder, puesto que era más o menos lo que se lee en la conclusión de esta obra? Pero las frases, tomadas de DURKHEIM, quien lo decía en *Le Métier de sociologue*, eran el resultado de una laboriosa negociación sobre la formulación de las "dificultades" propias de las ciencias sociales para ser "ciencias como las demás". ¿Creíamos realmente, tanto el uno como el otro, como una afirmación epistemológica, el lema que habíamos escrito como un consejo de pedagogía de la investigación, con el fin de enderezar la rama torcida en dirección contraria por las borrascas filosóficas del momento?

Sin entrar en el entrecruzamiento de los "micropoderes" que habían sido minuciosamente desenmascarados por el análisis histórico de MICHEL FOUCAULT, quien nos precedió, la teoría de los "órdenes legítimos" que tomamos prestada conjuntamente de MAX WEBER terminó por articular, en el caso de BOURDIEU de una manera completamente diferente que en mi caso, las relaciones del "populismo" y del "miserabilismo" con la legitimidad social y cultural de las ciencias o de las artes académicas. PIERRE BOURDIEU parecía querer preservar así, de los efectos de su propia sociología, el valor de los valores que él respetaba espontáneamente, contra todo riesgo de relativización populista, y esto menos por un razonamiento sociológico que por un talante axiológico que terminó por engendrar, entre sus defensores y al menos entre sus discípulos más mecánicos, un "legitimismo" basado en una descripción exclusivamente "miserabilista" de la condición cultural de los dominados, de los precarios, de los excluidos o de los contestatarios. Sobre esto debatí largamente en un seminario, y luego en un libro común, en 1989, con CLAUDE GRIGNON, discípulo emancipado del Centro de Investigaciones de BOURDIEU, convertido en tenaz adversario de una derivación institucional de este Centro, a la que describió desde dentro en su reciente autobiografía sociológica y que condujo, a pesar de sus esfuerzos, dice, de la causa colectiva, científica y ética a la vez, a la cual él mismo había adherido con fervor, a la subordinación de todos los proyectos de los investigadores del equipo al servicio de la gloria personal de PIERRE BOURDIEU, quien seguía siendo el amo absoluto de la elección de campos, de alianzas, de los autores que debían citarse, de los rivales a quienes debían atacar y, especialmente, de las polémicas que debían entablar o evitar. Las razones personales, que no comparto, del diagnóstico de GRIGNON sobre la personalidad maléfica de BOURDIEU no impidieron que nos pusiéramos de acuerdo, como sociólogos, sobre el "legitimismo" de PIERRE BOURDIEU y de su escuela. Las anamnesias, publicadas o murmuradas por antiguos discípulos,

son necesariamente muy diferentes según las personas que trabajaron durante largo tiempo o un tiempo con BOURDIEU, de acuerdo con lo que esto les costó o lo que ganaron de ello. Las he escuchado de todo tipo. Sin embargo, aunque tuviese que decepcionar a algunos de mis amigos hostiles al carácter de BOURDIEU, ninguno de estos testimonios singulariza, *para bien ni para mal*, la voracidad de PIERRE BOURDIEU en el ejercicio del oficio de investigador, como tampoco su obstinada implacabilidad en la conquista de la notoriedad intelectual, incluso sus abusos de autoridad, si se quiere compararlo con otros directores de escuela en el uso que hacen, como los antiguos maestros, de estrategias para la constitución de una "escuela" y de la gestión altanera de sus discípulos: los más atentos en velar por las fronteras de su secta, como JACQUES LACAN, LOUIS ALTHUSSER, RENÉ GIRARD o RAYMOND BOUDON; pero también los más abiertos a los debates vigilados, y sin embargo sensibles a los cuidados de una corte de protegidos, como CLAUDE LÉVI-STRAUSS, ALAIN TOURAINE, FERNAND BRAUDEL o LOUIS DUMONT, además de MAURICE ALLAIS, JEAN PIAGET o VILFREDO PARETO, me han dicho; pero no tengo entrevistas más que sobre algunos círculos, cenáculos, talleres o capillas científicas.

Es sencillamente un hecho de historia de sus textos: PIERRE BOURDIEU evolucionó a partir de *La Distinction* (1979) hacia una definición de la excelencia en los oficios científicos e intelectuales que continuaba basándose en un análisis sociológico de los determinantes de los juicios de valor y de gusto, pero que, para determinar el valor científico o artístico de las "buenas" prácticas académicas, sólo pedía a la sociología que precisara las condiciones sociales de un *máximo* de autonomía social de las prácticas "legítimas", tanto en el orden de la investigación como en el de la creación artística. Esta sociología negativa de la excelencia intelectual se unía entonces a la utopía, de larga data entre los intelectuales dedicados a las obras, de una independencia de la ciudad académica y artística, al sueño de una deontología profesional sustraída al derecho común o profano: ideal siempre presente en la mente de todo autor o investigador, pero siempre utópico y siempre maltratado en alguna sociedad o "campo", cualquiera que sea, si consultamos a los historiadores de las ciencias o de las artes. La autonomización y la profesionalización de los trabajos del pensamiento y de la creación le parecían, sin embargo, suministrar un aval suficiente para el ejercicio competente de los saberes y del saber hacer, y justificar, únicamente en virtud de esta "autonomización" del campo en el que se constituye el valor de los bienes simbólicos –por oposición a las exigencias de las autoridades o a las exigencias del

mercado, así como a las expectativas espontáneas del público–, una presunción sociológicamente justificada de ver nacer en él una serie de obras de valor, que seguramente ejercerán una influencia científica o artística perdurable. Faltaría por explicar, sin embargo, por qué han podido surgir hasta ahora tantas obras de pensamiento, admiradas y utilizadas de nuevo por prolongadas posteridades, en ausencia de las condiciones sociales presuntamente necesarias para una plena autonomía de las ciudadelas académicas o de los medios artísticos, como puede verse en la soldadura, fecunda en "creaciones" e "invenciones", de los aportes mezclados de *todas* las historias sociales a las obras de arte, por ejemplo durante el Renacimiento y en todos los "siglos de oro". Resulta difícil para el sociólogo, tanto como para el historiador, compaginar un ideal social de la ciencia o del arte con una sociología de los ideales culturales o científicos y, más aún, con una historia de su constitución histórica.

Lo vimos en uno de los combates en los que más se empeñó PIERRE BOURDIEU –hasta el punto de invocar, dentro del círculo de sus relaciones universitarias, razones éticas para unirse a él–, aquel, bastante paradójico, que se arraigaba en una crítica sociológica a las funciones sociales de jerarquización propias de la enseñanza francesa a la manera tradicional, para llegar prácticamente a defender la enseñanza elitista de la filosofía, concentrado simbólico de las otras excelencias universitarias para los franceses, pero garantía, en su opinión, de la resistencia de los intelectuales a los valores mercantiles. Cambio notable, sin duda, debido a su relación personal cada vez más contradictoria con los valores de la alta institucionalidad universitaria, como él mismo lo analizó en varias ocasiones a propósito de *Homo academicus*. Los elementos emblemáticos de rechazo de nuestra sociología de la educación habían sido, desde *Les Héritiers* (1964) hasta *La Reproduction* (1972), la empolvada sociedad de los docentes y el sindicato autónomo de profesores universitarios, instalados en la comodidad semi-burguesa de sus mobiliarios del siglo XIX, o "la ideología del don" inherente a toda representación carismática del éxito escolar o cultural, por oposición a todos los racionalismos y a todos los utilitarismos. Sin embargo, frente a la ola de reformismos pedagógicos procedente de arriba, que seguía a los disturbios anarquistas posteriores a 1968, PIERRE BOURDIEU multiplicó después de 1981, a favor de la preservación de la enseñanza clásica de la filosofía en los liceos y, de manera más general, de una pedagogía de la "excelencia" intelectual en todos los ámbitos en los que se reclutaba la *intelligentsia* calificada, alianzas de frente invertidas –algunas de las cuales, creo, le costaron caro– inspirando manifiestos y peticiones, fundamentando

y alimentado con sus análisis sociológicos una asociación que batalló, con cierto éxito, contra toda reforma, todo ministro, toda pedagogía cuyas innovaciones no podían inspirarse, se leía en los extractos de prensa, más que en la demagogia, el oportunismo, la incompetencia o el desprecio por el saber. Como a JEAN-CLAUDE MILNER, filósofo maoísta convertido después de 1970 a una definición dura de la ciencia lingüística y quien, en un panfleto (*De l'école*, 1984), denunciaba la santa alianza de los pedagogos iletrados y de los burócratas de ministerio, de los sindicalismos corporativistas y la buena voluntad social-cristiana al servicio de un reformismo de los mediocres, un exceso de relativismo cultural le parecía a PIERRE BOURDIEU conducir inexorablemente a un relativismo cognoscitivo, que no convenía en absoluto al académico durkheimiano, para el uso unificador y salvador que quería hacer de la verdad sociológica como verdad científica, reguladora de toda política adecuada.

Desacuerdo sociológico bastante vivaz y cargado de consecuencias pedagógicas para la vida de un docente. En el caso de MILNER, althusseriano que yo había conocido en otros frentes y cuyo estilo –alegremente maniqueo y, por eso mismo, persuasivo entre los profesores agotados por la sensación de "máscara de carnaval"– pedía una respuesta sociológica a la querella que se suscitaba entonces a propósito de la reforma de la escuela, no vacilé en responderle mediante algunos argumentos de evidencia histórica en *Le Débat* ("La Cause du savoir", 1984). Pero en el caso de BOURDIEU, evité toda respuesta pública –los argumentos no habrían sido los mismos que frente al antiguo maoísta que había pasado, sin cambiar sus tropos polémicos, de *La Cause du peuple* a la del saber–. Me contentaba con ignorar los llamados a la adhesión que comenzaba a dirigirme para unirme a su cruzada contra la política de reforma escolar de los nuevos gobiernos de izquierda.

Los desacuerdos intelectuales, sin embargo, no determinan por sí mismos los sentimientos amistosos u hostiles que provocan, incluso en los intelectuales. Mientras que, ante el anuncio imprevisto de la muerte de BOURDIEU, intentaba representarme en un movimiento irreprimible de dolorosa empatía la agravación de su estado de salud, que había debido acelerarse sin que yo lo supiera desde que me había encontrado con él, el verano anterior, poco antes de su jubilación del Collège de France; permanecía casi igual en su acción oratoria que alternaba con virtuosidad, júbilo e indignación, con la mente ocupada por el proyecto siempre renovado de abrir nuevos derroteros de investigación o memorias susceptibles de transformarse en nuevos frentes de un futuro combate político. Descubrí entonces súbitamente el revés inesperado de mi diferendo *oficial* con el pensamiento

de PIERRE BOURDIEU. La resonancia *privada* de una divergencia científica, que fue visible para todos, había podido profundizarse con el transcurso del tiempo sin llegar jamás a enemistarnos definitiva ni profundamente. En la experiencia vivida de mi relación personal con BOURDIEU, podía tocar la fuerza física de estas "mezclas" de sentimientos y de ideas que, si se las analiza a la escala de las acciones colectivas, han sido los motores más eficaces de las "revoluciones" científicas o políticas, como constituyen también, en otros contextos, la médula de las continuidades sociales más resistentes a todo cambio (adaptativo, progresivo o revolucionario). Y esto, precisamente, porque tales "mezclas" no pueden diferenciarse mediante el análisis combinatorio; son insensibles a las objeciones excesivamente alejadas de las evidencias de la experiencia vivida, rebeldes a insertarse en los modelos formalizados de una estrategia racional. En el caso de nuestra amistad problemática, veía mejor cómo el conflicto entre nuestras argumentaciones había podido reforzar la virtud fortificante de las tensiones que habían mezclado, en la espontaneidad de nuestra alianza intelectual, acuerdos intuitivos, desacuerdos latentes y entendimientos poco explícitos. Las concesiones y los ajustes recíprocos a propósito de la condición de la teoría sociológica no podían engendrar entre nosotros conflictos sobre los métodos de investigación, puesto que sabíamos de antemano, cuando entablábamos una discusión o una evaluación sociológica, que compartíamos algunos de los sobreentendidos teóricos que son inseparables de la formulación de hipótesis en una ciencia histórica: los de una "relación con los valores" (*Wertbeziehung*) que, conjugada con la "neutralidad axiológica" del académico (*Wertfreiheit*), es la única capaz de fundamentar, repetía WEBER, el "interés científico" de una interpretación histórica en la sociología de la cultura.

AFINIDADES, "HABITUS", TALANTES, OBJETIVOS

No diría, como me lo han sugerido en ocasiones, que BOURDIEU y yo teníamos el mismo *habitus*, surgido de una trayectoria de movilidad social a través de la École de la République, alimentado por las mismas experiencias familiares o escolares de infancia, moldeado en el contexto de una misma generación y de un mismo ambiente profesional. Sería menos determinista acerca del origen y el alcance de nuestras afinidades intelectuales, así como acerca de nuestras expectativas frente a la filosofía o a las ciencias del hombre, la justicia o la injusticia, la estrategia reformista o revolucionaria, las potencialidades conservadoras o subversivas de los órdenes sociales instituidos como "legítimos" por el consentimiento otorgado por

los dominados a los valores que los dominan, o constituidos como "ilegítimos" y heréticos por una ortodoxia dominante. Constatar, para usar el lenguaje weberiano, que un historiador o un sociólogo eligen una "relación con los valores" como instrumento de prospección, identificación y análisis de valores (la *Wertanalyse* de WEBER) –expuestos a cambiar de curiosidad según los objetos en cuestión– no es más que constatar que ponen el "deseo de conocer" en el primer rango de valor o de preferencia, la *libido sciendi* antes que la *libido dominandi*, seguros, por poco que se mantengan alejados de los excesos de la carne o del mundo, de jerarquizarlos en este orden, por el sólo hecho de ser capaces de poner estos dos primeros placeres a gran distancia de la *libido sentiendi*. Bien sea que se explique la actividad intelectual por la búsqueda del conocimiento, el poder o la gloria, asociamos siempre el "talante intelectual" de un investigador particular con el "interés personal" de buscar y encontrar, que no le pertenece únicamente a él sino que constituye al mismo tiempo el valor potencialmente "universal" de su búsqueda de la verdad: originalidad fecunda o no en invenciones o descubrimientos, sólo se sabrá después, por la influencia o el olvido de la obra en la historia de la disciplina y del pensamiento científico.

Utilizo deliberadamente aquí el término un poco vago de "talante" para evitar una trivilización del concepto de *habitus* y de su correlato, el de "campo", ambos sociológicamente más exigentes. En el uso fuertemente argumentado que hizo de ellos BOURDIEU en sus mejores artículos, el concepto de campo que habíamos tomado prestado conjuntamente a la *Gestalttheorie*, donde se originó, es a la vez un "programa" y un compromiso metodológico. Al exigir que se muestre, mediante la observación o la experimentación, como lo hacía KURT LEWIN, quien fue el primero en hacer este uso del concepto, en qué y cómo "un campo es responsable de su propia causalidad", obliga siempre a demostrar que se *agrega* algo a la descripción, y que se *refuerza* la explicación de un estado de cosas al valerse de este concepto, el cual postula la existencia de una dinámica indivisible de las relaciones entre una totalidad y sus elementos, más bien que de otro concepto totalizador, dotado de una ambición teórica más "débil" o de alcance descriptivo más limitado: "medio", "interacción", "escenario", "mundo social", etc. Lo que está lejos de ocurrir siempre en el caso de los sociólogos de la interacción, que recurren a él a propósito de todo; sería mejor, a menudo, no utilizarlo que abusar de él, sin exigencia ni moderación. En LEWIN, el concepto de "campo" no es, ciertamente, una simple metáfora "fisicalista" que remitiría a lo que es un "campo de fuerzas" en física, sino un modo de explicación basado

en las descripciones "isomórficas" de varias disciplinas, que refuerza y precisa el alcance explicativo de las descripciones parceladas. Existen, entre quienes utilizan los textos de PIERRE BOURDIEU, adeptos expeditos que emplean hoy en día los términos de "campo" o de *habitus* como amuletos lexicológicos, como un sésamo investido de un poder mágico de inteligibilidad en cualquier caracterización o comparación sociológica, sin más criterio, para su pertinencia descriptiva, que la posibilidad de trasponer una forma simbólica de un ámbito de acción a otro, incluso una vaga semejanza no analizada entre formas. El *habitus*, sin embargo, no permite que se lo diferencie útilmente del *ethos*, de la costumbre o de los hábitos sociales adquiridos paso a paso –que constituyen también el principio de las acciones recurrentes– más que cuando se lo define, siguiendo a WEBER, como una "conducta de vida" organizada precozmente en una socialización específica, exigible en cada acto e instante de la vida, sistematizada por una propaganda o una pastoral, mantenida y justificada de acuerdo con las normas y las reglas de un "orden legítimo". Para decirlo de otra manera, el *habitus* es el motor de una dinámica de racionalización y de unificación de la acción social respecto a la cual el propio WEBER, quien no utiliza el término más que en algunos "casos" fuertes –moral espartana del "heroísmo", visión calvinista de la salvación para el "ascetismo secular" o educación confuciana del gentilhombre ilustrado–, siempre destacó la rareza y, desde un comienzo, la eficacia excepcional de la homogeneización de las conductas cuando se analizan los diferentes principios de conformidad social, comparando los efectos de los *ethos* religiosos, económicos o políticos a través de diversas civilizaciones.

