

Mitosociología

Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron

ÍNDICE

Introducción a la edición italiana

Nota sobre los autores

Sociología de la mitología y mitología de la sociología

Muerte y resurrección de la filosofía sin sujeto.

Premisa

¿Retorno a Durkheim?

Sartre y la filosofía del compromiso

La sociología empírica y el grupo de «arguments»

El proyecto antropológico de Levi-Strauss

Las constantes del campo intelectual

Traducido al castellano por *Ramiro Gual*, del original *Mitosociología*, publicado por *Guaraldi Editore*, Florencia, Italia.

© by Guaraldi Editore S.A. Rimini-Firenze

© de la presente edición EDITORIAL FONTANELLA, S. A., Escorial, 50, Barcelona-12, 1975

Primera edición: mayo 1975

Cubierta de Alicia Fingerhurt y Jaime Sans

Printed in Spain - Impreso en España por Gráficas Tricolor, Eduardo Tubau, 20. Barcelona

Depósito Legal: B. 26.531 - 1975 ISBN 84-244-0372-x

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ITALIANA

La obra de Pierre Bourdieu y de su escuela es todavía poco conocida en Italia, por más que en el decenio que va del 60 al 70 ha producido ya numerosas obras de investigación en el campo de la sociología de la educación y de la cultura.(1) En el ámbito de esta Sección, dedicada a los problemas de la información y de la cultura, damos inicio con este texto a la publicación de las contribuciones más significativas del Centro de sociología europea, convencidos de que las indicaciones de método y los principales resultados de las investigaciones de sociología de la cultura de Pierre Bourdieu y de su equipo constituyen una de las aportaciones de mayor relieve de la sociología europea de estos años. El éxito, incluso de público, que han tenido en Francia algunos de los libros publicados nos induce a esperar que también en Italia la introducción de la obra de Pierre Bourdieu pueda tener el beneficioso efecto de hacer que el debate sobre la cultura y la cultura de masa quede confrontado con la realidad de los datos referentes a los condicionamientos sociales de la cultura, el uso de la escuela y de la cultura por parte de la clase, el peso que la escuela y la cultura tienen y han tenido en la estrategia del poder de las clases dominantes.

La ruptura -con el mayo de 1968- de aquello que podía parecer a los sociólogos americanizantes un gradual proceso de crecimiento económico y cultural que jamás hubiese contemplado revoluciones, contribuye a reforzar las hipótesis y las perspectivas de investigación subyacentes en los dos ensayos que aquí publicamos reunidos. Provocados con ocasión de la polémica con algunas corrientes de la sociología y de la cultura francesas entonces en boga -de Morin a Barthes, de Crozier a Lévi-Strauss- estos dos ensayos conservan todavía hoy toda su carga desmitificadora y su validez en términos de sociología del conocimiento.

El primero de los ensayos constituye una enconada polémica contra la ideología massmediológica, que tuvo su origen en los escritos de Edgar Morin, punto de referencia aún entre nosotros de cuantos han hecho estudios o han debatido acerca de cultura de masa y de mass media. Hay un punto de la crítica de Bourdieu y Passeron que a nosotros nos interesa subrayar: la exigencia de encontrar siempre de nuevo en nuestros análisis a los «sujetos históricos de la historia», o sea, la negativa a aceptar que de noche todas las vacas son negras. El tema de los mass media acaba siendo «una filosofía de la manipulación sin que sea preciso nombrar a los manipuladores». La palabra revolución, con la que llenan las páginas de sus escritos los apocalípticos profetas de la cultura de masa, del hombre icónico, de la tercera cultura, no sólo nos ha sumido en la ambigüedad, sino que de por sí lleva una carga mistificadora. De este modo acaban reforzando el poder de los manipuladores tanto de aquellos que profetizan una sociedad masificada o masificable por completo, como de aquellos que ven en el advenimiento de la sociedad de los mass media un instrumento de liberación. Y es que unos y otros anulan las estructuras sociales, las clases y las relaciones de clase desde el momento en que absolutizan y aíslan la relación emisor-público, el binomio medio-masa. «Al afirmar la igualdad de todos en la alienación, se afirma la existencia de una sociedad sin clases e incluso sin una revolución hecha, por hacer, o en todo caso factible», escriben Bourdieu y Passeron, y subrayan -en este punto son muchas las aportaciones de su investigación- la sustancial diversidad que caracteriza la relación con la cultura según sea la pertenencia a una clase. El episodio referido, el de Don Quijote incapaz de discernir ficción y realidad y que interviniendo en escena hace añicos los títeres, es esclarecedor. Si en lugar de profecías los teóricos de los mass media nos hubiesen aportado investigaciones y datos empíricos, quizás hubiésemos podido demostrar el error de ciertos juicios a priori y el peso más determinante para los fines del condicionamiento social de otras estructuras de comunicación: desde la escuela a los modelos familiares, desde los modelos de organización industrial a las estructuras urbanas, etc. Sólo en este caso es posible relacionar legítimamente ciertos contenidos culturales y ciertos modos de transmisión con las fuentes de las cuales emanan: los centros del poder, la clase dominante, y verlos correctamente como lo que son, instrumentos de dominio.

El análisis de Bourdieu y Passeron no entraña una intencionalidad política, sino que se limita a ser un estudio epistemológico y, a este nivel, alcanza un valor científico, pero también a este nivel acaba teniendo un valor político que supera, probablemente, la misma» intención de los autores. Ello se desprende con gran claridad del segundo ensayo, que, escrito para un público americano, constituye una contraposición polémica de otro ensayo de Michel Crozier (para la revista americana «Daedalus») cuya temática es la misma. De una lectura comparada de ambos ensayos (el de Crozier fue publicado en 1966 por «Tempi moderni») surge la confirmación de la autoridad de un método de trabajo y de análisis que permite a Bourdieu y Passeron captar -desde el punto de vista sociológico- el nexo real entre estructura y superestructura y el modo de proceder del campo intelectual. El análisis de Crozier resulta así una engañosa búsqueda de lo inexistente, una racionalización perfecta de aquella imagen

de sociedad que los hechos de «mayo» habrían puesto en tela de juicio de modo radical, despojando de toda su capacidad de invención a quien se consideraba perfecto conocedor de los mecanismos de funcionamiento de la sociedad francesa del bienestar y de la prosperidad. Y no es eso sólo, sino que el ensayo de Bourdieu y Passeron, al que se puso término en el 66-67, nos puede ayudar también a comprender ciertos retornos «totalizantes» que han surgido en el seno del mundo estudiantil y de los grupos que en «mayo» se movieron como detonadores o portavoz, así como la actitud última de un Sartre negador de sí mismo en el momento en que «inventa» una nueva misión para el intelectual.

La cultura -tanto la de masa como la culta- puede dar lugar y de hecho da lugar a engañosos juegos de palabras, deparar trampas ideológicas de las que acaban siendo víctimas sobre todo los intelectuales y los adeptos a sus trabajos.

En el fondo de la cuestión, la misma mitología sobre la cultura de masa no nace quizá de otra fuente que de la ambigua relación que mantienen los intelectuales con los materiales de su propio trabajo, oscilando continuamente entre una concepción de la cultura como máxima expresión de la capacidad creadora del hombre y una concepción de la cultura como sustitutivo de la vida: de la cultura como religión laica cuyos sacerdotes 'serían los intelectuales, a la cultura como evasión, como signo de la propia impotencia. Esta contradicción vivida en primera persona por los intelectuales y subsidiariamente por las capas sociales asimiladas, poseedores u objeto, exige ser estudiada y explicada sociológicamente mediante estudios adecuados. Nos parece, para concluir, que estos ensayos, que ofrecemos al lector italiano a título de introducción a la obra mayor, pueden ayudar a quien quiera preocuparse por devanar la intrincada madeja de las relaciones cultura-sociedad.