Creo que el "talante" es una disposición social a actuar menos racionalizada, menos sistemática, menos perdurable que el *habitus*, menos inflexible que un destino social o un programa de vida, más sensible a las variaciones de la coyuntura y al contexto de la acción o de la reacción. Suministra un principio que lleva a describir la *singularidad* de los actos y de los actores sociales, porque obliga siempre a describir como un "caso" el encuentro entre "series causales independientes"; permite también al historiador comprender –de una manera diferente que a través de "leyes" universales– las "afinidades", los parentescos entre interrogantes cotidianos o académicos, pasionales o racionales, propios de un grupo o de una persona. El talante de una época o de un grupo no se presenta entonces al observador como un misterio del "carácter nacional" o como un enigma del "inconsciente" individual, sino como una herramienta para la descripción histórica, que tiene en cuenta la *dimensión afectiva* de las categorías

y de los movimientos del pensamiento, preservando la definición de una *idiosincrasia* como conjunto singular de co-ocurrencias y de recurrencias descriptibles; para decirlo de otra manera, como una actitud, adquirida sin duda a través de las experiencias o las peripecias de una biografía o de una historia, pero susceptible de numerosas adaptaciones, incluso de regresos en función del contexto o del interlocutor. Es una modalidad afectiva de la relación espontánea con el mundo, que hace sentir sus efectos antes de cualquier elección metodológica, cualquier argumentación, cualquier reflexión teórica. El talante suscita en cada uno una primera "comprensión", a menudo arbitraria al comienzo, pero indispensable para el despegue del análisis. Es, en el investigador, un preámbulo a toda "interpretación" académica de los actores sociales y del sentido de sus interacciones, un instrumento de interrogación del sentido cultural de los actos, disponible de entrada, que permite a la conciencia regular su "mira" sobre los objetos y acontecimientos del mundo. En un investigador, el talante orienta la relación simbólica que debe anudar con sus "objetos" para comprenderlos y explicarlos; le permite formular sus primeras preguntas "dotadas de sentido" (*Sinnhaft*, dice WEBER) a las normas y los valores, a las costumbres y convenciones, a la organización jerárquica y a las estrategias sociales que se dan o se dieron durante una época y en un área cultural particulares. Estas preguntas, nacidas de la implicación del investigador en los valores que interroga, se convierten entonces en preguntas "interesantes" para él porque crean, para su investigación y para otros investigadores, novedades que es pertinente comprobar.

En ocasiones se invoca la *Weltanschauung* del investigador o del especialista, pero eso es decir demasiado, porque este concepto holístico prejuzga, de manera excesivamente filosófica, la coherencia simbólica, la irreversibilidad y la duración históricas de una "visión del mundo" estructurada en un tiempo prolongado por variables cargadas y compartidas por todos los miembros de una cultura. El concepto de "ideología" es también excesivamente monolítico: descarta de entrada la hipótesis de que un grupo o una clase podría disponer de un abastecimiento diverso de respuestas *ad hoc*, variables según las situaciones de interlocución; en síntesis, de un repertorio "hojeado" de reacciones disyuntivas, entre las cuales el actor social podría compartir y, en ocasiones, incluso invertir sus comportamientos y sus discursos según las preguntas y los interrogadores. La hipótesis de una discontinuidad o de una labilidad de las coherencias simbólicas es, sin embargo, aquella que confirma, para tomar ejemplos que conozco, a las investigaciones empíricas relativas a la mentalidad racista o sexista, a las reacciones de rechazo

xenófobo o a la delincuencia automovilística, como también aquellas relativas a la adhesión a un mundo presuntamente unificado de valores políticos, entre los cuales vemos circular, como entre diferentes pisos, a la mayoría de los actores sociales que los utilizan alternativamente según la oportunidad de una argumentación o de un encuentro. Prefiero referirme en inglés al término *mood* para designar, sin sobreinterpretarlo, el "embrague" mínimo de las interpretaciones comunes o académicas de las que quiero hablar: este pequeño gatillo que carga toda percepción de un sentido hipotético, el primero que solicita a una persona para motivarla a pensar sobre la gente y las cosas. Todo individuo –cotidiano o extra cotidiano, investigador, escritor o filósofo– debe, en efecto, movilizar *recursos* afectivos para poder reaccionar a los aspectos deshilvanados, desconcertantes, opacos o trágicos del decurso o del estado del mundo, para tratar de hacerlos simbólicamente "viables" en su pensamiento.

El talante científico existe también: es el regulador que dinamiza las reacciones espontáneas de un grupo de investigadores cuando extraen de él la convicción de que tienen las mismas razones para creer en un "programa" de investigaciones unificado por una pregunta que se refiere a objetos, situaciones o ámbitos singulares, pero "emparentados" por la hipótesis que hace de ellos un mismo objeto "interesante": estructura inteligible de un momento de equilibrio o de transición, de una decadencia o de un avance acelerado, de largos períodos orgánicos o de momentos de excepción, de un área geográfica o cultural de aislamiento o de difusión. Son, por ejemplo, los talantes filosóficos, literarios o académicos propios de una época o de un grupo social los que llevan de nuevo (o no), de una generación a otra, un acuerdo o un mismo conflicto entre representaciones del "hombre", de la "sociedad", de la "economía" o de la "historia", con base en la experiencia vivida de un mundo "pensable" como un "cosmos dotado de sentido" que no puede cambiar de gramática sino cuando lo "impensable" que le era correlativo deja de serlo, como resultado de una revolución mental, grande o pequeña.

Es la *coherencia* de tales parecidos, oposiciones, alternancias o ambivalencias lo que BOURDIEU y yo tratamos de describir, en un artículo publicado únicamente en inglés[2], con el fin de hacer el balance retrospectivo de las relaciones entre la filosofía

---

2 P. BOURDIEU y J.-C. PASSERON. "Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without a Subject", en *Social Forces*, 34, 1, New York, 1967, pp. 162 a 212.

y la sociología a comienzos del siglo XX, a partir de un recuento de las prolongaciones y renovaciones de esta estructura en la Francia posterior a 1945. La descripción tenía por objetivo identificar el *mood* teórico de los estructuralismos de la década de 1960 (entre ellos el nuestro, pero ante todo el de LÉVI-STRAUSS, DUMÉZIL, LACAN, FOUCAULT, ALTHUSSER y muchos otros, presuntos o verdaderos), oponiéndolos a las "filosofías del sujeto" de inspiración tomista o agustiniana (en la definición de la acción por el "personalismo" cristiano) o ateo (en el existencialismo francés de SARTRE). La historia intelectual posterior a la Segunda Guerra Mundial en Francia pudo, en efecto, interpretarse en un momento dado como el "renacimiento de una filosofía sin sujeto", si admitimos que la escuela durkheimiana había postulado la "objetivación" de los hechos sociales como principio de su sociología científica, oponiéndose a las filosofías espiritualistas o idealistas de una libertad concebida como un "libre albedrío" metafísico, un *nec plus ultra* del análisis de las elecciones individuales. La contemporaneidad de este estructuralismo y de su descripción introducía, desde luego, en los jóvenes descriptores que éramos, una ilusión óptica que se disipó en alguna medida durante la década de 1980, con el debilitamiento de los grandes paradigmas marxistas, funcionalistas o estructuralistas. Sin embargo, aún hoy en día, en las ciencias del hombre, la concepción metafísica de la libertad de "elegir", por fuera de toda historia y de todo contexto, es utilizada por los teóricos de la decisión para estigmatizar como "irracionalista" toda puesta en duda de la universalidad del "principio de racionalidad" –recientemente reforzado por el "principio de caridad" en la interpretación de acciones aparentemente irracionales–. Sirve, en todo caso, a la mayoría de los sociólogos y de los moralistas para denunciar como una deriva "anti-humanista" o como "sociología de la sospecha" toda metodología o teoría nueva que se aparte demasiado de la filosofía idealista del sujeto y de la antropología "filantrópica" a la que introduce: ya no recuerdo quién puso a circular por primera vez (¿RICŒUR, TOURAINE, LYOTARD?) en Francia la expresión de "filosofía" o "sociología de la sospecha", proveniente de Italia y de Alemania, llevada por los vientos favorables del post-heideggerianismo (BOBBIO, GADAMER, VATTIMO), ni si se dirigió primero contra MICHEL FOUCAULT o contra PIERRE BOURDIEU; luego, casi todo sociólogo que no confiara espontáneamente en los poderes simbólicos en situación de legitimidad fue acusado de ella en una u otra ocasión.

Fue entonces, diría finalmente, en el parentesco de nuestros talantes intelectuales donde se arraigó entre BOURDIEU y yo la constancia de una camaradería

de investigación que, desde comienzos de la década de 1960, había acercado a dos tránsfugas de la filosofía por su elección común de una carrera científica dedicada a las ciencias sociales. Y creo que fue esta mezcla de afectos y de conceptos, rebelde a una total descomposición de sus elementos, la que aseguró posteriormente, a pesar de todos los cambios que intervinieron en nuestras relaciones intelectuales e institucionales, la persistencia de una amistad de casi medio siglo, ocasionalmente oscurecida o suspendida, pero aún con mayor frecuencia revitalizada por el surgimiento estimulante de desacuerdos científicos, pedagógicos, morales, políticos y, ante todo, cada vez más, por una divergencia epistemológica acerca del sentido de nuestro oficio –todavía más decisiva que si se hubiese referido únicamente a una opción filosófica o política– puesto que se refería al *sentido mismo* del lenguaje teórico en el que se expresan inevitablemente nuestras disciplinas en tanto que ciencias históricas: nos encontrábamos allí en el corazón mismo de las razones diferentes que habíamos tenido, BOURDIEU y yo, para vivir con la misma pasión el sabor particular de "verdad" que aporta la investigación sociológica; pero progresivamente llegamos a saborear, en una epistemología diferente que cambiaba fuertemente su sabor, la construcción de demostraciones mediante una argumentación sociológica cuya práctica nos seguía siendo común en su mayor parte.

Esta camaradería intelectual, formada en una "práctica" del oficio de sociólogos, nos había asociado cotidianamente, durante doce años, a la propuesta de investigaciones y al tratamiento minucioso de sus resultados, así como a las laboriosas y a menudo nocturnas redacciones conjuntas y revisiones de informes y de libros que extraíamos de ellas. Pero nuestra relación de amistad se había anudado sólidamente también, lo veo mejor en retrospectiva, en el conflicto "teórico" que había madurado lentamente entre nosotros, y que se refería al estatuto epistemológico de la "verdad" sociológica, esto es, a la vez a la estructura lógica de sus conceptos y de sus enunciados y, de manera más general, a las condiciones contextuales y discursivas de la *veracidad* de sus aserciones. El hecho de que las opciones más teóricas nunca están desligadas de las razones afectivas que tiene cada uno para coordinar sus conceptos hace que una relación teórica de forma "agnóstica" pueda asociar dos trayectorias teóricas al menos tan estrechamente como una alianza sellada, de una vez por todas, en el bronce de los conceptos. Esta querella establecía entre nosotros una amistad que, en todas las épocas, se encontraba a la espera de su futuro: las evoluciones posibles hacia la polémica

declarada o el acuerdo inesperado seguían abiertas, con los nuevos sentimientos que habrían acompañado eventualmente uno u otro desenlace.

El "porque era él, porque era yo", que definió la amistad entre MONTAIGNE y LA BOÉTIE, no habrían podido, en efecto, impedir los malentendidos. BOURDIEU me decía en el año 2001, al enviarme *Contrefeux 2* y después de haber leído mi fábula epistemológica *La grenouille et le scorpion* (*La rana y el escorpión*), de la cual se habían publicado un buen número de páginas en *Le Monde*: "estoy completamente de acuerdo con la descripción que haces del sentido instrumental de las teorías sociológicas"; yo, por mi parte, no veía semejanza alguna entre el papel que él asignaba a su teoría definitiva como paradigma de toda sociología posible, y a la teoría de la "pluralidad teórica" cuya fecundidad yo defendía en toda rivalidad o enfrentamiento científico en las ciencias sociales. ¿Simple cortesía de amigo? ¿Táctica interesada de cooptación? Cada uno de nosotros debió preguntarse a menudo *in petto* qué pensaba de las tácticas o de los sentimientos del otro; sin embargo, creo todavía que nos apartábamos rápidamente de profundizar en esta cuestión de casuística moral por el recuerdo de una amistad anterior. Esta vez, respondí con toda sinceridad a BOURDIEU que si PIERRE BOURDIEU no hubiese desarrollado su obra (desde *La Distinction* [1979] y *Questions de sociologie* [1980] hasta *Les Regles de l'art* [1992] y *Méditations pascaliennes* [1997]) acentuando su teoría sociológica hasta convertirla en paradigma universal, yo no habría podido encontrar, distanciándome de ella, los argumentos para construir *Le Raisonnement sociologique* (1991), cuyo objetivo era justificar, mediante una investigación adelantada sobre un cuerpo de textos de investigación, una descripción epistemológica de la construcción de las demostraciones en las ciencias sociales que, a mi parecer, era más exacta que aquella que habíamos ofrecido en un comienzo en *Le Métier de sociologue*.

De hecho, las aclaraciones "en privado" que nos prometíamos en ocasiones siempre fueron diferidas por las urgencias de lo cotidiano, remitidas para más tarde por el uno o por el otro, con el fantasma de un improbable balance definitivo en el que cada uno piensa poder razonar "habiendo saldado todas las cuentas", sin contar con que, para ese momento, todas las cuentas han sido saldadas, no ya por los razonamientos que los investigadores han esgrimido para acumularlas, sino por los de otros investigadores que pensarán de acuerdo con nuevas categorías mentales y que forjarán la posteridad política y académica, quizás incluso literaria y filosófica o, nunca se sabe, religiosa, para responder a nuevas preguntas formuladas por la vida en sociedad –imposibles de anticipar a menos de abandonarse

a la ilusión profética–, nacidas ellas mismas de nuevas relaciones entre la acción política y las crisis sociales, entre los simbolismos y las relaciones de fuerza, entre los grupos dominantes y la diversidad de los grupos a los que dominan, entre los progresos –o, por qué no, las regresiones– del espíritu científico y las necesidades simbólicas de sociedades aún más fragmentadas que aquellas que vieron nacer las sociologías clásicas en el siglo XIX. El carácter *interminable* del análisis sociológico es inherente a su estatuto epistemológico; sólo desanima a los principiantes dogmáticos de una verdad científica, que sería "verdadera" por ser totalizable, formulada en un "paradigma" teórico unificado y un lenguaje definitivamente "protocolarizado" en todas sus reglas y definiciones. MAX WEBER extraía, por su parte, del régimen epistemológico de las ciencias históricas las razones de su entusiasmo de investigador incansable: "hay ciencias a las que les es dado permanecer eternamente jóvenes. Es lo que sucede con todas las disciplinas históricas, con todas aquellas que el flujo eternamente en movimiento de la cultura alimenta sin cesar con nuevas problemáticas. En el corazón de su tarea se hallan inscritos, al mismo tiempo, el carácter provisional de todas las construcciones ideales típicas y la necesidad ineluctable de construir siempre otras nuevas".

SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA: ÉPOCAS, INVESTIGACIONES, FORMULACIONES, ESCRITURAS

Ni la comprensión que hubo entre nosotros al comienzo, ni las divergencias posteriores, eran filosóficas. Por otra parte, nuestra asociación intelectual no se remonta, como lo creen algunos, a la Escuela Normal Superior de la calle Ulm, a la que asistimos juntos pero sin hablarnos mucho, durante la década de 1950. Los encuentros amistosos y la camaradería de las diversiones o de los estudios correspondían allí a otras divisiones. Por aquella época, la calle Ulm ya no era un "claustro", como la celebraba todavía un alumno que había llegado a ser ministro, si es que alguna vez ella lo fue; más bien era un "cuartel" de paso, donde todo el mundo habría dispuesto de un "campamento libre" perpetuo. Allí vivimos, BOURDIEU y yo, entre grupos de comensales que se ignoraban y se desdeñaban en ocasiones. Algunos de nosotros, por ejemplo GÉRARD GENETTE, CHRISTIAN METZ, MAURICE PINGUET, PAUL VEYNE, JEAN MOLINO, DANIEL ROCHER y otros, al igual que yo –provincianos, miembros en aquella época del Partido Comunista, cuya "célula" local llegó a ser una tercera parte de los alumnos de la Escuela, como entre los electores del P. C. en los escrutinios del momento– pero, al mis-

mo tiempo, aficionados a la filosofía o a escritores tan subversivos como MARX, aunque de otra forma (surrealistas, anarquistas, psiquiatras y psicoanalistas, poetas y escritores marginales o lejanos, FREUD o incluso NIETZSCHE, pero nunca HEIDEGGER), estábamos relacionados ante todo por interminables conversaciones en las que se conjugaban erudición y desviación (de donde provenía el apodo de "grupo folclórico" o de "mafia" que nos habían adjudicado los otros), charlas adelantadas de pie en el *Aquarium* después del trago de la tarde, con frecuencia alrededor de MICHEL FOUCAULT, quien escribía por aquella época una introducción a BINSWANGER, inagotable en habladurías y bromas filosóficas, cuya causticidad nos fascinaba. Lo conocíamos, a comienzos de la década de 1950, mucho más que a ALTHUSSER, pensador distante de una renovación, aún por venir, de la filosofía marxista, poco accesible en aquel entonces a los estudiantes, con excepción de algunas conversaciones confidenciales con "camaradas" seguros o escuchando siempre sonriente a quienes preparaban el examen de calificación docente de filosofía, y a quienes aconsejaba, con toda neutralidad ideológica, en su función de "caimán", gracias a su familiaridad con los criterios de juicio preferidos por los jurados del concurso de calificación docente.