GIOVANNI BECHELLONI

Nota sobre los autores

Pierre Bourdieu nació en 1930 en Denguin; en la actualidad es «directeur d'études» en la Escuela de Altos Estudios (Sorbona) y director del Centro de Sociología Europea (Centro de Sociología de la educación y de la cultura).

Jean-Claude Passeron nació en 1930 en Niza; en la actualidad es «maitre de conférences» en la Universidad de Vincennes.

El grupo de sociología de la cultura, bajo la dirección de Pierre Bourdieu, mediante el estudio del sistema escolar francés, de su papel en la discriminación cultural y en la formación de las élites intelectuales, ha ido ampliando su campo de investigación a las relaciones que unen (y dividen) entre sí a los detentores del poder en la sociedad francesa.

Hoy el Centre de Sociologie Européenne se identifica con este grupo de investigación y se denomina también Centre de Sociologie de l'éducation et de la culture.

Su programa de investigación para 1970-71 parece querer seguir en muchos puntos el camino recorrido por Wright Mills para elaborar su célebre estudio sobre *La élite en el poder* americana. Sin embargo, se presta la mayor atención a la élite intelectual, en la hipótesis de que en la sociedad francesa aquella está emparentada de modo muy particular con los círculos del poder. El grupo de trabajo de Bourdieu partió desde un principio de un presupuesto explícito, según el cual «la escuela es la que contribuye más que cualquier otra institución a formar la actitud culta, el sentimiento de familiaridad con el mundo cultural. Pero teniendo en cuenta que la escuela reúne y trata de modo desigual a las diversas clases sociales, en la escuela es donde hay que ver el origen de todas las desigualdades culturales».

El grupo centró su atención en un primer paso en los mecanismos que reproducen en el seno del sistema escolar las desigualdades y la aceptación de la estratificación social; más recientemente está estudiando el uso que las diferentes élites hacen de su carrera escolar, de los modos (sobre todo el lenguaje- y de las relaciones cultas que se adquieren en la escuela. Se trata de un campo muy vasto que tiene que enfrentarse con me todos tanto más diversos: estudio estadístico sobre una muestra de 1.500 «personalidades» comprendidas en *el Who's Who*; historia de los miembros de la Academia de Medicina desde 1880; investigación acerca de los lectores y colaboradores de revistas tales como «Critique», «Esprit», «Les Temps modernes», historia de los profesores universitarios franceses desde

la creación del sistema escolar napoleónico; cuarenta biografías de alumnos de la Escuela Nacional Superior, Secgi4n literaria entre 1870 y 1914, para reconstruir el ambiente universitario en los tiempos en que fue frecuentado por el grupo de Emile Durkheim; hasta el estudio del papel que hoy desempeñan los periodistas políticos, los psicoanalistas, y otros profesionales intelectuales.

Se contempla a todos estos grupos sociales desde el punto de vista de su origen social, de su «cursus» escolar y profesional y de los sistemas de comportamiento que regulan su relación con los diversos componentes de las clases dominantes.

Junto a este estudio centrado en la cúspide de la jerarquía social, los investigadores del CSE están analizando cómo el sistema de producción y difusión cultural llega incluso a condicionar la estructura de las demás clases sociales.

El estudio del sistema escolar francés ya había hecho hincapié en las llamadas «instituciones marginales», aquellas ramas de la instrucción (por ejemplo, los cursos de formación técnico-profesional, que, dirigidos a las clases socialmente inferiores, les transmitían una cultura «menor» con el fin de inculcar en los alumnos la convicción de que la verdadera cultura tiene otro origen.)

Prosiguiendo con este tema de investigación el grupo se propone afianzar la función social de las ediciones de tipo divulgación, en particular la de las obras científicas.

En la misma línea se añaden estudios acerca de la función social de la televisión, sobre los agentes de socialización de los jóvenes y el uso que de ella hacen las familias de las diferentes clases sociales.

Con este elenco no presentamos un cuadro completo de las investigaciones que ha emprendido el CSE, en constante expansión, si bien basta para demostrar la convergencia de intereses que guían a los investigadores del grupo. Podríamos predecir con certeza que tal convergencia de intereses y -añadámoslo- de método, dará vida a una auténtica y verdadera «escuela» sociológica.

Además de estos dos ensayos que por vez primera aparecen reunidos en un solo volumen, Bourdieu y Passeron han escrito juntos:

Les étudiants et leurs études, Mouton, París-La Haya, 1964.

Les héritiers. Les étudiants et la culture, Ed. de Minuit, París, 1964 (en curso de traducción por Guarraldi Editore).

Rapport pédagogique et communication (en colaboración con Monique de Saint Martin), Mouton, París-La Haya, 1965.

Métier de sociologue (en colaboración con J. C. Chamboredon), Mouton Bordas, EPHE, París, 1968, vol. 1.

La reproduction, Ed. de Minuit, París, 1970.

PAOLA TONIOLO-PIVA

Notas

1. Ver la nota sobre los autores, p. 13.

SOCIOLOGÍA DE LA MITOLOGÍA Y MITOLOGÍA DE LA SOCIOLOGÍA

Se podrá achacar a este texto que ignora los matices que dividen a los diversos autores y los diversos modos con que un mismo autor expresa la misma idea. Pero se verá, una vez en marcha, que la aparente diversidad de los estilos o de las orientaciones definitivas apenas disimula la identidad de aspectos del pensamiento, y que un gran número de textos más matizados que se podrían contraponer a nuestros análisis no son sino precauciones oratorias y falsas concesiones. Así, pues, nos ha parecido que la amalgama estaba justificada para hablar de aquellos autores que llamaremos massmediológicos, es decir, de aquellos autores y sólo de aquellos casos en que no reviste dicho aspecto. No se trata de negar que los nuevos medios de comunicación puedan ser objeto de una elaboración científica; de hecho, lo son con frecuencia. Dicho con mayor simplicidad, quizás ha llegado el momento de desterrar del universo científico, donde algunos pretenden introducirla, una vulgata patética que se ha constituido, sobre todo en Francia, a propósito de los mismos, y que oscila entre lo indemostrable y lo ni siquiera falso. Por supuesto, las ideas que se expondrán irán apoyadas por todo un cuerpo de documentos probatorios (se encontrarán en las notas) que, tomando la literatura massmediológica como objeto y describiendo metódicamente su léxico, su retórica y su lógica, contribuirán a una sociología, si no del espíritu del tiempo, sí al menos del aura del tiempo.*

De todos los adjetivos que con una generosidad exhaustiva los poetas han prodigado a la noche, creo que no hay ninguno que se le adapte de modo tan perfecto y que le sea esencial de un modo tan preciso como la palabra «masiva», empleada por vez primera, si no me equivoco, por Mallarmé, en el último verso de *Toast Funébre*.