BOURDIEU, por lo que recuerdo, sobresalía también por su aspecto provinciano, por un toque de reserva y de misterio, quizás calculado, en su postura, su acción oratoria y vestimenta, en medio de una nebulosa más parisina y más inclinada a la superficialidad, en la que abundaban también filósofos, estetas, dandis y conocedores de música y de teatro, entre otros GÉRARD GRANEL, ANDRÉ TUBEUF, DOMINIQUE FERNANDEZ o ABIRACHED; BOURDIEU frecuentaba también a quienes "iban a misa sin ser creyentes", especialmente filósofos como HENRI JOLY o JEAN-CLAUDE PARIENTE, ateos o agnósticos, pero cercanos a la moral de sus coturnos católicos, al menos para marcar sus distancias con el estalinismo proclamado de los estudiantes comunistas. Advierto, al tratar de recordar estos apellidos, que los nombres se utilizaban, según los grupos, de manera más o menos frecuente, y adquirían, por este mismo hecho, un significado diferente, siendo la regla que nos tuteáramos entre los de la misma generación; en el grupo folclórico, en todo caso, la interpelación por el patronímico, deformado a menudo según las reglas de un idioma colegial proveniente del Liceo Henri IV, que marcaba la familiaridad y no difuminaba la amistad, manteniendo a la vez, a distancia, la connotación experimentada como demasiado familiar o conformista del nombre de pila. Las promociones anteriores, marcadas por un marxismo más severo y su adhesión al P. C. inmediatamente después de la Liberación, servían

de mentores a los militantes de nuestra edad, pero no participaban en absoluto en nuestras bromas extrapolíticas; allí conocí, en aquella época, a la mayor parte de quienes, especialmente EMMANUEL LE ROY-LADURIE o MICHEL CROUZET, estalinistas de choque en aquel momento, no asistieron a los acontecimientos de 1968, girando francamente hacia una derecha conservadora, sin modificar, por otra parte, su talante combativo y su estilo polémico, sino únicamente su objetivo, como lo hicieron, diez años más tarde los más fanáticos maoístas franceses. Pero también conocí allí a MICHEL VERTE, filósofo marxista que se convirtió en un amigo cercano desde 1966, y que se me unió como sociólogo en la Universidad de Nantes: antes como después de 1968, hemos discutido incansablemente sobre filosofía, política, sociología e historia, especialmente a propósito de ALTHUSSER, con quien sostuvo durante largo tiempo una correspondencia continua.

En realidad nunca discutí sobre filosofía y sociología con BOURDIEU sino mucho después de la Escuela Normal Superior (ENS), a mi llegada a París (cuando regresaba, como él, de un largo y penoso servicio militar en Argelia), donde lo sucedí en la Sorbona en el cargo de asistente de RAYMOND ARON; fue este el motivo de nuestra presencia simultánea, a partir de 1961, en el Centro de Sociología Europea que dirigía ARON de lejos y en la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE), de la cual se separó, en 1975, la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS).

Desde entonces nos asociamos a los trabajos de este Centro, en nombre de un deseo sencillo pero vivido como un compromiso a largo plazo: el de investigar, de manera "metódica" y "comparativa" –lo que para nosotros se definía entonces en el sentido evidentemente durkheimiano de las *Reglas del método sociológico*–, la diversidad antropológica de las sociedades del *oikoumène*, así como las diferenciaciones internas de la nuestra, con las que comenzábamos a familiarizarnos, al menos a través de su sistema escolar. Primero nos comprometimos con un análisis sociológico de los pequeños y los grandes malestares o conflictos del mundo histórico en el que vivíamos, el de la Francia posterior a la Liberación, que abundaba a la vez en la reanudación de los intercambios con las ciencias o la filosofía de otros países, pero también en una Francia que seguía como aturdida por la "extraña derrota" que habíamos sufrido en 1940, marcada por las tinieblas intelectuales de la Ocupación que nuestra generación había vivido en expectativa, pero apartada de la Resistencia, debido a nuestra corta edad, en una Francia intelectual petrificada en sus recuerdos de una prestigiosa pero lejana época anterior a la guerra, en la que la oposición al fascismo había, por un instante, hecho atisbar un futuro de

"progreso" a la mayor parte de los intelectuales, científicos, escritores o artistas, solidarios con las luchas de las clases obreras y populares, con ocasión de las huelgas y las victorias del Frente Popular. Durante veinte años de revueltas, de revoluciones y de represiones, de éxitos heroicos pero siempre efímeros, seguidos de fracasos difíciles de superar, luego de guerras desenfrenadas y catástrofes masivas que, en Europa, parecieron interminables a dos generaciones, el fascismo italiano, el nazismo, el franquismo, el régimen de Vichy y el antisemitismo –sin olvidar la larga deriva soviética, marcada por el paso del marxismo al leninismo y luego al estalinismo– habían asestado claros golpes en las filas de una *intelligentsia* comprometida en su mayoría, en Europa, con la lucha por los derechos del hombre, la democracia o la revolución social, y contra el fascismo, el colonialismo, la dictadura militar o la ocupación: revocaciones, exilios, prisión, deportaciones y ejecuciones no habían perdonado a los investigadores ni a los pensadores más escuchados de la generación precedente, especialmente en filosofía o en ciencias humanas; por aquella época, habría que decirlo, también los más *leídos* por los intelectuales, pues las comunicaciones a través de la imagen, la imaginería o el reportaje fotográfico eran todavía lo que correspondía a los más pobres, mientras que los iconos consagrados por el arte continuaban siendo lo que correspondía a los privilegiados de la cultura.

En Francia, NIZAN, CAVAILLÈS, BERGSON, BRUNSCHVICG, MARC BLOCH, MAUSS o HALBWACHS habían desaparecido o ya no se manifestaban. Y de allí no se siguió, como en los años veinte de la anterior posguerra, la ilusión lírica de una "revolución" surrealista o comunista. Tuvo lugar una revolución de ideas esencialmente filosófica y literaria, de un tono políticamente plebeyo pero que seguía siendo clásica en su escritura, una renovación subversiva y compleja que –más que dentro de un marxismo que se había tornado políticamente autoritario y científicamente estéril, porque destinaba a sus intelectuales al perfeccionamiento de su propaganda– se afirmó brillantemente a partir de la Liberación en la crítica existencialista del racionalismo idealista insertado en el corazón de la filosofía universitaria, sólidamente establecida en la Sorbona al menos durante dos generaciones. El fenómeno principal fue, ciertamente, la irrupción de las obras de SARTRE, asociadas en Francia con una primera influencia filosófica del psicoanálisis y de la *Gestalttheorie* y con la introducción de la fenomenología alemana a través de MERLEAU-PONTY, quien se vio rápidamente confrontado a la potenciación de un marxismo hegeliano del "sentido de la historia" (afianzado prestigiosamente por las enseñanzas de KOJÈVE sobre la dialéctica del amo y el esclavo desde antes

de la guerra). MERLEAU-PONTY se aisló cuando condenó a los adeptos de la fidelidad incondicional a la Unión Soviética, intelectuales militantes o compañeros de viaje, a asumir la barbarie y la mala fe en *Les Aventures de la dialectique* (1955). Este libro sin equívocos le ocasionó la ruptura con SARTRE, quien permaneció como único director de *Temps modernes*. Los aprendices intelectuales de la década de 1950 se vieron consternados por el anuncio de la disolución de una díada filosófica que apreciábamos más que la breve asociación de SARTRE con CAMUS. Yo mismo y muchos otros fuimos obligados a adoptar la posición contraria cuando SARTRE definió de nuevo, en 1960, en la primera parte de la *Critique de la raison dialectique*, al marxismo como "el horizonte insuperable de nuestro siglo". Con estas palabras indujo en los intelectuales de izquierda un sentimiento político que llevó a algunos de ellos, incluso después de 1975, a repetir que "preferían haberse equivocado con SARTRE que haber tenido razón con ARON", influencia que acompañó entonces, especialmente entre los antiguos izquierdistas, el derrumbamiento definitivo de los "socialismos reales". Fue, paradójicamente, la concepción sartriana de la libertad la que desprendió a una generación, si no del kantismo de la primera *Crítica*, en todo caso de las pretensiones transhistóricas de la moral kantiana, en la que la "voluntad buena" define un actor moral que, se objetaba con convicción, sólo puede "tener las manos limpias porque no tiene manos". Recuerdo que, en lo que a mí se refiere, adopté en filosofía el giro del "regreso a las cosas mismas" después de la lectura, en 1947, de un artículo de SARTRE dirigido contra el idealismo de BRUNSCHVICG: con base en la metáfora de la digestión de la araña, que disuelve sus presas hasta licuarlas, asimilarlas, aniquilarlas, este breve artículo sobre una conciencia puramente reflexiva, descrita como el esfuerzo de un "Yo trascendental" por asimilar toda la realidad del mundo exterior y aniquilar todas sus resistencias, me hizo abandonar, a la vez, al autor de *Étapes de la pensée mathématique*, a quien había admirado durante mis estudios de secundaria, y el *Élan vital* de BERGSON, cuyo antiintelectualismo suave y refinado había detestado muy pronto.

La esperanza de hacer revivir "el prestigioso taller abandonado de *L'Année sociologique*" –al que dedicó entonces LÉVI-STRAUSS, en un epígrafe nostálgico, el primer volumen de su *Antropologie structurale* (1958)–, ¿expresaba en BOURDIEU y PASSERON –en contra de las fuertes reservas de ARON frente al durkheimismo que había conocido antes de la guerra bajo la forma de una red de pensamiento a la francesa, y que trabajaba con éxito en defender y multiplicar sus cargos universitarios– la modestia de los nuevos adeptos de DURKHEIM, o traicionaba

una de esas ambiciones desmesuradas de adolescencia que nos hacen sonreír en la madurez, como en la conversación desengañada entre los ancianos de la generación de 1848, con ocasión de una cena de reencuentro tenso entre antiguos compañeros, al final de *L'Éducation sentimentale*? Ambas cosas, sin duda, pero con matices diferentes en BOURDIEU y en mí. En una conversación reciente, BOURDIEU me decía todavía que quizás habríamos podido estar a la altura de esta ambición de no habernos separado en 1972; yo pensaba, por el contrario, que él la había realizado extraordinariamente bien por su cuenta, sin necesidad de mi complicidad. Este proyecto nunca había sido un proyecto común; ¿tal vez BOURDIEU conjugaba, para explicar el presente, y como lo hace todo historiador, el curso de la historia en el tiempo irreal del pasado? Procedimiento "experimental" poco convincente –como lo objeté a menudo a los partidarios de una "historia contrafáctica"–, menos peligroso, en todo caso –se hará esta justicia retrospectiva a PIERRE BOURDIEU–, que el de deducir las tareas éticas del presente, como lo hacen HEGEL o MARX, de una historia conjugada en el futuro. ¿Quizás fui yo quien pareció admitir, por mi silencio, el sueño de BALZAC de una influencia de secta, olvidando que, en una alianza, "el que calla otorga"? Sin embargo, hasta donde se extiende mi recuerdo, la idea de "escuela" siempre repugnó a mi concepción de la "imaginación sociológica" que WRIGHT MILLS oponía ya a la petrificación del sentido de la investigación que dominaba los sistemas de los "grandes teóricos" (como PARSONS), así como la esterilidad de los "burócratas de la empiria", empresarios universitarios que organizaban y supervisaban desde sus cátedras costosas y redundantes *surveys* (al estilo de *American Soldier*).

De hecho, si fuese preciso encontrar una formación filosófica que nos acercara, a BOURDIEU y a mí, diría que ante todo fuimos marcados conceptualmente por la metafísica clásica de los cartesianos (LEIBNIZ en su caso, SPINOZA en el mío), y luego por el análisis kantiano de las condiciones de posibilidad de los "juicios sintéticos *a priori*" en toda ciencia referida al mundo empírico, físico o antropológico. Extraímos de él, si no la misma teoría, al menos una misma práctica de utilización de conceptos tomados de los filósofos para enriquecer la panoplia conceptual de los sociólogos. Creíamos firmemente que es una pura superstición institucional pensar que está prohibido utilizar conceptos filosóficos en las ciencias humanas, a riesgo de traicionar el culto de una verdad concebida como consustancial a un lenguaje. Después de todo, tanto los experimentadores como los teóricos utilizaban de nuevo, desde hacía largo tiempo y sin estados anímicos metafísicos, estos conceptos en las ciencias físicas cuando sus lecturas, poco ortodoxas –pensamos,

con KOYRÉ, en GALILEO lector de PLATÓN, o en ARQUÍMEDES contra ARISTÓTELES–, les permitían revolucionar o afilar las hipótesis o el lenguaje de sus teorías. Ninguna antropología científica puede abandonar la filosofía de KANT y dejar que se convierta en una pieza de museo universitaria. Si bien el *Cogito* de DESCARTES inaugura el análisis racionalista de la interioridad de la conciencia, la "filosofía crítica" jalona la vía regia del racionalismo del método hasta HUSSERL, quien en la argumentación de las *Meditaciones cartesianas* toma de nuevo el *Cogito* como punto de partida para sacar de él el proyecto de una fenomenología rigurosa de la "intencionalidad" de toda conciencia –"toda conciencia es conciencia de algo"–, infiriendo del verbo "pensar" el sentido de complemento objetivo que invoca. El *Cogito* no puede pensarse sin pensar que, al postularlo, se postula en el mismo gesto la evidencia de su correlato: *Cogito cogitatum*. Es sólo a través de KANT como podemos reconciliar las epistemologías o las lógicas del conocimiento científico con la historia o la sociología de las ciencias.

Para nosotros, jóvenes sociólogos que enseñábamos a la vez las sociologías clásicas y los métodos contemporáneos de la investigación sociológica, la "discontinuidad" de la historia de las ciencias según BACHELARD, y las enseñanzas que su *Filosofía del no* sacaba del análisis de las "revoluciones científicas" recientes, permitían extender los mismos principios de descripción a todas las ciencias, la nuestra entre ellas: bastaba con aproximar el análisis de los actos de la investigación sociológica al lugar epistemológico en el que *El nuevo espíritu científico* hace trabajar conjuntamente y cooperar en la invención científica la preocupación por la realidad y la preocupación por la racionalidad. BACHELARD nos ayudó a repudiar las parejas infernales que habían formado las escuelas filosóficas, que no se distinguían entre sí más que por su formulación del fundamento del conocimiento, debilitando en mayor o menor medida el vínculo de inteligibilidad recíproca, establecido a lo largo de la historia de las ciencias, entre la elaboración conceptual de las teorías y la observación armada del mundo empírico. Las diferentes filosofías del conocimiento, nos dio a entender, se alejan progresivamente del diálogo fecundo que garantiza *Le Rationalisme appliqué* (1949) en el trabajo científico, convirtiéndose en una oposición polémica pero que sigue siendo productiva, entre *formalismo* y *positivismo* o, de manera más filosófica, en un falso dilema metodológico que enfrenta *convencionalismo* y *empirismo* hasta perderse en la esterilidad metafísica de una oposición ciega entre *idealismo* (o *nominalismo* medieval) y *realismo* (o *materialismo* antiguo). Al enseñar conjuntamente los textos metodológicos fundadores de la investigación sociológica (seminarios de la década de 1960 en la

ENS en un ciclo experimental de formación de investigadores, por iniciativa de la EPHE), descubrimos que la filosofía kantiana del conocimiento se encontraba de nuevo, en las *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1971), como principio del cuestionamiento que hace DURKHEIM al fundamento social de las categorías y de las operaciones del pensamiento lógico; y que, a través de este relevo, continuó siéndolo en toda sociología del conocimiento, cuando nos abstenemos de incluir la cuestión metafísica de la relativización de "la" verdad mediante las investigaciones científicas de historia o de sociología de las ciencias: viejo instrumento de tortura en las ciencias humanas, construido por MARX, mejorado por MANNHEIM o LUKÁCS, que todavía hace sufrir a muchos investigadores contemporáneos respecto a la frontera, invisible en un trabajo de campo, entre "ciencia e ideología". La lucha por descalificar a la sociología como ciencia continúa actualmente entre quienes sostienen el "internalismo" y los "externalistas" como BLOOR y sus seguidores, que refieren ritualmente su proyecto al artículo de DURKHEIM y MAUSS "Quelques formes primitives de classification" (1901). En todo caso, el análisis kantiano de los "juicios sintéticos *a priori*" está directamente presente en el neo-kantismo de RICKERT quien, retomado por MAX WEBER, garantiza en este autor "la objetividad del conocimiento en las ciencias socioeconómicas" (1904), y que fundamenta asimismo el carácter de tipo ideal de todas las definiciones que propone a lo largo de las *Gesammelle Aufsätze zur Wissenschaftslehre* para describir los procedimientos que construyen esta objetividad en una ciencia histórica.

Pero nuestros primeros trabajos no debían, en un comienzo, su orientación sociológica a estos preámbulos filosóficos, que sólo jugaron finalmente un papel de estímulo subjetivo –en este caso intersubjetivo– para formular, sin la obligación de afiliarnos a una escuela o a un maestro del pasado, hipótesis que nos atraían directamente, como por un magnetismo que señalara siempre hacia el mismo norte, hacia el estudio de las condiciones sociales de las tensiones y conflictos de larga duración, hacia los malentendidos y los conocimientos errados dentro de la escuela o de la familia, hacia los antagonismos políticos o simbólicos que fundamentan las identidades perdurables y, ante todo, hacia la medición rigurosa de los mecanismos de la reproducción de las relaciones de desigualdad social, así como de la fuerza con la cual se desmultiplican y refuerzan las desigualdades en un ordenamiento social. Existe –como me lo planteaba entonces– una estrecha interdependencia entre el *reconocimiento* de la legitimidad de un poder por parte de quienes lo acatan y su *falta de reconocimiento* de las relaciones de fuerza que lo fundamentan: este esquema me obsesionaba desde mi primera lectura de los

Pensamientos de PASCAL; habría de continuar durante largo tiempo, aunque de manera diferente en mi caso y en el suyo, alimentando nuestros programas de investigación, forzosamente irritantes, perturbadores para cualquier orden establecido. Sin exceptuar, desde luego, el del "socialismo real", donde encontramos de nuevo, con ocasión de contactos de investigación con institutos de sociología en Hungría y en Yugoslavia, dificultades insuperables (estadísticas, ideológicas, burocráticas) para hacerlos cooperar en la medición y en el cálculo de las "oportunidades académicas" de acuerdo con las categorías socioprofesionales, sexos o regiones, con el fin de comparar, en la década de 1960, el estado de la democratización del reclutamiento y de las perspectivas profesionales para los egresados de la escuela en ambos sistemas.

Perturbador también –y era algo que esperábamos menos– en la corporación universitaria de sociólogos franceses, que se había tornado, después de 1968 y de la difusión en cadena del rechazo de la juventud a la autoridad, desconfiada frente a toda reflexión crítica sobre las contradicciones sociales: se sospechaba de la sociología por despertar o propiciar la guerra civil, a la que en lo sucesivo se llamó "oposición". Si investigadores, filósofos o sociólogos no se decidían a sopesar sus frases en la balanza de la utilidad y de la peligrosidad sociales, se convertían en cómplices o perversos, alinéandose por sí mismos, cuando persistían, entre los "sociólogos de la sospecha" como se comenzó a decir entonces. ¿Ha encontrado un sociólogo jamás, sin embargo, otra ocasión más propicia para investigar las insatisfacciones, las reivindicaciones, las rebeldías y los sufrimientos de los actores sociales, las crisis institucionales y los conflictos de interés que los envenenan, reconduciéndolos, mediante las maniobras siempre reiniciadas, para controlar el derecho por la fuerza y, a la inversa, la compatibilidad de las opciones y la irracionalidad de las pulsiones, los efectos de la simetría o asimetría en las negociaciones, la igualdad o desigualdad de los competidores, la fragilidad de las alianzas y la acritud de los antagonismos, la imbricación de los intereses y las justificaciones morales? La perfecta "armonía social" a la que aspiran las sabidurías chinas o la pureza del acuerdo perfecto en el paraíso del Islam o del cristianismo son "campos" improbables de investigación. *Hic Rhodus, hic salta*, como dijo MARX cuando encontró las paradojas de la "plusvalía" en el desarrollo moderno del capitalismo mercantil y sus estragos sociales en el siglo XIX. Cuando encontramos la necesidad de una reflexión más profunda sobre los efectos políticos, "perversos" o bienvenidos –pero "efecto perverso" nunca es más que un sinónimo distraído de "hecho social"–, que podrían ser inducidos por la difusión de los

resultados y del discurso de las ciencias sociales, postergamos esta reflexión sobre la utilidad o falta de utilidad colectiva de la verdad sociológica, como si pudiera correr el peligro, al convertirse en algo excesivamente "filosófico", de distraernos de la profundización o ampliación de las investigaciones sociológicas en curso.

En uno de los escolios de la proposición 2.1.1 de *La Reproduction*[3] escribimos, en 1970: "dejamos a otros la inquietud de preguntarse, en términos sin duda menos desenfadados, si las relaciones entre las relaciones de fuerza y las relaciones de sentido [eran], finalmente, relaciones de sentido o relaciones de fuerza". No se trataba de una pirueta *zen*, sino de la confesión modesta de que no podíamos, llegados a este punto del análisis de lo simbólico y de lo ideológico, ir más allá que MARX, WEBER, DURKHEIM, CASSIRER, los historiadores de las formas de lo imaginario o los lógicos de los lenguajes naturales. Al regresar después a este tema, yo mismo no fui más allá de las formulaciones de *Pensées*, primera fuente, aunque bien disimulada en *La Reproduction*, de este cuestionamiento crítico de las opiniones y de los saberes políticos, contentándome con citar a PASCAL para aclarar la imposibilidad de responder a este interrogante mediante una ley o un modelo, mediante un relativismo universal o una universalidad transhistórica[4]. La antropología de PASCAL, en efecto, había anudado de manera sorprendente, inscribiéndolas en una "inversión perpetua del para al contra", las "cadenas de imaginación" y las "cadenas de necesidad", con el fin de explicar las razones inseparablemente imaginarias y racionales de la sumisión del "pueblo" a las relaciones de fuerza. La importancia psicológica de las relaciones jerárquicas se comprende mejor allí que en el paralelismo marxista entre las dos formas (material y simbólica) de la dominación de los poderosos (y de sus ideas) sobre los dominados y sus ideas, según las célebres fórmulas de *La ideología alemana*, que explican el consentimiento momentáneo de éstos a la reproducción de las relaciones de clase, así como la necesidad ineluctable de su rebelión final, debida únicamente a la historia económica de la explotación. La dialéctica pascaliana del "pueblo", del "semihábil" y del "hábil" había explicitado ya el principio de

---

3 *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 30.

4 J.-C. PASSERON. "Le Sens et la domination", 1981, prefacio a una investigación sobre los medios en Argelia, en F. CHEVALDONNÉ. *La Communication inégale*, Paris, CNRS, 1981; ÍD. *Le Savant et le populaire: misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, debate con C. GRIGNON, Paris, Seuil, 1989.

toda reflexión "conservadora" sobre la política: nos ofrece, aún hoy en día, una clave para comprender los *consentimientos* a la dominación, sin pasar por el opaco desvío de una filosofía hegeliana de la "alienación". Las "opiniones del pueblo" pudieron ser consideradas por PASCAL –precursor, sin embargo, del relativismo cultural contemporáneo– como "opiniones sanas", no a pesar de, sino más bien a causa de su ingenuidad, útil para la preservación del orden social. Su falsedad tiene, en efecto, como consecuencia política bienvenida a los ojos del "hábil", la de mantener al "pueblo" en su respeto irrazonado por las "grandezas institucionales", al menos mientras no esté influenciado por la crítica relativista de la "costumbre" que establece el "semihábil", académico o libertino, ciertamente más cercano que el pueblo a una explicación verdadera del "gesto social" –"verdad más acá de los Pirineos, error más allá"– pero siempre susceptible, si por desgracia fuese escuchado por el pueblo, de despertar los "males de la guerra civil", pues impedirla es la opción suprema del "hábil" o del "verdadero devoto", a su vez más calculador que el simple devoto.

PIERRE BOURDIEU señalará también, al encontrar de nuevo a este autor en las *Méditations pascaliennes* (1997), que el problema del consentimiento de los dominados a la dominación y a la legitimidad de los valores dominantes es, en todo orden social, el enigma político al que conduce directamente la sociología, pero –si se acepta mi análisis de la interpretación sociológica– sin ofrecer sin embargo al sociólogo la clave de un contra discurso emancipador cuyos efectos no se "devolverían" contra la intención revolucionaria, poniendo en juego otros mecanismos sociales. Precisamente en 2001, BOURDIEU quería persuadirme de que una teoría sociológica de la dominación no tenía más opción que negar éticamente una falta de compromiso político como el que me atribuía, explicable según él por una "tendencia natural" de los caracteres hedonistas: era reducir la crítica de su "sociologismo" a una *via facillima* –concebida como un camino de perdición por los filósofos neo-platónicos o los Padres de la Iglesia– que conduciría directamente de los placeres del relativismo cultural al escepticismo moral, a los intelectuales deseosos de olvidar sus "raíces sociales". Es la sociología, no la ética, la que en el sistema de BOURDIEU debería imponerse sobre el relativismo político que conduciría necesariamente al conservatismo social. En todo caso, como me apresuré a señalárselo, la apologética de PASCAL, "devoto perfecto", se une aquí al cinismo ateo de la racionalidad política según PARETO y MAQUIAVELO: era una buena ocasión para recordar, frente al rigorismo moral de BOURDIEU, el derecho al talante antijansenista que yo había adquirido hacía largo tiempo en el

contacto con la filosofía de la Ilustración. Aún ahora no estoy convencido de que la sociología según PIERRE BOURDIEU pueda aconsejar una línea política en lugar de otra; y además, ¿cuál? ¿La del hábil o la del semihábil?

Desde el comienzo de nuestra colaboración en investigación quisimos practicar y reavivar, con todas sus exigencias, el ejercicio del "oficio del sociólogo" distanciándonos de los comentarios discontinuos y volátiles de los políticos o de los periodistas, "interesados" en todo menos en la textura científica de una demostración. Comprendamos esto bien: al tomar como base la distinción mínima que hace WEBER entre el Académico y el Político, el objetivo praxológico del practicante –es ésta mi opinión personal como sociólogo de las profesiones– es, sin duda, tan "interesante" para calibrar en la vida cotidiana los actos y los discursos políticos como lo es el "interés" profesional del investigador por rastrear la probabilidad o la plausibilidad de una aserción cada vez mejor documentada, para formularla cada vez más verídicamente. Los dos intereses "intelectuales" tienen su "valor" práctico pero no se confunden ni de hecho ni de derecho, le repetía yo a BOURDIEU, sin que él quisiera escuchar este argumento. ¿Qué es lo que un "interés" puede reprochar a otro, más que el hecho de basarse en otra "relación con los valores"? Un análisis sociológico o económico que quiera movilizar a los grupos dominados para llevarlos a la insumisión o, más modestamente, convencer a los dominadores de que admitan un pequeño gesto de participación, se prolonga necesariamente en una retórica de la persuasión. Cuando se convierte, así, en prédica o propaganda, la sociología se ve conducida a amalgamar ambos "intereses", el del Académico y el del Político; el periodista tiene por profesión acentuar esta amalgama al comentarla como una adición de conocimientos de la misma textura conceptual, susceptibles de apilarse los unos sobre los otros en sus artículos. Los dos intereses son, si no contradictorios, al menos irreductibles el uno al otro, le objetaría yo finalmente a BOURDIEU al discutir sus fiascos con los medios, desde luego, sin convencerlo de la ambigüedad científica de su cruzada en favor de las virtudes directamente revolucionarias de la verdad sociológica. Nuestras relaciones, si no con el compromiso político al menos con la utilización política del conocimiento sociológico, se habían cruzado entre 1960 y 1990 para encontrarse, aparentemente invertidas, pero tan alejadas como al comienzo. No se trataba, para ninguno de los dos, de una evolución de la opción reformista hacia la opción revolucionaria en política o lo contrario. Únicamente nos separaban, y desde hacía largo tiempo, nuestras concepciones del uso político que puede hacer el sociólogo de la "veracidad" sociológica, si no quiere confundirla –y contribuir

a que se la confunda– con "verdades" adaptadas a otros modelos: matemáticos, lógicos, experimentales, filosóficos o religiosos.

Sin embargo, en la década de 1960 no éramos más que simples militantes de la investigación. Por consiguiente, nuestra opción política principal había sido, en aquella época, una opción de política científica: transformar la formación en el trabajo de la demostración en ciencias sociales, útil para cualquier finalidad, sociológica o política. Fue esta enseñanza la que ejercimos durante largo tiempo en la EPHE, luego en la EHESS, la ENS o la Universidad, tratando de definir por piezas los procedimientos científicos y las implicaciones teóricas de la investigación y de la observación de campo, con el fin de librar de sus perplejidades a la generación de jóvenes investigadores que nos seguían, sometida al *double bind* de profesores y de mentores que querían ante todo ignorarse en sus enseñanzas enclaustradas en escuelas o disciplinas rivales. Nuestro acuerdo se fundó, como lo dije antes, en un sentimiento intelectual frente a una coyuntura, es decir, en la fusión de un conjunto de "afectos de la inteligencia" que se nos habían impuesto como respuesta –y a menudo por reacción crítica– al mundo de la investigación universitaria al que ingresamos, al salir de algunos años de enseñar filosofía en los liceos.

Tomamos entonces, tanto el uno como el otro, distancia frente a la vieja reverencia hacia la historia de la filosofía que había marcado nuestras primeras admiraciones por las obras de GUÉROULT y VUILLEMIN, o por los filósofos alemanes que habían razonado tan bien sobre la fuerza de los simbolismos que habían terminado por autonomizarlos de todas sus condiciones sociales de eficacia. Significó también apartarnos, a la vez, de las nuevas vanguardias filosóficas que partían en peregrinación hacia los archivos husserlianos de Lovaina, o que se matriculaban en la secta, aún más cerrada, de la ontología heideggeriana, a la que casi me lleva mi antiguo maestro de filosofía del Liceo Henri IV, JEAN BEAUFRET, cuya idolatría por el maestro de la Selva Negra no transparentaba todavía su "negacionismo", aún por descubrir. BOURDIEU, quien venía del Louis-le-Grand, tenía sin duda otras lecturas y otros hábitos de estilo o de trabajo, heredados de una infancia diferente y reforzados por la austera disciplina de ese liceo, otros talantes éticos o metafísicos también, en los que jamás coincidimos. No obstante, ambos cambiamos los placeres polvorientos del gran pasado filosófico por los placeres más inmediatos de la descripción sociológica de la cotidianidad, tomándola como matriz explicativa de las expectativas extracotidianas que tejen la vida de toda sociedad.

La década de 1950 fue la que vio tambalearse en Francia, entre los estudiantes, la jerarquía de los oficios intelectuales a favor de las ciencias humanas, en las que se habían inventado desde antes de la guerra las teorías y las canteras empíricas que habrían de marcar, con sus influencias cruzadas, la segunda mitad del siglo XX, alimentando corrientes de investigación más críticas que aquellas provenientes del existencialismo o de la renovación de la ontología. Con la ayuda de la antropología y del psicoanálisis, la filosofía se deslizaba dulcemente de su pedestal, restaurada con materiales reciclados, por SARTRE entre otros, después de 1945. LÉVI-STRAUSS reemplazaba a MERLEAU-PONTY en la atención de los filósofos; SIMONE DE BEAUVOIR transmitía a la etnología que renacía la antorcha de la sutileza filosófica al hacer la crónica de *Les Structures élémentaires de la parenté* en *Les Temps Modernes*. La consigna del "regreso a las cosas mismas", esto es, de una descripción de los "objetivos" constitutivos de la conciencia de las cosas, posibilitada por la "suspensión de la creencia natural" que había exigido la filosofía husserliana, comenzaba a revelar la anulación de la vida histórica de los conceptos que engendra el encierro del lenguaje de la descripción en la ascesis reflexiva. El "manzano en flor en el jardín" comenzaba a parecernos un poco insípido, respecto a "cosas" mucho más singulares que proponía al examen de los métodos científicos la construcción de nuevos objetos por parte de las ciencias humanas: "el herido en el cerebro", del cual sacó GOLDSTEIN la idea central de la "estructura del organismo"[5], desarrollada por MERLEAU-PONTY en *La Structure du comportement*[6]; la "mirada del otro", la gestualidad del mozo de café, la "mala fe", la disección ética del "*salaud*", y otros hallazgos de SARTRE; el regreso a la "clínica" ilustrado por el psicoanálisis freudiano; la aproximación etnológica e histórica al don y al contra-don o a la prohibición del incesto que sintetizó LÉVI-STRAUSS en *Les Structures élémentaires de la parenté* (1947), y luego en su *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss* (1950), punto de partida del *revival* de MAUSS; y pronto, la inversión de las categorías psiquiátricas de la locura o la teoría de los micropoderes y de las vigilancias en el FOUCAULT historiador de los "estratos discursivos". La historia también había cambiado: ya no era la disciplina que se había fundado de nuevo en el siglo XIX, basada exclusivamente

---

5 *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1934.