ANDRÉ-PIERRE DE MANDIARGUES (*Deuxième Belvédère*)

Salidos de las regiones más dispares del universo intelectual, han surgido nuevos profetas que anuncian «un futuro diferente del hombre contemporáneo», la «mutación» de la cual surgirá un hombre nuevo, construido por los nuevos poderes que él mismo ha fabricado, transformado por la transformación de sus medios de expresión, hombre de la imagen sustituido al hombre de la palabra, iconántropo que habita en la «iconosfera», es decir, «el ambiente existencial instituido por la información visual y elevado por ella al nivel de realidad constante», «cosmopiteco», «bosquejo simiesco» del hombre cósmico «que podría abordar el porvenir y asumir una dimensión cósmica». Son ellos mismos los que anuncian, con la llegada de una «Tercera Cultura», el fin de las antiguas profecías culturales, expropiadas de sus fieles por la «irrupción de las masas y la invasión de los *mass media*». Nos invitan a penetrar resueltamente en esta civilización radicalmente distinta, en la que, inconscientes y ciegos, no entramos más que a pesar nuestro, y como a regañadientes. Ante los signos de la «gran tensión preapocalíptica», descubren por todas partes la potencia de esta nueva fuerza cósmica, los *mass media*, que operan una especie de transustanciación de las masas sujetas a su acción masiva, la «masificación», el conjunto de cuyas transformaciones, que los ignorantes perciben de forma aislada y discontinua, desde la «despolitización» hasta el peinado de las muchachas, no son sino otras tantas hipótesis.(1)

Paradójicamente, esta profecía sobre el destino de las «masas» tan sólo tiene garra entre los intelectuales. Aun cuando tiene la nostalgia o la ambición de alcanzar a un auditorio más vasto, el profeta massmediático sabe que su temática no puede llegar hasta los que constituyen su objeto (2) Pero no es a causa de su carácter científico por lo que esta crítica intelectual de la cultura intelectual, que es al mismo tiempo una visión que quiere ser comprensiva con la «cultura de masa», está condenada a seguir siendo incomprendida por las masas. Su existencia sería ciertamente discutible, si no fuese más que evidente que la mitología desmitificadora procura al intelectual la fácil ocasión de aparecer como tal, o sea, como aquel que, funcionalmente, es el único que detenta una verdad que los demás se contentan con ser o hacer, como aquel que sustrae a las «masas» su esencia y que sólo él es capaz de restituírsela mediante la explicitación o la explicación.(3) Por lo demás, impotente para controlar los *mass media* y quizá también para utilizarlos con el fin de manipular a las «masas», incapaz de consumir espontáneamente sus productos, el intelectual se reduce a transformar «masas» y *mass media* en objetos de su consumo, o sea, en objetos de estudio. Por último, como si se tratase de un espejo de dos caras, el desmitificador se puede conceder el refinado placer de una deleitación vicaria y complacida. Cogiendo al Antropos «masificado» en el momento en que se desnuda, el voyeur puede tenerlo todo de un golpe, la delectación por el goce que procura y el placer de la condena de la delectación, mezcla que constituye el erotismo fariseo.

El intelectual ya puede querer parecer comprensivo, jamás se despoja de su verdadera naturaleza, y,

cuando se «masifica» para hablar de la «masificación», se comporta como el lobo que se viste de cordero o de pastor para poderse comer mejor el ganado. La comprensión es únicamente una indulgencia pasajera; siempre llega el momento en que el compañero de placer se convierte de nuevo en un predicador despiadado. El profeta ha podido condescender por un instante; sin embargo, era solamente para poder fustigar mejor. «Edgar Morin -escribe Claude Brémont- ataca violentamente a los moralistas melancólicos de la otra cultura, pero no basta con condenarlos para justificar la cultura de masa. Las culturas precedentes engañaban al hombre con ilusorias promesas de inmortalidad. Éstas otras ayudan al hombre a mentirse mejor.»(4) Anticipación de Juicio Universal o interrogante sobre temas colindantes con la ontología y la axiología, al borde del «abismo nihilista en que se han precipitado las grandes trascendencias»,(5) es siempre el tono de la profecía.

Los metafísicos de Tlón no buscan la verdad, ni tan siquiera la verosimilitud, sino la sorpresa. Juzgan la metafísica como una rama de la literatura fantástica. Saben que un sistema no es más que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de sus mismos aspectos.

JORGE Luis BORGES (*Ficciones, Tlón, Uqbar, Orbis Tertius*)

El distinguo repugna al espíritu profético. La mass mediología habla de *mass media* como del Paráclito, y esta entidad genérica recoge en sí, multiplicándolas, las particulares dotes de eficacia de los individuos que asume. Se toma prestado de la retórica consagrada la figura más fuerte de su logomaquia, la vaga y perturbadora denominación *mass media*, «medios de comunicación de masa». Entre personas enteradas, las iniciales para los iniciados, *m. d. c.*, proponen una evidencia, que supone un rechace de la actitud analítica. Con la terrorífica eficacia de su nombre, «los medios de comunicación de masa» condenan sin apelación al individuo masificado a la fruición masiva, pasiva, dócil y crédula.(6) Los *mass media* pueden disfrutar de vehículos para los mensajes más diversos y encontrar los más variados niveles de receptividad; los massmediólogos, jugando con el efecto de halo, se conforman con despertar el modelo arquetipo del condicionamiento a través de la imagen publicitaria. Una sociología que quisiese introducir de nuevo una valoración modesta del fenómeno en sus matices y en sus límites se considera de antemano como una ciencia burocrática que se vincula a la letra de la sociedad más bien que al Espíritu del Tiempo.

Para ahorrarse la tarea menor y mezquina de distinguir (con el riesgo de relativizarlos) el poder, el contenido y el público de cualquier sistema de difusión,(7) y para cortar pronto las preguntas impertinentes, se forman conceptos pesados y oscuros donde las diferencias quedan desvanecidas. Los, vehículos culturales individuales son sustituidos por la idea abstracta, y en su género perfecta, de la eficacia de masa. Entonces el juego está hecho, y los individuos, distintos tan sólo mediante y en su participación en el género supremo, se benefician implícitamente de todas las propiedades del género. Cada uno acumula en sí los honores o los delitos de los demás.(8) El principio de semejante amalgama, el del contagio mágico, se puede enunciar de este modo: todo aquello que pertenece a un género posee todas las propiedades del género; y para pertenecer a un género, basta tener una propiedad. Sin duda, si hubiese que hallar un medio de difusión efectivamente dotado de todos los poderes fantásticos que se atribuyen a cada paso a los mass media, se tendría el arma psicológica absoluta que los massmediólogos, gracias al cielo, tienen que conformarse todavía con soñar... Un mass medium que, combinando todas las virtudes de todos los mass media particulares, solicitase indistintamente en todo momento, en todo lugar, la totalidad atomizada de los individuos masificados y solitarios, fascinados por la seducción «planetaria» de imágenes traumatizantes, de melodías obsesivas y de mitologías hechiceras, «es como una hormiga de dieciocho metros con un sombrero en la cabeza; que no existe».(9) Y, puesto que es fruto de la imaginación, este «hipocampelefantocamello» gusta a la imaginación.

En efecto, para hacer plausible la visión apocalíptica de las masas, sería preciso procurarse la máquina para fabricar masas: operación que tiene asegurado su éxito en la imaginación del intelectual, escritor o lector, únicamente porque la máquina para fabricar las masas se la construye a partir de la imagen -atractiva y repulsiva- de las masas fabricadas. Para obtenerlo basta con recurrir una vez más al principio del contagio: dado que todos aquellos que son idénticos en cierto aspecto lo son en todos los aspectos, todos los que tienen la televisión dejan de ser hombres reales, es decir, distintos, para convertirse en «televisivos» sin rostro, seres racionantes que permiten desplegar, en los confines de la «antropología», el sagrado tema de las masas masificadas.(10)

Pero, ¿qué entendemos por noción de «masa», la más masificada de todas? Y cabría preguntarse también: con una expresión como «medios de comunicación de masa» ¿se quiere quizás indicar aquellos medios de difusión cuya característica predominante consiste en llegar al máximo número de espectadores? Sería demasiado simple, y de golpe desvanecería aquel prodigio que obsesiona a la civilización moderna. El libro seguiría siendo el «medio de difusión de masa» por excelencia, y todavía no ha habido un reportaje o una retransmisión que haya tenido el éxito de la Biblia o del Manifiesto. ¿Se trata de alcanzar masivamente y de modo continuado a la «gran masa»? Tan sólo la Escuela, opuesta a los mass media, podría alardear de una verdadera «acción de masa», puesto que la Escuela es la única que puede repetir su propio mensaje con insistencia y dispone además de la coerción y del ejercicio. Es preciso asimismo que el concepto de «masa», como una caja china, revele inagotables recursos de reduplicación interna. Lo que se manifiesta no es solamente el alcance excepcional de la difusión medible en horas de escucha o en receptores vendidos-, sino la naturaleza misma de la «cultura» que se transmite: el medio de comunicación se define «de masa» por el hecho de comunicar masivamente una «cultura de masa». No obstante, ¿qué hay que entender por «cultura de masa», cuando no podemos conformarnos con definirla como el conjunto de los mensajes difundidos por los «medios de comunicación de masa»? ¿Quizá se trata de la cultura de las «masas», es decir, del sistema de nociones y actitudes que se hallan en las «masas», y que, por tanto, son opuestas a las élites, que han podido disfrutar de la cultura escolar? Responder afirmativamente equivale a afirmar que los mass media dan a las «masas» lo que ya les pertenece, y el misterio de la «masificación» desaparece.(11) Es preciso, pues, para no caer en la herejía, que la «cultura de masa» sea al mismo tiempo lo que sucede culturalmente a las «masas» a causa de los mass media. Este círculo lógico engendra en cada uno de sus puntos todos los círculos que se quiera: las masas no son tales sino en cuanto destinatarias masificadas de una cultura de masa masivamente difundida. (12) La misma lógica de su temática impide al massmediólogo inmovilizar -durante el tiempo necesario para definir las- estas tres palabras esenciales: mass media, masa y masificación. Con tres conceptos que hay que sostener, pero disponiendo sólo de dos manos, no le queda otra solución que improvisar juegos de manos.

La definición, poco molesta mientras se ocupa de generalidades, revela sus propias contradicciones cuando se trata de enumerar con precisión lo que son los mass media. Se oscila entonces entre dos criterios: el de la amplitud de la difusión propia del vehículo y el de la cualidad del contenido difundido. ¿Hay que tener en cuenta únicamente la tirada de un libro (o de una clase de libros) para determinar su pertenencia a la categoría de los mass-media? Parece ser que los massmediólogos no han resuelto la cuestión, ya que aceptan obras o géneros de obras, tales como la «novela popular» o la «cancioncilla» y excluyen obras de literatura o de música clásica que han tenido una difusión «de masa» en disco o en edición económica. ¿La definición compleja de mass medium (siempre implícita) supone, pues, además de la difusión de «masa», la «cualidad de masa» del producto difundido? Mientras que la ortodoxia massmediológica querría que la «cualidad de masa» no fuese más que el resultado de una deducción a priori a partir del concepto puro de «producción de masa», el massmediológico se ve obligado, cada vez que vuelve a situarse en el terreno de la experiencia, a introducir propiedades extrañas al concepto, como por ejemplo el carácter clásico o «de masa» que admite como atributo objetivo de ciertas obras culturales. La massmediología no es sociología, toda vez que siente todavía la nostalgia de deducir a priori en casos en que bastaría con el dato empírico: ni es tampoco teoría pura, ya que permite que se barajen hechos desnudos allí donde debería proceder por deducción; es, pues, una metafísica -en el sentido kantiano-, pero una metafísica catastrófica.

Si bien es cierto que la massmediología no alcanza los objetivos que se ha propuesto, consigue por lo menos el objetivo inconfesado -pero que todos sus procedimientos delatan- de evitar problemas más triviales que ponen en duda su misma existencia. ¿Acaso no es cierto que todo medio de comunicación delinea en el seno de la «masa» conjuntos que son otros tantos públicos de un momento? ¿Y no es quizás así, no tan sólo para todos los medios de comunicación, sino también para los contenidos difundidos por éstos, por el teatro televisivo, por ejemplo, hasta para Paris-Club o Intervilles? ¿Estos públicos efímeros y fluctuantes, que con sus infinitos amontonamientos incitan el análisis, coinciden, en todo o en parte, con los grupos sociales reales? Y si se comprueba que no es así, ¿hay que concluir, sin ningún otro examen, que estos grupos están en vías de difusión y confusión, o bien que sería preciso, invirtiendo el método, proceder -en tanto que sociólogos- no a partir de los medios de comunicación para llegar a sus usuarios, sino de los grupos sociales a los sistemas de consumo cultural que los caracterizan? De igual modo, cabe plantear otra cuestión, ¿qué es lo que diferencia la recepción de un programa televisivo del hecho de asistir a un programa teatral, a un concierto o a una entrevista? Si estos diversos tipos de comunicación se oponen los unos los otros de varias maneras y en diversos aspectos, ¿no se contraponen también, y todos en bloque, si bien bajo otra perspectiva, al conjunto de las relaciones individuales a través de los medios de comunicación individual, como el caso

de una charla en una calle de una ciudad tradicional, la conversación en la terraza de un café o el palique de una velada mundana? (13) ¿y en qué medida (que habría que medir) la diferencia depende de la relación numérica entre emisores y receptores o bien de las cualidades específicas de la comunicación, de su forma y de su contenido? Si las experiencias -solitarias o colectivas- del emisor y, del receptor de un mensaje individual o colectivo difieren de modo esencial, habría que especificar en qué y por qué, y en particular a partir de qué límite el número de los receptores (según el tipo de relaciones que mantengan entre sí) transforma su modalidad. En efecto, ¿la diferencia no depende de la estructura del grupo en el que se produce la recepción? Se escucha la televisión en casa, en familia, se asiste al teatro, al concierto, a una recepción, se va al cine (**) o a un partido de fútbol. Y por otra parte, ¿a qué son debidos el crédito y la adhesión que suscitan los diversos medios de comunicación, desde la relación casi cara a cara que se establece en la conferencia, en el teatro o en una reunión, hasta la falsa comunicación cara a cara, gracias a la supresión técnica del espacio y del tiempo, frente al cine, a la radio o a la televisión? ¿En qué proporción difieren la atención y la seriedad que se prestan, el crédito y la complicidad acordados, en el público de la radio, del cine o de una entrevista, en los lectores de un periódico o de *Racine*, de un *digest* o de una revista? ¿Por qué, por ejemplo, conceder (sin experiencia alguna) al falso cara a cara de la televisión un poder persuasivo superior a cualquier otro, fingiendo ignorar la eficacia demasiado conocida de la presencia en carne y hueso? Y además, el periódico no es-el libro, el *paperback* no es el libro encuadernado, el libro encuadernado no es el prix Goncourt, el periódico matutino no es el periódico de la tarde, «Le Monde» no es «France-Soir» y el mismo «France-Soir» no es «France-Dimanche».(14) Y además, la atención que se presta varía según se lea la página deportiva, los anuncios económicos, la crónica del último escándalo, las viñetas o el editorial. Hay mil modos de leer, de ver y de escuchar. ¿Por qué obstinarse en determinar «la influencia» de los mass media mediante la medida, extrañamente burocrática, de la cantidad de información emitida o el análisis de la «estructura» del mensaje? No hay duda de que es posible medir según el número y el formato de los caracteres, o la disposición de los títulos, la importancia que se concede a esta o aquella noticia; sin embargo, ¿es justo sostener que el lector ha concedido a la información una importancia proporcional a los milímetros cuadrados que ocupaba en el periódico? ¿Hay que recordar que el significado no existe como tal en la cosa leída, sino que, en éste como en otros asuntos, tiene tan sólo el modo de ser de la conciencia intencional que lo constituye? La lectura superficial, tal vez, lleva en sí la propia defensa, y el oyente superficial transforma el discurso del orador en simple rumor, que al mismo tiempo puede medirse en decibelios.