6 M. MERLEAU-PONTY. *La Structure du comportement* (1942, 2.ª ed.: 1949), Paris, PUF, 2002.

en la crítica de las fuentes (que aún admitía un "sentido global de la historia"); se había convertido, a través de la escuela de los Anales, en una historia ampliada, totalizadora, ávida de nuevos objetos, abierta a las otras ciencias sociales que, de SIMIAND a MARC BLOCH, FEBVRE, BRAUDEL, LE GOFF o FURET, renovó varias veces sus programas: en lo sucesivo, propició la investigación de una nueva forma de inteligibilidad, aquella que sólo surge de la muy larga duración, en la génesis del capitalismo europeo para BRAUDEL o en la prehistoria de las técnicas materiales y mentales del *Homo sapiens* en LEROI-GOURHAN.

Hasta mediados del siglo XX, los sociólogos, con los ojos fijos en el ideal de las ciencias exactas y dóciles a las lecciones de los lógicos, metodólogos y filósofos del conocimiento que extraían de ellas todos sus ejemplos de invenciones, evitaban todavía, tanto en Estados Unidos como en Europa, apartarse demasiado de la vulgata naturalista, presuponiendo, al menos, que las relaciones entre una teoría científica y su comprobación empírica estaban conceptual y definitivamente estabilizadas de la misma manera en *todas* las ciencias; y que estas relaciones invocaban la utilización de los mismos instrumentos de observación y de los mismos métodos de tratamiento de los datos de investigación. Este credo parecía definir, provisionalmente, "el espíritu científico" en todos los lugares y para toda aplicación. La idea de que las ciencias históricas pudieran razonar, y de hecho razonaban, desde hacía largo tiempo según un registro específico del espíritu científico, regulado de acuerdo con la historicidad ineludible de los hechos sociales, era estigmatizada por "historicista", o remitida, aun más desdeñosamente, a las querellas superadas del *Methodenstreit*, al impasse de la distinción trazada por DILTHEY entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu" (1883).

Se ignoraba, sobre todo en Francia, el análisis más detallado que había consagrado MAX WEBER al papel de la *interpretación* en una sociología causal –sociología donde la explicación y la comprensión estaban inseparablemente unidas. Los filósofos franceses, que reducían esta confrontación a un enfrentamiento entre la escuela durkheimiana y la filosofía idealista de los valores, entregaban así la aspiración fundamentada de las ciencias sociales a convertirse en ciencias con pleno derecho, a los sarcasmos de quienes se proponían transformar esta reivindicación en espantajo "cientificista". RAYMOND ARON, desde antes de la guerra, había introducido en Francia a MAX WEBER, pero un WEBER diferente al epistemólogo de la comparación histórica, afín a su propio talante filosófico de aquella época, el WEBER de lo "trágico de la historia" y de la "elección que hace cada uno de sus dioses o de sus demonios", con el fin de oponerlo mejor al

optimismo de DURKHEIM respecto a un progreso social concebido según el modo comtiano de un determinismo positivista. Este WEBER, filósofo de los valores, no se distinguía en absoluto para los lectores franceses, en aquel momento, de los otros filósofos alemanes de su generación. No se hablaba todavía, como con WOLF LEPENIES, de "tercera cultura" para describir a las ciencias sociales como una mezcla de las otras dos: sugestión literaria y medición científica. En Francia, siempre ávidos de los ecos filosóficos que conjugan los pensamientos dicotómicos, los ensayistas y los polemistas se dedicaban, antes como después de la Segunda Guerra Mundial, a desempolvar, decorar y exagerar un retrato puramente "humanista" de las ciencias humanas, lo más lejano posible de la investigación histórica e ignorándola, aun cuando ésta no dejaba de realizarse. "No, los hechos sociales no son cosas", repetían, siguiendo a JULES MONNEROT. Era ignorar obstinadamente las aclaraciones que había ofrecido DURKHEIM en su prefacio a la segunda edición de *Règles* sobre el sentido, puramente metodológico, de su invitación a "tratar como cosas" a los hechos sociales, *que evidentemente no lo son* en el sentido filosófico: siempre resulta inútil redactar un prefacio a una segunda edición, si la primera no ha sido comprendida en absoluto. Con este grado de malentendidos, habría que preguntarse cuál es el gato encerrado.

A partir de esta actualidad, donde se enfrentaban la somnolencia de la mayoría de las tradiciones filosóficas y la efervescencia de los deseos de revolución científica, nuestro talante nos llevaba a dar prioridad a una cuestión de urgencia inmediata. ¿En qué habría de convertirse el dispositivo del conjunto de las ciencias sociales, en una Europa que después del final de la Segunda Guerra Mundial y las múltiples rupturas intelectuales que había ocasionado oscilaba en Francia entre, por una parte, la adopción ciega de los instrumentos estadísticos provenientes de Estados Unidos con la metodología de las "grandes investigaciones" mediante encuestas y, por la otra, la preocupación, tenaz en Europa, de reanudar los vínculos de la sociología de campo con el legado teórico de las investigaciones históricas y comparativas: MARX, DURKHEIM, WEBER, MAUSS, PARETO o la revolución lingüística en curso en sus múltiples formas (SAUSSURE, PEIRCE, la fonología de Praga, el formalismo ruso, luego HJEMSLEV, TROUBETSKOY, JAKOBSON y, ante todo, BENVENISTE). Fuimos sensibles también a las nuevas corrientes de la historia de las ciencias (que había dejado de ser un apéndice de la historia general), y al impulso de una epistemología histórica (BACHELARD, CANGUILHEM o los historiadores anglosajones de las ciencias... y ya FOUCAULT); los sociólogos no podían ignorar lo que los "pliegos de condiciones" sucesivos de la escuela de los

Anales le debían a la sociología en la delimitación del "terreno del historiador"; todas las ciencias sociales debían contar también con los teóricos de la economía, que no dejaban de afinar sus modelos en la corriente dominante de la economía neoclásica, cada vez más matematizada, cada vez más alejada del marxismo o del historicismo tradicional de la mayoría de los historiadores sociales y de los historiadores de la economía. En sociología, ni PARSONS ni MERTON, teórico funcionalista de las "teorías a mediano plazo", nos parecían estar a la altura de las opciones que invocaban el nuevo punto de partida epistemológico y la interfecundación metodológica de las ciencias sociales a finales del siglo. En las ciencias humanas, la búsqueda de una verdad científica, ya no filosófica o mesiánica sino escrupulosamente adecuada a la forma histórica de sus "hechos", nos parecía de un valor epistemológico promisorio que no debía descuidarse, menos que nunca en beneficio de la literatura, de la profecía o del *pathos*. A este respecto, nuestro acuerdo reflejaba un "sentimiento" de familiaridad con los métodos de trabajo de los historiadores y de los sociólogos, frente a la separación evidente desde entonces entre las ciencias humanas y la filosofía. Para mí, por ejemplo, el comparativismo de GEORGES DUMÉZIL encarnaba este segundo aire del espíritu científico en las ciencias históricas. CLAUDE LÉVI-STRAUSS desempeñó, creo, el mismo papel para BOURDIEU en su primer trabajo de etnología cabila. BACHELARD y CANGUILHEM eran, para nosotros, los maestros de una *epistemología descriptiva*, que quería analizar la ciencia apoyada únicamente en los hechos de la historia de la ciencia y de las ideas. Si la filosofía vacilaba en transformarse en una epistemología descriptiva de las ciencias y de sus diferencias, correspondía a los investigadores convertirse en epistemólogos de sus propias disciplinas, y no encerrarse en la propia, al tener por único fin la sofisticación metodológica de sus instrumentos y la especialización de su idioma teórico.

Recurrí anteriormente a la autoridad de FREUD y de BACHELARD para aventurar la expresión "afectos de la inteligencia científica" –"filosóficamente incorrecta", lo sé, para un racionalista de vieja escuela–. Únicamente el recurso a tales "sentimientos" me permite, en efecto, describir algunos de los afectos de pensamiento que nos eran comunes, a BOURDIEU y a mí, frente al estado de las ciencias sociales de la época. Tales sentimientos, desde luego, no procuran por sí mismos ninguna garantía de verdad, puesto que los vemos realizarse tanto en las racionalizaciones del delirio o de la ideología como en la racionalidad de los trabajos científicos. Pero también es claro, en vista de los procesos que sacan a la luz la historia "interna" y la historia "externa" de las ciencias, que son estos

afectos –a menudo desagradables para el racionalismo coercitivo– los que han suministrado a lo largo de toda la historia de las ideas su energía intelectual a las grandes "revoluciones" de la racionalidad científica, así como al surgimiento discontinuo de pequeñas hipótesis perturbadoras, preñadas a menudo de efectos inesperados. La idea de afectos que actúan en el corazón del pensamiento científico le parece incongruente a los filósofos racionalistas del *Cogito* o del "Yo trascendental": pensemos en BRUNSCHVICG, quien caracterizaba al psicoanálisis como una "psicología de simios". Sin embargo, importantes o secundarios, los nuevos puntos de partida que desean arrancarse a las comodidades de escuela o de rutina tienen siempre el costo de la energía afectiva de los proyectos de pensamiento dirigidos a desconstruir una representación del mundo para reconstruirla de manera más inteligible. Como lo sugería una de las teorías freudianas de la psiquis, los "instintos del Yo" y los afectos en los que se expresan acompañan y orientan las hipótesis científicas tanto como los componentes cotidianos, los sueños o los lapsus. Cuando son asumidos por los razonamientos de una ciencia en el marco de sus reglas de racionalidad y de administración de la prueba, los afectos y los procedimientos metafóricos suministran a la investigación la energía que ha alimentado siempre la invención científica en sus rupturas más "revolucionarias", así como las pacientes acumulaciones de una "ciencia normal" (en el sentido de KHUN).

No creemos que los sentimientos sólo alimenten las desviaciones "pasionales" u "obsesivas", mitológicas o ideológicas, que denuncian los racionalismos doctrinales que, corriendo el riesgo de un libertinaje intelectual, prefieren el encierro en el *pump-handle research* de una disciplina inmóvil. Los afectos del intelecto son componentes del descubrimiento científico, que suscitan y agudizan el movimiento de los razonamientos racionales, así como los razonamientos científicos transforman la economía afectiva del Yo cuando reconfiguran los afectos de la psiquis en el espacio lógico de un nuevo sistema de pensamiento o de un nuevo recurso técnico. La *resonancia* individual de lo que debe la historia de las ideas a los sentimientos sigue correspondiendo, desde luego, únicamente al investigador, así como el goce del placer que deriva de su trabajo intelectual sigue siendo su beneficio privado: alegría del *eureka*, gloria del nombre o gratificación por el éxito social; frustración ante el fracaso o amargura frente a los golpes desleales de sus rivales. El historiador que desea encontrar de nuevo el hilo explicativo de las invenciones científicas no sabría recurrir al rasero ético que separa a los sentimientos buenos de los malos que operan en la investigación. Mientras un

razonamiento se desarrolle sin dejar aparentar discontinuidades lógicas con los principios formales del espíritu científico –mientras permanezca fiel a las exigencias de la "racionalidad epistémica", como la llama GILLES-GASTON GRANGER, para distinguirla de la "racionalidad práctica" de las acciones–, deben tenerse en cuenta los afectos personales del académico, que definen el "interés" científico que dirige a su proyecto, tanto como las reglas y las definiciones de una operatividad de la demostración, si se desea comprender cómo, en el flujo incesante de la historia de las ideas, el proyecto siempre inconcluso de una construcción o de una reconstrucción racional de la observación y de la interpretación del mundo pasa incesantemente de una "estática" (de un estado estacionario de las categorías del saber) a una dinámica (que desencadena sucesivamente innovaciones y reestructuraciones), bien sea en el caso de las ciencias "nomológicas", por *acumulación* de los conocimientos dentro de un paradigma, en el caso de las ciencias históricas, mediante el enfrentamiento interminable entre *paradigmas rivales*, o –aspiración última de todas– en el estrépito de las *revoluciones científicas* que barren un paradigma perdurable en favor de otro, pero menos frecuentemente de lo que nos preciamos de hacerlo.

SOCIOLOGÍA Y PEDAGOGÍA: APROXIMACIONES, POLÉMICAS; CRÍTICAS, AUTOCRÍTICAS

Me parecería inconveniente –quiero decir, inexacto, tanto con relación a la veracidad de mi relato como a la veracidad de mis sentimientos– intervenir aquí en términos de un homenaje incondicional a PIERRE BOURDIEU y, también, en términos de una "crítica" minuciosa de la sociología de BOURDIEU, con la cual tengo tanto en común, al menos con la que escuché frente a frente en nuestra colaboración o más tarde al leer sus textos, a pesar de nuestro desacuerdo epistemológico. En el primer caso, habría algunas razones para sospechar, en mí como en todo adulador, conveniencia o hipocresía; en el segundo, para develar, en la acentuación del rasgo crítico, el desvío de un rentista. Si la crítica de tal o cual consecuencia de la teoría sociológica de PIERRE BOURDIEU atraviesa de inmediato mi evocación es porque ella me coloca de nuevo, súbitamente, en el intercambio de argumentos sociológicos con BOURDIEU, en el que nunca nos convencíamos mutuamente por completo. ¿Dónde comienza la restricción mental en las relaciones de amistad? Siempre plausible, la rivalidad inscrita en el corazón de toda amistad suscita pronto, entre dos amigos, el fantasma familiar e inquietante de

las ingratitudes o de las traiciones. La estima es un sentimiento mucho más homogéneo en sus componentes, y me resulta más fácil expresar mi admiración por las obras más características de PIERRE BOURDIEU, por sus textos más bourdieusianos, diría yo, no siempre los más leídos y citados, por ejemplo, *L'Esquisse d'une théorie de la pratique* (precedida, en su primera edición en Ginebra, de *Trois articles d'ethnologie kabyle*, 1972), que me impresionó desde el comienzo por su "poder lógico" de descripción y su inteligibilidad. Digo aquí "bourdieusianos" pues BOURDIEU me había reprochado recientemente el escribir "bourdivinos", algo que encontraba burlón sin duda porque era el adjetivo que había utilizado, hacía tiempo, RAYMOND ARON. No me agrada ofender a un amigo por el placer de una broma que, si se le atribuyera un sentido, parecería, en efecto, ironizar a propósito de un sesgo megalomaníaco; y muy injustamente, pues vanidad y orgullo me parecen componer, conjuntamente, la cosa más igualitariamente repartida entre todos nosotros los intelectuales, si no se consideran en detalle sus matices: medir el tamaño de un ego no es más fácil para un sociólogo que para un psicoanalista.

En privado, a veces le dije a BOURDIEU que tenía "la mejor mente teórica de esta segunda mitad del siglo XX francés", pensando en la forma como la interpretación del sentido y la descripción de los hechos se refuerzan mutuamente en la mayoría de sus artículos sociológicos, como "Le célibat au Béarn", "La maison kabyle" o "L'ontologie politique de Martin Heidegger". Omitía, sin duda, el agregado que habría sido indispensable para una completa veracidad de mi admiración, al no precisar que yo ponía en otra repisa de mi biblioteca a filósofos como SARTRE, MERLEAU-PONTY, DELEUZE, FOUCAULT, ALTHUSSER, RICŒUR o DERRIDA. No creo que hubiera sido por adulación sino porque la comparación con filósofos habría exigido aclarar la distinción que debe hacerse entre lo "teórico" y lo "filosófico", lo cual habría, a su vez, despertado el debate, imposible de dirimir entre nosotros, sobre la definición de la filosofía como "pensamiento ocioso" y sobre los medios de ponerla a trabajar de nuevo en la investigación antropológica. Describí, en otro lugar, la reutilización heurística de los conceptos filosóficos por parte de la investigación empírica, cuando ésta encuentra en ellos marcos conceptuales de descripción de la experiencia para "disponerlos" hacia otra forma de verdad –como decía PASCAL del escepticismo de MONTAIGNE, dirigido a "disponer al cristianismo"–. Cuando en sus períodos de bajío la sociología languidece, esto se debe más a menudo a la falta de conceptos que a la falta de mano de obra o de méritos. Hablando de la agudeza teórica propia de BOURDIEU, no establecía yo,

en efecto, una comparación entre filósofos que habrían diferido por su fuerza o su rigor conceptual, sino solamente entre teóricos que practicaban una reflexión cuyos argumentos recurrían a los resultados y medios de demostración propios de las ciencias sociales; y abundaban tanto en Francia como en otros lugares. PIERRE BOURDIEU tenía, ciertamente, una concepción diferente de la mía sobre las relaciones entre filosofía y teoría científica, que encontramos en las *Méditations pascaliennes*, y donde aparece con claridad el uso que puede hacer de la filosofía una reflexión sociológica que la anula al realizarla.