¿Y por qué ignorar los mecanismos de defensa de que se pertrechan las masas contra el ataque de los mass media? La insistencia contra la fascinación que ejerce la televisión -lugar común en la conversación popular o pequeño burgués- conjura la fascinación en sentido distinto pero no menos eficaz que el que ejerce el discurso intelectual. ¿Acaso no sucede que el más massmediático de los mass media llega a desacralizar a un mass medium más antiguo? P. Daninos no hace mala sociología cuando observa que «la gente habla cada vez más del cine, cosa por otra parte asfixiante, y es por culpa de la televisión. Porque están de tal modo acostumbrados a hablar delante de su pantalla, que empiezan a no distinguir entre la pequeña y la grande».(15) Por último, ¿por qué el mensaje massmediático tendría que detentar institucionalmente el exorbitante privilegio de eludir puntualmente la defensa de las personalidades que ataca? (16) ¿Por qué el uso inmoderado de las imágenes y de los sonidos, drogas orgiásticas cada vez más violentas, picantes y dislocadoras, debería llevar al alma contemporánea, pasmada y arrebatada, a un renacimiento mágico?(17) He aquí donde está la imaginación de los magos que se complacen en desmentir que no es posible engañar cotidianamente a aquellos de quienes se abusa sin desengañarlos.

Los intelectuales siempre tienen dificultad en creer en los mecanismos de defensa, es decir, en la libertad de los demás, puesto que se atribuyen de buen grado el monopolio profesional de la libertad de espíritu. Cuando la simpatía decisoria no va dirigida y controlada por el conocimiento científico del propio objeto, la intención, indudablemente sincera, de renunciar a oponer las diversiones de las élites a las distracciones de los ilotas, acaba en una inversión del pro al contra, que no puede presentarse a sí misma como tal: en este momento es cuando se cree conceder todo el respeto; sin embargo, lo que sucede es que se sucumbe ante el desprecio más insidioso. Para demostrar la seriedad del propio humanismo, se cree necesario tomar en serio aquello que el humanismo de los mandarines toma por inútil, sin advertir que para tomar en serio -y a veces trágicamente- la lectura de los rotativos es preciso dejar de tomarse en serio a los lectores, de los rotativos cuando dicen que no se los toman en serio. En efecto, ¿por qué ignorar que creen en las mitologías preferidas de los sociólogos de la mitología sin duda menos de lo que las creen estos- últimos, y ciertamente mucho menos, de lo que lo hacen los intelectuales, que siempre tienen necesidad de personajes mitificados para poder creerse desmitificadores, creen que creen en ellas? (***)

En realidad los intelectuales no conciben generosidad mayor que la de concebir al pueblo a su imagen y semejanza. Para pensar en denunciar la deshonrosa seducción de las obras de baja cultura, para obligarse a la indulgencia bienintencionada barajando la idea de su privilegio o para emprender la obra de ennoblecimiento de aquello que la mayor parte de sus semejantes envilece, es necesario que hayan prestado a las «masas» la fragilidad de su estómago, la debilidad de sus nervios, su vulnerabilidad frente al erotismo, o, más genéricamente, todas las disposiciones intelectuales frente a lo imaginario.(19) Cuando, bajo el Segundo Imperio, el obrero Tollain deploraba los crímenes de la que hoy llamaríamos «literatura de masa», sabía por lo menos, sin ser un intelectual, que el pueblo tiene buen estómago: «hace tiempo que veo con inquietud el Gargantúa literario de paladar corrompida por el ácido corrosivo de la novela popular. Literalmente, el pueblo posee un estómago de avestruz, su robusta constitución es semejante a su insaciable apetito; el monstruo lo absorbe todo, pero digiere»(20) Para comprender lo que distingue a la actitud del intelectual ante las obras culturales, es necesario recordar esta imagen intelectual ante las obras culturales, es necesario recordar esta imagen engrandecida e imposible del intelectual integral que propone Don Quijote cuando, en nombre de una misión literaria, hace añicos las marionetas de Maese Pedro: «Señores que oís, os lo digo en verdad y en realidad, que cuanto aquí ha sucedido, a mí me ha parecido que efectivamente hubiese sucedido: que Melisandra fuese Melisandra, don Gaiferos, don Gaiferos; Marsilio, Marsilio, y Carlomagno, Carlomagno; por esto quedé turbado por la ira y para cumplir mi deber de caballero errante quise dar ayuda y protección a los fugitivos, y con esta laudable intención he hecho lo que habéis visto».(21) Pero cuando Don Quijote, suficientemente arrebatado por, el juego como para elevar, en nombre de la verosimilitud, objeciones pedantes y absurdas contra la naturaleza del espectáculo, viene a interrumpir la diversión de los demás con su arrojado de rompedor de ficciones, a los ojos de las personas cuerdas, que, sin creérselo un solo instante, habían podido «estar colgados de los labios del presentador de maravillas»,(22) hace el papel de un loco incomprensible tanto en su credulidad como en su incredulidad.

Quando se desconoce la verdad de una cosa, va bien que exista un error común que fije el espíritu de los hombres, como por ejemplo la Luna, a la cual se atribuye el cambio de las estaciones, los progresos en las enfermedades, etc.; puesto que la enfermedad principal del hombre es su inquieta curiosidad por las cosas que no puede saber; y no le resulta tan penoso engañarse como sentirse afligido por esta curiosidad inútil.

PASCAL (*Pensamientos*, 1, 18)

¿Por qué el tema massmediático suscita con tanta prontitud la ilusión de la evidencia? ¿En qué se apoya su fuerza persuasiva y su alto rendimiento explicativo? La literatura consagrada a las desgracias de la civilización industrial, a los medios de comunicación o a las diversiones «de masa», a la eterna «modernidad», en suma, debe su propia aura de verosimilitud al hecho de que revela las experiencias más corrientes, las de los atascos de la plaza de la Concorde a las seis de la tarde, del paraguas en las estaciones el primero de agosto, de las comidas donde se deja de hablar para ver la televisión, experiencias que sirven de trampolín para una semi-comprensión por analogía.(23) En realidad, aun teniendo otras pretensiones, la massmediología no hace más que trasponer en fórmulas racionales las ideas recogidas por los chismes cotidianos sobre desventuras de la época, chismes que se toman por lo que son, y que se disfrazan tomando en serio las apariencias de seriedad que revisten: «Los tiempos son duros pero son modernos», «los tiempos son modernos pero son duros»; y cuando no es «culpa de la bomba atómica», es «culpa de la televisión».(24) No son más que palabras, pero al menos se sabe; como también se sabe, sin alejarse de los chismes, arremeter irónicamente contra su opacidad, con este coro ameboides en que todo interlocutor detenta la mitad de una media verdad.

Si el tema massmediático, tanto en su forma popular como en su forma erudita, pasa por demostraciones, y rehúye las refutaciones, si no puede encontrar incompreensión o incredulidad, si puede explicar con el mismo éxito los fenómenos sociales más diversos, desde la *Noche Loca de la Nación* hasta el éxodo de las jóvenes campesinas, es porque obedece a la lógica de la magia. Persuade por el hecho de que, por ser concatenación de signos al mismo tiempo vacíos de contenido y prontos a asumir todos los significados, con poco esfuerzo puede, liberar del silencio consternado que se siente ante lo inexplicable. Así, las orejas quedan llenas de la «muchacha moderna», heroína preferida de los Hesíodos del nuevo Olimpo, Europa arrebatada por el toro massmediático por aventuras reales y divinas. Con el gesto de un calmante se ha hecho desaparecer lo esencial: el onirismo hollywoodiano, el «divismo», la identificación (vestimenta) y cosmética y todas las formas apenas modernas del

bovarismo no son más que signos exteriores de cambios importantes en un sentido muy diferente;(25) separarlas de sus condiciones de existencia con el pretexto de constituir las en sistema de significados autónomos significa quitarles su sentido y existencia. Sin embargo, los conceptos totalitarios de los massmediólogos condenan al paralogismo de la fórmula *pars pro toto*.

El interés de la explicación por la eficacia del *maná* massmediático tiende a nutrirse de sí mismo, puesto que toda nueva utilización se beneficia del eco de las utilizaciones precedentes. No se razona de otro modo (al menos hasta que interviene la demostración de lo contrario) cuando se afirma que el verano ha quedado desquiciado por la bomba atómica, y cuando se imputan a la sola potencia de los *mass media* los excesos de los fans de Johnny Halliday, la despoblación del campo, las fantasías de los peinados femeninos, el tedio de los escolares en sus bancos, o la indiferencia de las «masas» ante la guerra de Argelia.(26)

Sistematizado por alusiones y elipses, este logos tiene en definitiva todas las ventajas de lo moderno: explica fenómenos que parecen desprovistos de precedentes históricos con la eficacia de una causa sin precedentes históricos; sobre todo, el tema massmediático participa de la atmósfera científica y de sus normas de credibilidad; los *mass media*, *maná* con el gusto del día, llevan la magia propia de una civilización en la que la ciencia, capaz de proporcionar al ignorante la certeza de que puede venir de cualquier parte una explicación adecuada, corre al mismo tiempo el riesgo de envolvernos en una niebla de magia a los ojos de quien no tiene acceso a la racionalidad científica si no es por poderes.(27) Así es como el profeta de desventuras tiene un juego fácil cuando amenaza a las turbas inconscientes de las desgracias que se están atrayendo porque, tienen la desgracia de no advertirlas.(28)

Metido de lleno en la perspectiva de la razón mítica puede anunciar que «los tiempos están maduros» y que, mutación sin precedentes, el *homo loquens* se transforma en *homo videns*.(29) No hay nada más fácil, y siempre, ha sido así, que convencer a los hombres de que están viviendo una crisis sin precedentes. Si la ilusión de lo nunca visto es común a todas las épocas, es porque confiere una pátina de nobleza a la experiencia colectiva dándole el sabor del drama. Con frecuencia el historiador queda estupefacto ante el asombro del hombre moderno frente al mundo moderno. Renan veía en la necesidad a que han quedado reducidas las clases inferiores de gozar del bienestar ajeno una característica de las sociedades tradicionales fuertemente jerarquizadas.(30) Lo que nos parece - retrospectivamente- muy ingenuo, es que se pueda preguntar si los hombres se conformarán todavía a largo plazo de estos goces por poderes, en los que los massmediólogos, cuanto más ingenuos, ven la característica fisionómica de la era mitológica.(31)

Puede suceder que el mensaje massmediático venga a coronar la espera de una teodicea social en un momento en que los mensajes tradicionales hayan dejado de tener validez. Como el Dios de las religiones, la ciencia ha quedado dividida en potencia de la luz y poder de las tinieblas; entre éstas, el poder massmediático, realidad muy exterior y superior a la experiencia para estar al abrigo de cualquier desautorización fundada en la experiencia, y sobradamente eficiente para explicar todo aquello que ha dejado de ser obvio a la experiencia, estaba predestinada a desempeñar el papel de la divinidad del mal, o del demonio imprevisible.

Orquestando temas que están en el ambiente del tiempo, los nuevos profetas pueden conformarse con evocar, al igual que se invocan los espíritus, las experiencias fundamentales del «hombre de la calle», o, mejor, la imagen que el «hombre de la calle» se formaría del hombre de la calle si existiese. (32) Comparsa invisible e insustituible de la temática massmediática, el *homo massmediaticus* se debe a sí mismo a los *mass media*, y dado que se afirma que éstos abarcan al universo entero, debe a sí mismo y a ellos el hecho de ser abarcado universalmente. Así, a una capacidad agresiva sin límites corresponde una vulnerabilidad igualmente infinita:(33) imagen ingenua y colorida transformada en figura ejemplar de la miseria humana, este hombre sin cualidad (porque las tiene todas) transfigura acumulándolos los signos de la «modernidad» que la imaginación común maneja de modo disperso, y el massmediólogo puede hacer recaer sobre él, en el juego del discurso alusivo, el peso de la profecía apocalíptica. Pretexto para construir grandiosidad con miriñaques, objetos de ciencia con trivialidades cotidianas, el *horno massmediaticus* transforma cuanto asimila: basta con que llegue a conocerlos girando un botón u hojeando una revista para que los divorcios de las divas o los enamoramientos de las princesas se conviertan en fragmentos de una teogonía y para que ya no sea posible, sin impiedad, atribuirles la función de chismes de pueblo.

No seamos nosotros los que prestemos a los massmediólogos la ambición antropológica. El *homo massmediaticus*, que toda su temática sobreentiende, es la verdad del Antropos que los *mass media* revelarían, por encima de todas las desigualdades sociales: igual ante *los mass inedia*, «el académico, el ingeniero, el obrero, el campesino», no son más que la idea abstracta de esta igualdad, es decir, la marca del poder de los *mass media*³⁴ Sometida a análisis racional, esta antropología no es más que la sombra de la massmediología, y la sombra de una quimera sigue siendo una quimera, monstruo de cien orejas y de cien ojos, engendro del monstruo de cien caras y de cien voces. Si en algunas ocasiones el Antropos, abstracción de una abstracción, parece vivir una existencia autónoma como apetito de ver y de sentir, de gozar y de soñar, y de este modo parece preexistir a las satisfacciones que lo hacen existir, esta apetencia, que es el apetito de todos y de ninguno, no es otra cosa que el paralelo mágico del *maná* massmediático.

¿Un torbellino? He aquí lo que ignoraba: que Zeus no existe y que Torbellino reina hoy en su lugar.