En los escritos posteriores, tanto del uno como del otro, aparecieron pronto desarrollos que manifestaban inflexiones autocríticas en la reutilización o el abandono de ciertos temas de las obras escritas conjuntamente. En PIERRE BOURDIEU, en las obras de sociología de la educación y de la cultura que construían cada vez más sistemáticamente, a partir de la profundización del caso francés o de la ampliación de la comparación, la anatomía del gusto, el hombre universitario, el poder político y administrativo, el campo intelectual y sus relaciones con otros campos de interacción: *La Distinction* (1979), *Homo academicus* (1984), *La Noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps* (1989), *Les Règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire* (1992) o *Réponses: pour une anthropologie réflexive* (1993), etc. Por mi parte, preferí volverme hacia otros terrenos que permitían asociar las técnicas estadísticas y etnográficas dentro del marco de una sociología de la recepción de las obras de arte (*Le Temps donné aux tableaux*, con EMMANUEL PEDLER, 1983), pero regresé también a la historia social de las instituciones escolares e intelectuales, lo cual permite restituir a un contexto singular y a una continuidad histórica el modelo o, mejor, los dos modelos cuya confusión sugirió a la mayoría de los lectores de *La Reproduction* un modelo único de reproducción social, que pasaba ineluctablemente de lo mismo a lo mismo, siempre y en todo lugar. Podemos leer esta rectificación en "Hegel ou le passager clandestin" (1985), o en "Les universités françaises de 1950 à 1980: changement de cap ou changement de décor?" (1981). "¡Ah! ¿Por qué no haber escrito eso en 1970, por ejemplo, en un prefacio que hubiera precisado, al fecharlo, el contexto histórico de los análisis de *La Reproduction* sobre el sentido de los comportamientos culturales y su función de clase a través de la pedagogía de la escuela francesa republicana, así como a través de los otros modos de transmisión de la cultura?". ANTOINE PROST, historiador de la educación, me dice hoy en día que hubiera apreciado la obra como había apreciado, en su momento, la "pedagogía racional" a la que conducía *Les Héritiers*, en lugar de hacer una reseña hostil e irónica de ella; se

siente, decía en una nota asesina, que "si los autores hubiesen podido escribir el libro en latín, lo habrían hecho aun con más placer". Sobre la opción de condenar la autosuficiencia tranquila de la cultura académica al parodiarla, PROST tenía algo de razón: habíamos observado, para detrimento nuestro, cómo la cultura tradicional, universitaria o mundana, segura de su propia perfección intelectual, se dedicaba a descalificar todas las propuestas pedagógicas que cuestionaban la neutralidad social de la selección escolar, calificando desdeñosamente de "primaria" a toda inquietud pedagógica en la transmisión de la cultura. No creo, sin embargo, que, salvo por su sintaxis, *La Reproduction* fuese un libro tan "malo": no en el sentido ético, como lo comprendió mi amigo JEAN MOLINO, quien me dio, con ocasión de un encuentro amistoso en Aix, una lección de moral sobre el golpe bajo que le propinó esta obra a la escuela y a los profesores que habíamos tenido y que, observaba, durante la década de 1970 debieron soportar el alboroto de hijos de comerciantes acomodados que citaban *Les Héritiers*; ni en el sentido científico, como lo desarrollaron con virulencia quienes no vieron en esta obra más que "funcionalismo de la peor especie" o "marxismo trasnochado", sin hablar de algunos colegas amargados que nos reprochan hasta hoy haber encendido con *Les Héritiers* la mecha de la oposición estudiantil.

Ni BOURDIEU ni yo habíamos anticipado, como si fuésemos agitadores, en nuestros escritos de los años comprendidos entre 1960 y 1970, período en el que sobrevino la ruptura universitaria de mayo de 1968, los efectos posibles de una universalización, por parte del lector, de las propuestas de *La Reproduction* que comenzaban perentoriamente por el temible cuantificador universal "todo": "Toda acción pedagógica (AP) [...] Toda autoridad pedagógica (AUP) [...] es" o "no es", "implica" o "presupone", etc. No defiendo realmente el uso de este cuantificador, bivalente en las ciencias históricas. Puede, en estas disciplinas, asumir dos sentidos diferentes, una vez restituido a la frase sobre la que preside: el de la verdad, "lógicamente universal", del teorema, del axioma o de la definición; o bien, en una argumentación histórica, el de la "estilización" de tipo ideal de una afirmación válida para una serie de "casos", respecto a los cuales no se precisan (o no se las recuerda, en cada instancia) las singularidades de su contexto de validez. El segundo sentido corre siempre el peligro, debemos confesarlo, de desplazar al primero en el oído del lector, muy a menudo debido a la ingenuidad positivista, en ocasiones por bellaquería retórica del autor. No obstante, antes de nosotros, casi todos los sociólogos que habían querido enunciar una forma de regularidad o de generalidad histórica habían utilizado impunemente la univer-

salidad potencial de este adjetivo, sin que se los hubiera conminado a decir si lo comprendían en el sentido de "la universalidad lógica" o de la "universalidad numérica", que sólo es válida dentro de los límites de un contexto o de una serie que se deben precisar.

En aquel año de 1970, cuando terminamos el libro, nos guiamos por una representación de los lectores que esperábamos más que por un conocimiento de las expectativas de los estudiantes y de los profesores que fueron sus verdaderos lectores en aquel momento o más tarde; éramos peores sociólogos de la "recepción" de las obras de ciencias sociales que de la comunicación pedagógica. No aspirábamos a hacer una sociología global de la erupción de 1968, a diferencia de los sociólogos generalistas, que pensaban detentar desde hacía largo tiempo las claves de la sociedad francesa y de su evolución, y que entregan, recién salido, desde el otoño, su diagnóstico sociológico sobre el pasado y el porvenir de la crisis escolar en Francia (ARON, TOURAINE, etc.). Los pronósticos de los intelectuales franceses comprometidos por su ideología política a favor o en contra del mayo de los estudiantes parecen hoy en día anticuados, tanto como aquellos de MARCUSE o de IVAN ILLITCH, más, en todo caso, que aquellos de HABERMAS. Para disculpar nuestra reserva, digamos que había, tanto en BOURDIEU como en mí, suficientes hábitos históricos anclados en nuestro trabajo sociológico como para saber que las ciencias sociales no pueden explicar los acontecimientos más sobresalientes sino después de sucedidos, que el sociólogo necesita una distancia suficiente para enfriar sus afectos, y la sociología, tiempo para analizar *ex post* la evolución de las medidas y de las correlaciones, al menos a mediano plazo: yo sólo lo hice en 1981, en un volumen colectivo dedicado a la historia de las universidades en Francia. La prudencia científica no conduce, evidentemente, a la indiferencia frente a los problemas de la ciudad o de la nación. Podemos dejarnos guiar por nuestros valores cuando optamos, por coherencia afectiva, por un compromiso político o ético: en situaciones de urgencia histórica, el curso del mundo no espera mucho tiempo para hacer de cada uno de nosotros un traidor o un cobarde. Esto no nos obliga, sin embargo, a justificar este compromiso a través de los desvíos de una casuística de sus efectos sociales probables o seguros, que sólo aconseja generalmente la aplicación de "un principio de máxima prudencia", es decir, abstenernos por temor a ser tachados de credulidad. En síntesis, como todos los investigadores que se rehúsan a confundir al militante con el académico, nosotros oscilábamos, creo, entre las estrategias clásicas de la persuasión científica que distinguen hoy en día a los lógicos de los retóricos: búsqueda de formas gramaticales que se dirigen

a un "público particular" para dar a una inferencia válida más oportunidades de ser acogida por lectores esperados, o reglamentación *a priori* del lenguaje de la administración de las pruebas para un público presuntamente "universal".

Lo mismo puede decirse de *Le Métier du sociologue*, cuya redacción de la primera edición terminaba, lo recuerdo, en las noches de la primavera de 1968, en cafés de jugadores de ajedrez que abrían hasta bien entrada la noche, y que se encontraban alejados de las manifestaciones callejeras y de las asambleas generales de las universidades, donde se afanaba la mayoría de los miembros del Centro de Sociología Europea para difundir en ellas folletos de propaganda sociológica donde se describían las disfunciones de la enseñanza tradicional, a menudo redactados por CHAMBOREDON y fundamentados en los archivos de investigaciones en curso. Esta agitación llevó entonces a la ruptura de nuestro grupo con RAYMOND ARON, director en este Centro de la VI sección de la EPHE, donde se preparaban tales investigaciones que él había, hasta entonces, garantizado como buen liberal, asegurando así la parte esencial de su financiación por la Fundación Ford, con su tolerancia benévola de patrón universitario a la antigua, pero en las cuales, al despertar sobresaltado por la ocupación de la Sorbona y las barricadas de la calle Gay-Lussac, creía reconocer un olor a azufre proveniente de la orilla izquierda del Sena, este "opio de los intelectuales" concentrado en la pequeña aldea sartriana-marxista de Saint-Germain-des-Prés. Esto, evidentemente, era inexacto en el caso de BOURDIEU, poco preocupado entonces por las aplicaciones políticas de sus análisis sociológicos, y de un talante invariablemente hostil a los pequeños profetas de "Socialisme ou Barbarie" así como a todos los "intelectuales proletaroides" y sociólogos comprometidos con las gacetas o las reuniones de izquierda. Inexacto en mi caso también, pues mi compromiso político era, ante todo, desde la guerra de Argelia, con el servicio de organizaciones anticolonialistas clandestinas, muy alejadas de la fidelidad pro-soviética de la ortodoxia althusseriana tanto como de la heterodoxia ilustrada de sus retoños maoístas; a este respecto, yo admiraba más bien, por aquella época, el realismo sociológico en nombre del cual RAYMOND ARON fue la primera persona de derecha, superando a las izquierdas tanto perplejas como prudentes, que abogó a favor de la independencia en *L'Algérie et la République* (1958). Se sospechaba de mí con mayor frecuencia, dentro de la derecha universitaria, de "paleo-marxismo" y, por parte de los estudiantes marxistas-leninistas, de "revisionista proudhoniano".

Después de 1968, BOURDIEU, quien había liberado completamente sus movimientos respecto a ARON, asumió la dirección del Centro de Sociología de

la Educación y de la Cultura en la EHESS, involucrándose, más que nunca, en investigaciones tanto "intensivas" como "extensivas", y en una escritura reflexiva cada vez más ambiciosa, ambas actividades asociadas con la conquista de las grandes instituciones académicas y con una intervención calculada en el mundo de la prensa y de la edición. En cuanto a mí, al haber extraído otras conclusiones del nuevo desarrollo universitario, partí a la universidad experimental de Vincennes, donde me familiaricé con el torbellino de izquierdismos opuestos y con sus propuestas absurdas o suicidas de transformar la agitación pedagógica en correa de transmisión de la revolución social o mundial. Debí esforzarme por contrarrestar este liquidacionismo académico con mayor o menor éxito; por ejemplo, en asambleas generales agitadas con profesores y estudiantes, invitando a los extremistas a "universalizar", a la manera de las máximas kantianas, sus consecuencias sociales, hasta descubrir en ellas su absurdo político. Me dediqué especialmente a perfeccionar allí mi formación de etnógrafo de campo y de observador participante, al organizar, en el otoño de 1968, un populoso departamento de sociología, al lado del departamento de filosofía precedido por FOUCAULT hasta su elección en el Collège de France. Al encontrarlo de nuevo, de regreso de Túnez, en el "núcleo cooptador" de la nueva universidad, reconocí al mismo Fouk's que había conocido algunos años antes bajo este apodo de universidad, sin que hubiese cambiado mayormente su estilo de erudición ni su manera de filosofar a pesar de su creciente notoriedad, y a quien me asocié con agrado por simpatía ética hacia sus "jugadas" políticas, que ejecutaba en cuanto las concebía. FOUCAULT no utilizaba, como tantos otros, el radicalismo político para incrementar su notoriedad: tenía más de la que necesitaba y se contentaba con redistribuirla según su humor, bastante imprevisible. Pero usaba –algunos decían "abusaba", lo que equivale a reconocer un sentido "noble" a su gusto por desperdiciar su prestigio– su visibilidad intelectual para organizar revueltas que no tenían más finalidad que "hacer saber lo insoportable", en su pensamiento, directo al grano, tan subversivo en filosofía como en política: se trataba, entonces, del Grupo de intervención en las prisiones (GIP) contra los cuarteles de alta seguridad (QHS), o del racismo asesino en la Goutte-d'Or (Comité Djilali). Filósofo de campo y samurai solitario, pensador político de una cadena siempre reiniciada de revueltas simbólicas, indicaba a los intelectuales deseosos de actuar que podían obtener un resultado en campos de intervención urgente, donde su mala conciencia podía invertirse provechosamente, en lugar de degradarse lentamente en sectas de resentimiento o sociedades de pensamiento.

Con los departamentos de filosofía y de sociología, le arrancamos a la psicología experimental la creación de un departamento de psicoanálisis, dirigido primero por el sutil SERGE LECLAIRE, antes de que el inenarrable JACQUES-ALAIN MILLER llegara a conquistarlo, importando la última consigna de LACAN –"existe un *matema* del psicoanálisis"– y al mismo tiempo, desde luego, profesores capaces, como él, de enseñar el mencionado "matema", deshaciéndose de toda preocupación "clínica" y todo "análisis de sillón" en nombre de la denuncia, de moda desde el Congreso de Roma, de la derivación "ortopédica" del psicoanálisis norteamericano. Al partir para Vincennes yo había tenido, como algunas otras personas, el proyecto de asociar en la enseñanza de las ciencias sociales viejas tropas ya formadas en los oficios de investigación (estadísticos, lógicos, filósofos de las ciencias o de la política, sociólogos, antropólogos o historiadores aguerridos) y jóvenes reclutas, salidos directamente de la agitación que desembocó en la explosión de la primavera de 1968, de los que esperaba, sin creer demasiado en ello, que una vez que regresaran del proyecto sociológicamente infantil de derrocar el orden burgués mediante la parálisis o el incendio de su universidad, cooperaran con el proyecto de cambiar, al menos, el ejercicio de los oficios intelectuales a los que querían ingresar: había, en efecto, una onza de verdad pedagógica en el corazón de la revuelta estudiantil de 1968 contra la fosilización de la enseñanza universitaria para la formación tanto de profesores como de investigadores. Pero la "amalgama" que había conseguido hacer con éxito CARNOT con el ejército de una joven República no se hizo, evidentemente, en Vincennes, salvo quizás en el departamento de historia donde algunos profesores, como MADELEINE REBÉRIOUX, encarnaban alegremente una línea pedagógica intermedia entre la flexibilidad en la innovación y la preservación de las exigencias propias del oficio de historiador. En sociología, pero también en filosofía, en matemáticas, en informática, ciencias de la educación, etc., fue la desbandada: los viejos corrían en ocasiones más rápido que los adolescentes más contestatarios para desbordar, mediante una apuesta más alta de liquidación, todo control de los conocimientos y toda regularidad del trabajo intelectual; los jóvenes lobos quisieron transformar en carrera universitaria garantizada de por vida, de ser posible al más alto nivel, su práctica improvisada de la palabra de profesor y su tendencia a reducir toda investigación a la agitación contestataria o militante. Y había allí, desde luego, izquierdistas inesperados, derechistas contrariados, de todas las edades y en todos los departamentos, para añadir su grano de arena personal; LAPASSADE, por lo demás, los frecuentaba a todos para depositar en ellos las semillas ambivalentes

de su "psico-sociología institucional". Digamos que tuve todas las ocasiones, en este campo, de hacer observaciones etnográficas sobre los izquierdismos de todas las tendencias, sobre la vida cotidiana de la democracia directa de las asambleas generales de profesores y de estudiantes, sobre la simbiosis concurrente de los pequeños grupos políticos y el proceso de fidelidad creciente de sus clientelas. Descubrí allí, día tras día, un fenómeno que no conocía ni siquiera por los libros de historia, el de la "putrefacción" de un movimiento revolucionario, muy diferente de los fenómenos más clásicos de los movimientos post revolucionarios, aquellos en los que una rápida "restauración" reaccionaria o una "escalada" de los extremismos lleva a un golpe de fuerza que les pone fin súbitamente. Presencié, en estos primeros años de la década de 1970, mientras progresaba la autodesmoralización, cómo se operaba la autodestrucción de todo proyecto revolucionario, aislado en un envase cerrado; así que me marché al CNRS antes de que París-VIII, que tenía en el bosque de Vincennes el encanto de lo insólito, fuese trasladado a Saint-Denis.