ARISTÓFANES (*Las Nubes*)

Se nos acusará de usar, contra un pensamiento, todos los argumentos que autoriza la opción previa de tratarlo como un objeto. Supongamos, pues, que damos la razón a la ideología massmediática y que tomamos en serio la ambición, que no le es extraña, de dar una solución sistemática a los problemas de la sociedad contemporánea. En efecto, esta ideología pretende convencer de que la cuestión de la manipulación de las «masas» por parte de los *mass media* ocupa en nuestra sociedad el lugar que en otros tiempos incumbía al problema de la lucha de clases o al que consideraba la disgregación del orden social o moral como una consecuencia del hundimiento de las normas tradicionales. Situada en la historia de las ideas, aparece, *objetivamente*, como la respuesta de interrogantes formulados en el siglo XIX. Sin embargo, las grandes doctrinas que formaban sistemas de opción tajantes y coherentes son sustituidas por un *sincretismo conceptual* que sólo en apariencia supera los viejos modelos contrapuestos. En virtud de su extrema indeterminación semántica, el concepto de «masa», punto de convergencia de todas las opciones no realizadas, tan sólo hace posible eludir las alternativas. En relación a la comunidad y a la sociedad, por tomar de nuevo el modelo de Tönnies, o en relación con la solidaridad orgánica y con la sociedad mecánica, por formular a la manera de Durkheim, el término «masa» quiere indicar un nuevo tipo de solidaridad, definida por la ausencia de solidaridad y por la anomia generalizada, último resultado de la disgregación de la *Gesellschaft*, y quizá, todavía más ingenuamente, de la *Gemeinschaft*. Al mismo tiempo, sin embargo, la «masa», producto de la «masificación», acción niveladora de los *mass media*, realizaría una nueva forma de integración, fundada en la «homogeneización», o, si se quiere, en la «solidaridad por similitud», típica, según Durkheim, de las sociedades primitivas: la «cultura de masa» sería en ese caso el equivalente del sistema de modelos de comportamiento que el etnólogo descubre en una sociedad fuertemente integrada. Con todo, según indica de modo inevitable la referencia a la oposición entre masa y élite, el término «masa» autoriza la apariencia de una fidelidad verbal al esquema revolucionario en el mismo momento en que Marx zozobra: afirmando la igualdad de todos en la alienación, se afirma la existencia de una sociedad sin clases pero incluso sin una revolución hecha, por hacer, o en todo caso factible, reservándose siempre la posibilidad de jugar con las resonancias semánticas de la palabra «masa», que puede evocar indiferentemente la tradición revolucionaria o la tradición maquiavélica en la forma paretiana. A este nivel de indeterminación, es sólo cuestión de pretexto, y basta un poco de complicidad para que la connotación pesimista quede excluida de un tema que la sugiere fraudulentamente.

El objeto por excelencia de esta sociología fantástica es, pues, más que la «masa» o los mismos *mass media*, la «masificación», o sea, es aquello que hace que las masas se conviertan en masas, o mejor, lo que hace que las masas sean masas: en efecto, la masificación es en definitiva automasificación, puesto que el hacerse masa de las masas no es sino el proceso histórico con el cual aquéllas realizan su propia esencia.⁽³⁵⁾ En suma, lo que se describe no son cosas que se hacen, ni los mecanismos o los agentes que las hacen, sino una lógica fantasmagórica que autoriza todos los deslizamientos y todas las inversiones. Y ello independientemente del fenómeno analizado, ya sea el porvenir de la humanidad o el memorial de una cortesana. Así, por ejemplo, «el fenómeno Soraya» no es Soraya, no es la organización que produce la literatura sobre Soraya, con sus medios, sus intenciones reales, ni son tan sólo las técnicas de transmisión que se emplean al informar sobre Soraya, entre las que no es la menos importante la simple conversación y no lo es la captación concreta de la imagen de Soraya y las

diversas formas que esta imagen reviste según el público, sino que lo es el *mito autónomo* de Soraya, que se presta a recibir un tratamiento mitificador. Tomar como objeto tanto las intenciones implícitas o explícitas de los autores del mensaje, los modelos conscientes o inconscientes que dirigen su opción técnica, estética o ética, y de igual modo la expectativa e inclinaciones de quienes reciben el mensaje, la modalidad efectiva de su percepción, su interés o su indiferencia, sería sin duda una operación que el buen sentido dictaría. Sin embargo, sería al mismo tiempo reducir a vulgar objeto de ciencia un pretexto providencial para la prestidigitación profética. Los magos quieren ahorrarse la desilusión de descubrir que los redactores y los fotógrafos de «Paris-Match», sus congéneres, ponen explícita y sistemáticamente en su mensaje todo aquello que el análisis que se quiere sea estructural, la varilla mágica, hace surgir de él; de este modo soslayan el agudo dolor de tener que comprobar que los lectores reciben y comprenden esta intención objetiva. Por consiguiente, la massmediología es la que viene a poner de por medio las propias nubes mitológicas entre dos bandos que se hacen ilusiones.(36)

Los *mass media* no son ni una cosa ni una idea, ni una institución ni una intención, ni un agente ni un paciente; son un utensilio sin aquel que lo utiliza, que define por sí solo las reglas de su propia utilización, una manipulación sin manipuladores, un *automaton spirituale*, un *Dios máquina*, en definitiva. Entonces el juego ya está hecho, y una vez eliminados todos los sujetos históricos de la historia, es posible hacer que se deslice en la temática massmediática una filosofía de la manipulación sin que sea preciso nombrar a los manipuladores, cosa que sugeriría la imagen no aceptada de las masas manipuladas por el hecho de ser capaces de ser manipuladas. En cualquier otro esquema lógico, sería necesario escoger entre la denuncia revolucionaria y entre las resignadas dimisiones frente a la autointoxicación de las masas. Los *mass media*, fuerza impersonal y personalizada, omnipresente y localizada, y las masas, potencialidad de acción sin actor histórico, fuerza agente y fuerza paciente, pueden generarse mutuamente, ya que no tienen necesidad de ser distintos el uno del otro, como Adito, que, según Veda, nace de Daksa que a su vez nace de Adito. El sincretismo es, pues, la última aventura de la dialéctica.(37)

En definitiva, parece como si la profecía massmediática ahondase sus raíces no, como querría darnos a entender, en el descubrimiento anticipado de nuevos poderes, sino en una visión pesimista del hombre, de este eterno Antropos, dividido entre Eros y Thanatos y abocado a las definiciones negativas. Oscilando entre la nostalgia del verde Paraíso de las civilizaciones infantiles y la esperanza desesperada de un futuro de Apocalipsis, los profetas massmediáticos proponen la imagen desconcertante de una profecía al mismo tiempo altisonante y balbuciente, toda vez que es incapaz de elegir entre el amor proclamado a las masas amenazadas por la catástrofe y el secreto amor a la catástrofe.

12

Notas

* Los autores aluden a *L'esprit du temps* de Edgar Morin (Grasset, París, 1962) edición en italiano con el título *L'industria culturale*, de 11 Mulino, Bolonia, 1963 (traducción de Giuseppe Guglielmi).

1. Esta no es más que una selección de la retórica consagrada. Cualquier lector de esta literatura podrá comprobar la constancia temática (o de este comercio de imágenes) componiendo, como nosotros, su propio florilegio. «Corroborando sus propias experiencias (los autores), han intentado comprender en conjunto el *hacerse-otro* del hombre contemporáneo, partiendo del hecho decisivo y masivo que constituye el cambio en el modo de expresión privilegiado» (Gilbert Cohen-Séat y Pierre Fougeyrollas, *L'action sur l'homme: Cinéma et Télévision*, Denoël, 1961, pág. 7). «El centro de gravedad ya se ha desplazado suficientemente por causa de un deslizamiento que se acentúa a ritmo vertiginoso; somos ya suficientemente "diversos" para tomar conciencia de ello» (René Huyghe, *Dialogue avec le visible*, Flammarion, 1955). «En el transcurso de la historia ha sucedido con frecuencia que el modo de expresión privilegiado del hombre ha cambiado. Con todo, nuestra cultura moderna, al igual que las otras culturas históricas de mayor relieve, ha sido dominada por lo *verbal* [...]. Ahora bien, los medios que utiliza la televisión o el cine han dejado de pertenecer en esencia al tipo verbal, pertenecen más bien al tipo visual. El cambio en el modo de expresarse al que hoy estamos asistiendo se presenta, pues, con un carácter nuevo que en modo alguno se parece a ningún otro» (G. Cohen-Séat y P. Fougeyrollas, *op. cit.*, pág. 23). Por lo que respecta a la «iconosfera», *ibid.*, pág. 26; en cuanto al «antropos», *passim*. «Son excesivas las variantes embrolladas, muchas las incertidumbres, una tensión preapocalíptica demasiado fuerte para que sea posible aventurar una previsión. Pero es posible que ante nuestros ojos, en fragmentos separados, se esté configurando ya el bosquejo simiesco -el cosmopiteco- de un ser (¿dotado de mayor conciencia? y ¿de mayor amor?) que podría hacer frente al porvenir y revestir una condición cósmica» (E. Morin, *L'esprit du temps*, cit., pág. 255).