Desde luego, BOURDIEU había intentado disuadirme de "meterme a remar en esa barca". Aparte de ROBERT CASTEL, vinculado a todas nuestras investigaciones anteriores y "derechista-izquierdista", como se calificaba humorísticamente por aquella época, RAYMONDE MOULIN, quien adelantaba sus investigaciones sociológicas sobre el mercado del arte bajo la égida paternal de ARON, pero también, en aquel momento, muy cercano a BOURDIEU o a mí por nuestras colaboraciones de investigación, fue la única, de nuestro primer grupo de investigadores del Centro, que se ofreció como voluntaria (desde el CNRS, donde trabajaba con toda tranquilidad) para aceptar un cargo expuesto de profesora en Vincennes, a pesar de las advertencias de BOURDIEU y la desaprobación de ARON; enseñó allí durante varios años, sin el menor incidente, sus propios temas de investigación, beneficiándose incluso de una simpatía cortés entre sus colegas más izquierdistas, quizás porque se sentían ellos mismos un poco culpables de sus complacencias demagógicas frente a su discurso sincero de socióloga rebelde a las ideas locas.

¿Había, en 1968, la menor provocación epistemológica en *Le Métier de sociologue*, que afirmaba la plena cientificidad de la sociología, cuando la argumentábamos en nombre del *Nouvel Esprit scientifique*, tal como lo había descrito BACHELARD a través de la revolución de las ciencias de la naturaleza o de las matemáticas antiguas y modernas? Más tarde, en 1988, PIERRE BOURDIEU entregó, sin mencionármelo, un epígrafe redactado por él para las traducciones alemana e inglesa de *Métier*, en el cual defendía la utilidad pedagógica del libro restituyéndolo a su época, pero sin

extraer de él un cuestionamiento de su propia epistemología ni de su teoría de la dominación social, donde el método comparativo (estadístico o histórico) seguía valiendo como demostración experimental, como lo había afirmado DURKHEIM en *Les règles de la méthode sociologique*, donde identificaba la comparación histórica con la práctica experimental de las "variaciones concomitantes".

Allí reside actualmente el interés del debate epistemológico sobre el vínculo entre el sentido de las tesis de la obra y los efectos que han producido. He escuchado formular esta pregunta, desde fines de la década de 1970, de parte de lectores o de estudiantes que, inquietos por mi distanciamiento con la tesis de la "ruptura epistemológica" que había exigido *Le Métier de sociologue* entre los ruidos del siglo y una sociología atrincherada en la Ciudad académica, y luego sorprendidos por la tesis decidida del *Raisonnement sociologique* sobre el papel normal y fecundo de la "pluralidad teórica" en toda ciencia histórica, me preguntaban a menudo tanto en privado como durante los seminarios si yo suscribía todavía la trasposición a la sociología de los criterios bachelardianos de una teoría científica enmarcada por el "racionalismo aplicado". Recordamos estas consignas: "ruptura", con las preconcepciones del sentido común, "construcción" teórica de los "hechos", verificación empírica de las hipótesis formuladas en un lenguaje teórico unificado y, ante todo, repudio categórico de la ilusión positivista de la "transparencia" del mundo en el lenguaje común, esto es, en nuestras disciplinas, rechazo de la hipótesis según la cual el sentido de los actos puede ser transparente para las representaciones e intenciones de los actores sociales –principios todos que ellos habían tomados al pie de la letra e intentado aplicar en su trabajo de investigadores–. ¿Debían arrepentirse de ello? Antes de escuchar mi respuesta que, supongo, conocían, yo sentía que había en estos buenos discípulos de antaño alguna sospecha de cambio y de traición. Pero, ¿a qué o a quién?, les preguntaba, deseando tan sólo hacer escuchar aquello que debía darse por supuesto en una enseñanza científica: una ciencia se anularía a sí misma si se dotara de una Inquisición para dirimir la herejía.

Por otra parte, escuché casi con igual frecuencia, de una generación más joven, la crítica contraria, vinculada después de 1980 a la difusión en Francia de la etnometodología, a la reaparición de una fenomenología sociológica, al redescubrimiento del papel de la interpretación en todas las ciencias sociales y especialmente en la antropología histórica. ¿Por qué, me sugerían estas personas, no confesar que *Le Métier de sociologue* era sencillamente un impasse "naturalista", casi "cientificista", actualmente provocador? Escuché también cómo

se me objetaba que mi meritorio esfuerzo por fundamentar en la metodología weberiana una epistemología de las ciencias históricas me colocaba, en 1991, en *Le Raisonnement sociologique*, en contradicción total con la obra conjuntamente escrita en 1968, de la que era, finalmente, corresponsable; y que debía, para dejar las cosas en claro, retractarme definitivamente de ella si quería conservar el derecho a una epistemología ulterior que no estuviese contaminada por los errores del pasado. En este caso, eran un Santo Oficio y un Índice científicos los que se encabritaban. A falta de esta retractación fuera de tiempo, que me hubiera impedido marcar la menor continuidad entre los dos libros, hubiera sido preciso, me decían los jóvenes aprendices de la hermenéutica, que confesara al menos una falsificación de los textos de WEBER que había utilizado *Le Métier de sociologue* para alistar al promotor de la interpretación razonada (*Deutung*) y del método de los "tipos ideales" en el campo de una "teoría del conocimiento sociológico" al postular, tan brutalmente como en DURKHEIM o en MARX, el principio de la falta de transparencia del sentido de los actos para los actores. Sobre este punto, la nueva ola no me dejaba más opción que acusar a BOURDIEU de este crimen epistemológico o asumirlo yo mismo. Tanto en política como en sociología, las generaciones pasan, mas no el gusto por los grandes procesos históricos. ¿Había yo soñado, habíamos soñado el razonamiento weberiano sobre la asociación entre explicación e interpretación sociológicas con el que se inicia *Wirtschaft und Gesellschaft* y donde el autor distingue y clasifica los "motivos vividos" y los "motivos alegados o presupuestos" ("en un caso", "en promedio", "en un tipo ideal") por el sociólogo, el historiador o el actor mismo? Todas las "comprensiones" tienen como trampolín liminar una "comprensión empática" por parte del observador del sentido de las acciones (p. ej., en el recuerdo de una bofetada recibida de la madre, nos dice WEBER), pero sólo asumen un valor científico de explicación en la transformación del "sentido vivido" en un sentido histórico, tal como se lo reconstruye progresivamente y se ve, por lo tanto, intelectualmente enriquecido por una "interpretación" académica capaz de reforzar su "adecuación en lo referente al sentido" (*Sinnadäquanz*) a medida que ésta se alarga al recontextualizar, mediante una documentación erudita, sus comparaciones históricas. En síntesis, *Le Métier de sociologue* seguía siendo, estoy seguro de ello, un libro que constituía un punto de referencia tanto para BOURDIEU como para mí.

El argumento pedagógico continuó siendo y es para mí, como para BOURDIEU, la justificación de una obra escrita para formar investigadores, incluso si

constantemente agregué a esta defensa, a partir de la década de 1980, un toque cada vez más claro de advertencia o de autocrítica. El libro puede, en efecto, llevar a los jóvenes investigadores que se desplazan hacia otros contextos científicos esta línea, basada en el examen de una situación de época, a una lectura del racionalismo bachelardiano que corre efectivamente el peligro de convertirse en "naturalismo" si se la traspone, palabra por palabra, a todos los actos del trabajo sociológico –como sucede, por otra parte, con cualquier otra epistemología que se basara exclusivamente en la descripción de la administración de pruebas en las ciencias exactas–. En un artículo de perfeccionamiento de 1986, y especialmente en *Le Raisonnement sociologique* de 1991, me referí de nuevo a la tentación "sociologista" que puede propiciar, en la investigación sociológica, la reducción de la epistemología de la sociología a una "sociología de la sociología". ¿Tomábamos, BOURDIEU y yo, igualmente al pie de la letra la frase de nuestra conclusión, donde se afirma que "la sociología es una ciencia como las demás, que encuentra *solamente* más dificultades *sociales* que las demás para ser una ciencia como las demás?". Es claro, actualmente, que la epistemología de la obra que, frente a los liquidadores, no quería ceder nada del estatuto científico de la sociología, aceptaba, por esta formulación, el riesgo de propiciar un calco puro y simple del "estilo científico" de las ciencias exactas en la administración de pruebas que practican, de hecho, las ciencias históricas. En nuestro deseo de convencer, estábamos obsesionados por la preocupación pedagógica de señalar a los lectores del momento el o los adversarios principales de una formación equilibrada para la investigación de campo, que correspondiera a la medida y a la reflexión sobre la investigación. Durante aquella década de 1960, era el *metodologismo*, indiferente al sentido de lo que mide, y el *teoricismo* (marxista, adorniano, gurvitchiano, marcusiano, hermenéutico, ontologista, no importa), para el cual el trabajo sobre los conceptos sustituye al trabajo de campo. Se trataba de dos tentaciones que eran por entonces rivales pero dominantes en los enfrentamientos intelectuales que se agitaban en torno a las ciencias sociales. Sólo queríamos, en síntesis, enderezar el bastón que las borrascas del tiempo inclinaban en la otra dirección. A través del contacto con los debates ideológicos o las vulgarizaciones mediáticas, "el gusto por la investigación" abandona con más facilidad a la investigación sociológica que "el gusto por el archivo" a la investigación histórica.

¿Hubo, en BOURDIEU o en mí, un deseo ulterior de discusión crítica o autocrítica? El procedimiento apropiado de una reflexión sobre el alcance de una

teoría es rectificarla mediante el examen de sus efectos. Personalmente, debo indirectamente a la autocrítica de estos "preámbulos epistemológicos" –como decía el subtítulo del *Le Métier de sociologue*, escrito con BOURDIEU y CHAMBOREDON entre 1966 y 1968 en medio del entusiasmo de una enseñanza de formación para la investigación sociológica– la epistemología de la "pluralidad teórica" que extraje luego como conclusión, casi a contrario. Al reintroducir el análisis de las "dificultades" epistemológicas propias de las ciencias históricas para vincularlas con el análisis del contexto de sus prácticas científicas, lo único que hice fue rechazar el "solamente" despreocupado de la antigua conclusión del *Métier*. Pero dado que después de 1972 nunca discutimos conjuntamente el libro –con CHAMBOREDON tampoco, quien se me unió, sin embargo, en la antena marsellesa de la EHESS después de 1986–, creo que la amistad que se preservó entre las personas impidió una aclaración sincera de nuestras respectivas posiciones. Existe un efecto negativo, lo he observado a menudo en las relaciones intelectuales, del sentimiento de amistad cuando opera como un freno al enfrentamiento científico. Tanto BOURDIEU como yo nos sentimos incómodos, durante largo tiempo, para repensar cada uno por su lado los aspectos más controvertidos de las obras escritas conjuntamente: autocrítica declarada habría correspondido a que cada uno sugiriera al lector que enmendaba honorablemente por cuenta de otro. O bien señalar –lo cual tampoco es mejor para la amistad– que el autor de la autocrítica asume para sí todos los sesgos y carencias del análisis, absolviendo a sus coautores de toda participación en el error, pero negándoles, simultáneamente, toda existencia. Igualmente, observo hoy en día que BOURDIEU y yo nos abstuvimos durante treinta años de citarnos recíprocamente, pues al hacerlo, evidentemente habríamos corrido el riesgo de multiplicar las notas polémicas de pie de página a las cuales ambos éramos aficionados. En mi caso, este tributo a una antigua amistad no excluía que, en mis seminarios de formación para la investigación, previniera a mis estudiantes contra la "gran teoría" sociológica, unitaria, total y excesivamente fortificada en la que se había convertido la de PIERRE BOURDIEU, mientras que yo desarrollaba una reflexión y una docencia que conducían a abogar por el papel heurístico y el carácter "normal" de la "pluralidad" y de la "rivalidad" teóricas, al mostrar la ausencia, en las ciencias históricas, de la mayoría de las condiciones de observación que aseguran en las ciencias experimentales la fecundidad de un paradigma teórico dominante o único.

Por su parte, BOURDIEU tendía, tanto en sus investigaciones posteriores como en sus libros, a minimizar e incluso a anular nuestras divergencias, borrando

las diferencias como para ahogar mejor este período inicial de colaboración en la trayectoria de conjunto de PIERRE BOURDIEU. En nuestros encuentros, por la casualidad de algunas ocasiones institucionales en la EHESS, donde fui elegido en 1983, BOURDIEU, establecido desde 1981 en el Collège de France, nunca dejaba pasar la oportunidad de proponerme, en nombre de un pasado que él leía como un idilio científico, que conviniera en que compartíamos en el fondo la misma epistemología e, incluso, durante estos últimos años, que firmáramos conjuntamente alguna cosa (el prefacio a una reedición, por ejemplo), lo cual haría callar finalmente a nuestros adversarios comunes, encarnizados en utilizar mi falta de solidaridad silenciosa para criticar nuestros antiguos libros, insinuando que PIERRE BOURDIEU había utilizado siempre, en función de las circunstancias, la relación de amistad entre BOURDIEU y PASSERON. Pero, ¿teníamos muchos enemigos que fuesen enemigos comunes? BOUDON, quizás, que sostenía una disputa igual de aguda con ambos, pero muy diferente en sus expectativas y antiguas peripecias. Sería inútil detenernos aquí en el carácter que algunos califican de "excesivo" o "patológico" de las rivalidades entre algunos investigadores y de las guerrillas que adelantan amargamente, como las rivalidades entre autores o artistas para imponerse al público, persuadidos, al mismo tiempo, de que sólo deben su pugnacidad al amor al Arte o a la Ciencia. ¿Qué es normal o excepcional en sus estrategias de carrera, de notoriedad o de revancha? "Normalidad" y "excepción" se permutan con facilidad, nos dice PIERRE LIVET en sus análisis, inspirándose en las lógicas no monótonas, cuando cambiamos el contexto socio-histórico en el que se aprecia la validez de una inferencia o de una eficacia.

"FLASH-BACK": SOCIOLOGÍA, TEORÍA, ESCRITURA

En el homenaje que quiero rendir a PIERRE BOURDIEU, debo distinguir dos sentimientos opuestos; distinción aun más difícil para mi esfuerzo de memoria puesto que dos estimaciones científicas se mezclan con ellos a lo largo de nuestras biografías y bibliografías. El primer sentimiento, convertido retrospectivamente en crítico, es ambiguo por un simple azar histórico: dada nuestra asociación inicial en una reflexión sociológica común, sólo puede expresarse hoy en día en la forma de una autocrítica difícil de separar de una crítica de quien fue un compañero de reflexión y de escritura, y sobre quien no puedo impedirme proyectar la continuación de nuestras dos historias de investigadores separados en una pequeña bifurcación de carrera, sin que ninguno de los dos haya previsto su alejamiento

creciente. En otro país y en recuerdo de otros placeres de escritura, LI PO despedía a un poeta en un embarcadero del río Largo, sin más certidumbre sobre el porvenir que la irreversibilidad de las separaciones fortuitas:

> Viejo amigo, dejando al Oeste en el Pabellón de la grulla amarilla...
> Vela solitaria, lejana silueta, desaparece en el cielo...

La poesía nace de estas ambivalencias, no del juicio sobre el valor intelectual de un pensamiento. El segundo sentimiento, más sencillo, es aquel en el que puedo expresar directamente mi admiración por aquello que pertenece enteramente a PIERRE BOURDIEU en sus mejores libros de construcción teórica, de los cuales he citado los títulos que la suscitaron en mí. Se comprenderá que, si no puedo pronunciarme sobre lo que BOURDIEU haya extraído él mismo de nuestras conversaciones improvisadas, lo más característico de lo que he ganado al haber trabajado con él en nuestros comienzos reside para mí en el hecho, sólo accesible a la mirada retrospectiva, de que le debo el haber podido fundar así fuese lentamente mi propia epistemología de las ciencias sociales como ciencias históricas, a través de una relectura crítica, tanto de textos salidos de mi colaboración con BOURDIEU como de aquellos propios de él.

Un solo ejemplo nos llevará del recuerdo anecdótico de las peripecias que jalonaron la escritura de *La Reproduction* a algunas consecuencias epistemológicas que extraje progresivamente de esta obra, alejándome de una concepción, cada vez más categórica para PIERRE BOURDIEU, de las relaciones que hay entre la verdad de una teoría sociológica y los medios de su "corroboración" o de su "refutación" mediante la investigación empírica. En efecto, fui llevado, al reaccionar contra la definición de POPPER de la "ejemplificación" entendida como uso puramente retórico de un caso sorprendente (de un "bello caso", de un *ostensive case*, dice POPPER, desprovisto efectivamente de todo valor demostrativo), a mostrar, por contraste, el papel metodológicamente activo de un cruce organizado de la "ejemplificación" y de la "contra-ejemplificación" en la argumentación de las ciencias sociales. Descubrí recientemente, a propósito de las "recontextualizaciones" mediante las cuales procede la argumentación del sociólogo, que una de las corrientes de la Lógica más útiles de examinar para analizar el razonamiento histórico, aquella de las "lógicas no monótonas", había sido desarrollada por el filósofo PIERRE LIVET con el fin de precisar mejor el movimiento argumentativo de los razonamientos *semiformales* que abundan en nuestras disciplinas, donde las

inferencias se "revisan" constantemente en función del contexto de las observaciones y de su distancia respecto a lo que se toma como excepción o como regla. La *coautoría* con BOURDIEU fue, para mí, el primer campo de una investigación epistemológica adelantada sobre textos de investigación examinados a medida que se escribían, ocasión privilegiada gracias a la cual descubrí, para extenderlo más tarde a otros textos de sociólogos, economistas, antropólogos, historiadores, etc., reunidos en un *corpus*, cómo analizar en ellos sus esquemas argumentativos. La coautoría es la mejor manera de practicar el "control cruzado" de afirmaciones conjuntas, como nos vimos obligados a hacerlo en ese caso BOURDIEU y yo, por principio, en nuestra colaboración. La redacción de una síntesis basada en la articulación de argumentos históricos y de procesamiento de datos no puede asumir, en la mayoría de las ciencias contemporáneas –todavía lo creo– más que la forma de un trabajo colectivo. Debemos ser al menos dos, habíamos acordado, para objetarnos recíprocamente algo que corre el riesgo de hacer cambiar el curso de un razonamiento; las objeciones que nos hacemos a nosotros mismos se prestan con excesiva facilidad a la neutralización o a convertirse en una retórica de monólogo; y las objeciones que se formulan posteriormente a un texto ya escrito inclinan al autor a respuestas defensivas: ya no está pensando en él para pensar de una forma diferente sino para repetirse buscando otras palabras.

Al redactar los textos que fueron objeto de las negociaciones más laboriosas –pienso en este caso menos en *Les Héritiers*, escrito en la alegría de un borrador que nos liberaba de los fastidiosos informes de investigaciones estadísticas, que en la laboriosa conclusión de las formulaciones teóricas de *Le Métier de sociologue* o de *La Reproduction*– he descubierto, desde que comenzamos a practicarlo, el papel constitutivo de la reescritura en toda escritura del pensamiento. No se piensa de la misma forma por escrito y en la improvisación oral; los razonamientos no tienen el mismo esqueleto argumentativo en la "literatura de micrófono" que en los textos escritos y reescritos con la pluma en la mano o delante de un teclado. ¿Es el papel de la relectura y de la reescritura tan decisivo en todos los géneros de escritura como en la escritura científica o filosófica que, como en toda "literatura" de persuasión argumentada, debe a su función discursiva el operar más cerca de la literalidad de documentos múltiples y de análisis semánticos de conceptos que es preciso siempre definir de nuevo?

Los poetas están –esto se sabía antes del surrealismo– más cerca de la "escritura automática" que de las versificaciones trabajadas a la luz de la lámpara de aceite. Creo que los novelistas están divididos entre ambas prácticas. STENDHAL

fue la primera ráfaga, pero había trabajado durante años para instalar en él y poner en marcha esta máquina de hablar-como-se escribe que le permitiría dictar, en unas pocas semanas, *La cartuja de Parma*. FLAUBERT, por el contrario, es la reescritura dolorosa e interminable de las páginas descriptivas de *Madame Bovary*, hasta la náusea de la madrugada en su baño, nos dice en su correspondencia. Se trata, también en este caso, de un talante en la relación afectiva con la escritura, de la crueldad de los juegos que arbitra el Yo entre el "Super-Yo" y los "Ideales del Yo". Para la eficacia literaria de la labor de la escritura, no sabría decidir, como tampoco puede hacerlo la teoría de la "literariedad" propuesta por las escuelas formalistas de la preguerra, que examina la textualidad de las obras para detectar en ellas la presencia del "lector implícito" o esperado, pero que no puede ir más allá de las "marcas" textuales del efecto literario producido de esta manera, para remontarse, a partir del texto mismo, al trabajo de escritura propio del autor que las ha introducido. ¿Cuál de los dos, el escritor que en cuanto comienza a trabajar se transforma en lector hipercrítico y hostil a su propio texto para pulirlo aún más, o el autor que de entrada se encuentra satisfecho de sí mismo, complaciéndose en sus frases iniciales, confecciona los textos que producen un mayor efecto literario sobre el lector? Creo, en todo caso, que, en la literatura de ideas y de argumentación a la que está destinado un investigador de las ciencias sociales, la reescritura de los enunciados y de sus encadenamientos lleva siempre a fundir de nuevo y a mejorar el razonamiento. *Writing is rewriting*, enseñaba yo más tarde a mis estudiantes de tesis. Queda por saber cómo no persistir en la proliferación y la corrección más allá de lo que autoriza la comunicación de la argumentación a un presunto lector. La imposibilidad de terminar o la sobrecarga del texto acechan a los practicantes "compulsivos" del retoque y de la refundición: en MAX WEBER, quien tenía un carácter "obsesivo" –nos lo dicen MARIANNE WEBER y todos sus biógrafos– la preocupación por retomar sus manuscritos para sintetizarlos y mejorar su argumentación lo llevó al límite extremo de la legibilidad, en todo caso para el lector profano y no germanófono; sucede lo contrario al sociólogo dispuesto a pagar el precio de esta lectura: la rica marquetería de sus textos, excesivamente argumentados, es un festín para el pensamiento.

Pero descubrí, ante todo, a medida que la practicaba con BOURDIEU o más tarde en otras colaboraciones, que *escribir entre dos* ofrece un análisis insustituible de las relaciones entre una argumentación adelantada en una "lengua natural" y el significado teórico de sus formulaciones. En las ciencias históricas, donde las palabras, los conceptos y los esquemas de la enunciación teórica son de un

uso menos estrictamente codificado que en una ciencia "paradigmática" o formalizada, y donde los "enunciados de base" son imposibles de "protocolizar" en formas de constatación reiterables *ceteris paribus*, descubrí así, con ocasión de la larga negociación palmo a palmo (en oportunidades agradable, pero a menudo agotadora) con BOURDIEU, sobre las palabras y los giros, a la que nos obliga la escritura conjunta, que en nuestras disciplinas, al elegir un lenguaje teórico en lugar de otro, no hablamos de las mismas "cosas". Para escribir una observación, incluso cuando proviene de un análisis cuantitativo que está restringido de antemano por el lenguaje metodológico del procesamiento de los datos, el sociólogo corre siempre un riesgo *interpretativo*, puesto que el cuadro estadístico más locuaz no dice, finalmente, sino lo que la semántica sociológica es capaz de decir en una lengua natural. Una lengua natural funde significaciones comparativas que nunca son completamente reductibles a las conclusiones de una inducción experimental. En síntesis, fue en este uso dialógico y agonístico del manejo de la objeción, que asocia deconstrucción y reconstrucción de las aserciones interpretativas, donde comencé e comprender el papel muy particular que desempeña un lenguaje teórico de descripción del mundo en toda observación histórica.

Tuve entonces la idea, pues los capítulos de *La Reproduction* que escribíamos laboriosamente BOURDIEU y yo frente a frente eran cada vez más sinuosos, de hacer un esfuerzo por aclarar nuestra comunicación con el lector, para acompañarlo en el *pensum* que le imponíamos de desovillar el hilo principal de un razonamiento, siempre cuidadosamente más imbricado de reescritura a reescritura. ¿Por qué no habríamos de poner al inicio o en la conclusión del libro algunas breves "proposiciones", formuladas en el indicativo, desprovistas de todas las defensas demasiado argumentadas a costa de la complicación gramatical (y con el riesgo de la retórica)? La vulnerabilidad deliberada de un lenguaje de constataciones y de interpretaciones que sería, de parte y parte, "asertórico", las expondría así, como un número igual de "proposiciones" fácticas, a la objeción sociológica o histórica; y la sencillez de su formulación las ofrecería entonces, sin riesgo de equivocación, a la aquiescencia del lector. No pensaba, evidentemente, en el método de escritura de SPINOZA en la *Etica more geometrico demonstrata*, cuyos "teoremas" se vinculan deductivamente en una "demostración", como tampoco en el *Tractatus* de WITTGENSTEIN, en el cual –el autor insiste en ello– la sucesión de las proposiciones es únicamente del orden de la "mostración", esto es, de la "desimplicación" semántica. Pero, argumentaba yo, para disipar el temor siempre presente de BOURDIEU de que podríamos caer de nuevo en un juego de

lenguaje filosófico, que se trataba solamente de redactar una especie de "índice" que presentara sin ostentación ni hermetismo una *narración* del movimiento del texto, como en aquellos resúmenes vivaces de la acción que los autores colocaban al principio de sus capítulos en las novelas antiguas: "cómo Cándido se encontró de nuevo con su antiguo maestro de filosofía, el doctor Pangloss, y lo que sucedió"; o bien, también en VOLTAIRE: "lo que sucedió a los dos viajeros con dos muchachas, dos monos y los salvajes llamados Oreillons"; o incluso a la manera sentenciosa de JULIO VERNE: "que atestigua, una vez más, la inutilidad de los pasaportes en asuntos de policía"; o "En el cual Passe-partout no consiguió hacer escuchar el lenguaje de la razón". Después de haber reído lo suficiente de estos ejemplos, al tratar de transcribir el razonamiento de *La Reproduction* a una división calcada de un extracto de tira cómica, yo exceptuaba la manera como DURKHEIM –y casi todos los "autores serios" del siglo XIX– titulaban sus capítulos con una afirmación categórica: "que la función de la división del trabajo no es la de producir la civilización"; o bien "El vínculo de solidaridad social al que corresponde el derecho represivo es aquel cuya violación constituye el crimen". Es el lenguaje teórico de DURKHEIM, rotundo hasta rozar con la universalidad nomológica, el que se encuentra en el origen de los "todos" y "todo" de las *Propositions*, donde se quiso ver la confesión de un funcionalismo universalista.

Nos entendimos perfectamente, BOURDIEU y yo, sobre este procedimiento de explicitación y nos dedicamos a este trabajo, tan diferente de aquel de los informes de investigación como de un razonamiento filosófico. Y si, después de algunos meses de reescrituras prácticas conjuntas, nuestro esfuerzo terminó con las *Propositions* colocadas al principio de *La Reproduction*, adornadas con sus escolios, conjugadas en diversas modalidades verbales, con sus hoscas subordinaciones, particularizaciones, adversativas o circunstanciales, y precedidas de un gráfico de la socialización de clase en volutas cronológicas, no fue culpa de BOURDIEU ni culpa de PASSERON, sino, para bien o para mal, culpa de una reescritura excesivamente larga del texto, agravada por las posibilidades de ramificación que propicia la redacción conjunta; sin hablar de los compromisos entre coautores que soldaban sus dificultosas negociaciones teóricas resignándose a omisiones mentales de forma diplomática o a circunloquios análogos a aquellos de las mociones de síntesis con los que concluyen los congresos de los partidos políticos o de los concilios teológicos. La continuación de la historia me convenció, definitivamente, de un principio epistemológico de las ciencias sociales que tardé veinte años en desentrañar completamente en *Le Raisonnement sociologique* (1991). PIERRE

BOURDIEU extrajo otras conclusiones sobre lo que debe ser una teoría rigurosa en toda sociología que quiera presentarse como ciencia, reformuladas, por ejemplo, en las *Méditations pascaliennes* (1997).

TEORÍA Y TEORÍAS SOCIOLÓGICAS

Vi, en una entrevista reciente que dio en 2001 PIERRE BOURDIEU con motivo de la edición alemana (*Das religiöse Feld*) para comentar sus artículos de 1971 y 1972 sobre el campo religioso que, en sus relaciones con los autores que más leyó, releyó, cuestionó, descartó para regresar a ellos otra vez con el fin de criticar a otros, se resume a sí mismo mediante una fórmula que suscribe gustosamente mi concepción del papel de la pluralidad y de la rivalidad teóricas en las ciencias sociales: *Mit Weber, gegen Weber*, "Con WEBER, contra WEBER", que repite a propósito de MARX y de DURKHEIM. Casi lo dijimos juntos en el segundo escolio a la "proposición" con la que se inicia *La Reproduction*[7] al observar que, "si se aproximan las teorías clásicas de los fundamentos del poder, las de MARX, DURKHEIM y WEBER, [vemos] que las condiciones que hacen posible la constitución de cada una de ellas excluyen la posibilidad de la construcción de objeto que efectúan las otras". Nuestra intención era, desde entonces, despojar a la investigación en las ciencias sociales del *sincretismo académico* que hace las veces de teoría en tantos escritos sociológicos, incluso una vez terminada la época de los exámenes universitarios, donde el principio de precaución restringe las opciones de citas a un eclecticismo de prudencia.

¿Contribuye el acompañamiento del pensamiento de un sociólogo por el de otro y los giros fecundos de los unos contra los otros a la construcción de una teoría única del conocimiento sociológico? Hay, en las ciencias históricas, puntos de partida repetidos que marcan durante largo tiempo su capacidad de invención; pero resulta difícil comparar su alcance con el de los cambios de "paradigmas" que se operan en las "revoluciones científicas" de las ciencias exactas. La economía "pura" del cálculo neoclásico del equilibrio gana, ciertamente, como resulta cada vez más frecuente hoy en día, al ser englobada por la sociología histórica considerada como una ciencia multidimensional de los mecanismos del "equilibrio social" y de sus crisis –ésta era la tesis de PARETO como economista

---

7 *La Reproduction*, cit., proposition n.° 0, escolio 2, p. 18.

y como sociólogo–. Análogamente, los modelos excesivamente empobrecidos de una ciencia formalizada o matematizada de las opciones políticas, desprovistos de todo anclaje geográfico o cultural, ofrecen, cuando se los recontextualiza en la historia y la sociología de la política, una mejor inteligibilidad de los fenómenos. Lo mismo sucede con las teorías particulares del don o del *potlatch*, del totemismo o del parentesco, cuando se ven transformadas por su encuentro con una teoría antropológica de la estructura de los intercambios simbólicos, como aquella en la que se distinguió LÉVI-STRAUSS. Pero, ¿pueden la acción y el compromiso políticos del investigador justificarse sociológicamente a través de la mejor sociología del mundo? Sólo se podría responder afirmativamente si no hubiera en el mundo científico más que una única teoría sociológica válida, pero entonces ésta ya no sería la teoría del mundo histórico tal como se desarrolla.

Creo que la expresión, "Con BOURDIEU, contra BOURDIEU", parece finalmente definir con bastante precisión la influencia que tuvo sobre mí, como sobre todo lector o espectador que se encontrara en contacto con una imaginación sociológica tan fértil en conceptos y esquemas teóricos, que podían ser utilizados de nuevo y trasladados provechosamente por cada uno, pero propicios también, por la fascinación que produce la insistencia de su léxico, a una imitación estéril por parte de quienes no pueden impedirse promover a su maestro de investigación a maestro de pensamiento a la antigua. Esperar de la sociología la salvación indivisa del intelecto, de la sociedad, del mundo y de la persona privada, equivale a confundir la enseñanza de un saber o de un saber hacer con la transmisión de una sabiduría o la prédica de una visión del mundo; incluso hay devotos capaces –como sucede, es cierto, en todo cenáculo académico o toda vanguardia– de escuchar las lecciones de un pedagogo como escucharían a un gurú. El porvenir de los trabajos científicos de PIERRE BOURDIEU sigue siendo, felizmente, *terra incognita*. Envés de su gloria secular, su influencia científica se ha visto más bien perjudicada por un éxito público indiscriminado, marcado por la inestabilidad de los ecos políticos que encontró así como por las expectativas intelectuales de destinatarios cambiantes, casi todos interesados en beneficios diferentes al beneficio colectivo de la investigación. La posición científica de PIERRE BOURDIEU como sociólogo y teórico se mide mal por la cantidad y ortodoxia de sus discípulos, especialmente si sólo se cuentan los más ostensibles, a menudo más capaces de introducir la reproducción del idioma de su escuela que la fecundidad de su pensamiento sociológico. A la inversa, como les sucedió a muchos en nuestras disciplinas, haber conocido, acompañado o seguido a BOURDIEU en el trabajo no garantiza tampoco

que se le haga plena justicia en los recuerdos, testigos excesivamente cercanos de la ingrata gestión cotidiana de la investigación para no haber sido desalentados por los rasgos más difíciles de su carácter. Como toda obra científica, la de BOURDIEU deberá pasar la prueba del futuro. Cuando la posteridad académica encuentra provechoso usar a un investigador, se ha tornado indiferente a las buenas razones, y a las malas que tuvo, en su momento, para tener razón más tarde.