2. En un comentario, que quiere estar lleno de simpatía, de la obra de Edgar Morin, *L'esprit du temps*, Claude Brémont recuerda en diferentes ocasiones que este análisis está condenado a un uso interno: «los ataques de Morin a la cultura de los intelectuales no conseguirán desmentir que él mismo es un intelectual, que escribe para los intelectuales un libro que nunca será leído, ni tan siquiera aceptado e ilustrado en las columnas de "Paris-Match"» (*Un plaidoyer*, «Communications», núm. 2, pág. 183).

3. «Ir al pueblo», es decir, al cine, ¿no es como bajar a la caverna en la que los demás están encadenados? J. Duvignaud revela el truco: «el hombre de hoy se halla un tanto en la situación que Platón atribuye a la especie entera: sentado frente a un muro en el fondo de una caverna, mientras que ante sus ojos pasan figuras y sombras cuya realidad no pone en duda» (J. Duvignaud, *La caverne*, en «Nouvelle Revue Française», núm. 117).

4. Art. cit., pág. 182.

5. Edgar Morin, op. cit., pág. 236. En cuanto al estilo de esta pregunta, no es menos vertiginoso que la situación atormentada en la que se inserta: «Así la cultura de masa nos introduce en una relación desarraigada, móvil, errante en relación al tiempo y al espacio [...]. Hay una participación en el *Zeitgeist*, *esprit du temps*, unas veces superficial, futil, otras épica, enaltecedora. La cultura de masa no se aguanta en las espaldas del *Zeitgeist*; está adherida a las orlas de su vestido. En esta nueva relación con el espacio y con el tiempo, existe una especie de participación infrahegeliana en el ser en devenir del mundo; sin embargo, existe al mismo tiempo una especie de sentimiento infrastirneriano de la unicidad de la existencia individual. Hay aquí una angustia que necesariamente debe asaltar al ser humano, que, tan pronto se convierte en el todo, descubre al mismo tiempo que no es nada [...]. La cultura de masa, a decir verdad, transpira angustia por todos sus poros; sin embargo, en este caso es expulsada por medio de movimientos, agitación, trepidación, suspenses, imágenes de golpes, insidias, agresiones, asesinatos. No es posible encontrar, por tanto, en la cultura de masas, el interrogativo interior del hombre puesto ante sí mismo, ante la vida, la muerte, ante el gran misterio del universo. No hay rebelión antropológica, nada Edipo, la Esfinge, no se dan saltos vertiginosos a la verdadera naturaleza de la existencia, porque todo tiene un desarrollo horizontal [...]. Tristes fantasmas de la trascendencia, los amargos críticos del *Esprit du temps* son más ciegos que los ciegos que desprecian; ignoran que lo que ha muerto, no es tanto Dios, que se halla fuera del mundo, sino el Ser» (op. cit., págs. 247-49).

13

6. De este modo se halla una excusa para no tener en cuenta las diferencias entre categorías sociales, ya se trate del acceso a los mass media o de la actitud que hay que tomar ante los mensajes que transmiten. En realidad, en contra de lo que sugiere el uso massmediológico del término «masa», -en los estratos sociales privilegiados, o sea, precisamente en aquellos más preparados por su cultura escolar para enfrentarse contra la fascinación exclusiva de los mensajes vulgares, es donde hay un número más elevado de televidentes: según una encuesta del INSEE («Etudes statistiques», núm. 2, abril-junio 1961), poseen la televisión el 3,3 % de los agricultores, el 14,1 % de los obreros, el 16,9 % de los empleados, el 19,6 % de los artesanos o comerciantes, el 23,7 % de los mandos intermedios y el 29 % de los mandos superiores y de los profesionales libres.

7. Esta misión se deja con desdén en manos de la sociología, en oposición a la «Antropología», que se convierte desde su punto de vista en massmediología: «Sociológicamente, se pueden distinguir minorías que, por sus funciones, su fortuna, su poder, etc., no se confunden con la masa. Antropológicamente, el ingeniero, el académico, el obrero industrial, el campesino se prestan igualmente a los efectos de la información visual y la soportan de modo bastante parecido. De este modo -participan de un mismo fenómeno de masificación. Diferenciados entre sí a nivel de la preparación verbal y mental, ya no lo están a nivel del mundo perceptivo y de las estructuras que impone su representación» (G. Cohen-Séat y P. Fougeyrollas, op. cit., pág. 62).

8. Este principio mágico se eleva a la categoría de regla metodológica y, así ennoblecido, se reivindica contra el «empirismo parcelario»: «Así, pues, palabras impropias como "cultura masiva", "comunicación masiva", mass media, "tiempo libre", "imaginario", etc., sirven para afirmar la existencia de una realidad que, según mi opinión, tan-sólo puede ser analizada con un método, con el de la totalidad. Quiero decir que no es posible reducir la cultura de masa a una serie de datos esenciales que permitirían distinguirla de la cultura tradicional o humanística. No podemos reducir la cultura de masa a uno u otro dato esencial. Inversamente, no podemos conformarnos con hacer igual que la sociología que yo llamo burocrática, que se limita a estudiar éste o aquel sector de la cultura de masa sin buscar aquello que unifica los diversos sectores. Pienso que deberíamos procurar ver aquella

que llamamos "cultura de masa" como un complejo de cultura, civilización e historia» (E. Morin, Journées d'études sur la «culture de masse», 6 y 7 de febrero 1960, ciclostilado, pág. 19).

9. Sin embargo, no se renuncia a evocar realidades tan fantasmagóricas: «Si pudiesen sumarse los tirajes de los periódicos y de los libros, las horas de transmisión de la radio y de la televisión (multiplicados por el número de espectadores), la presencia en las salas cinematográficas, las comunicaciones telefónicas, los telegramas y la correspondencia, los manifiestos y los prospectos, se vería sin duda que la curva se alza verticalmente...» (*Prospective, Le développement des moyens d'expression*, núm. 9, abril 1963, PUF).

10. En los teóricos de la «cultura de masa» se pueden hallar alusiones a la diversidad de los públicos reales. E. Morin, por ejemplo, responderá que ha escrito: «Estas barreras (entre las edades, los niveles de educación y las clases) no han quedado abolidas. Se han formado nuevas estratificaciones. De cincuenta años a esta parte se han desarrollado una prensa femenina y una prensa infantil que se han buscado públicos particulares» (*L'esprit du temps*, pág. 44). La objeción que el autor se plantea a sí mismo sometiéndola a duda provisional la grandiosa imagen de un público masivo, sigue siendo esencialmente ficticia y ritual: enunciarla significa conjurarla, y este exorcismo libera de las consecuencias o de las investigaciones empíricas que debería sugerir. En la frase que precede a esta concesión retórica, el autor sepultaba la estratificación cultural. «A principios del siglo XX, las barreras de clase social, de edades, de nivel de educación, delimitaban las respectivas zonas de cultura. La prensa de opinión se diferenciaba netamente de la prensa de información, la prensa burguesa de la popular, la prensa seria de la frívola.» Sin embargo, en la frase que sigue, afirma: «Estas nuevas estratificaciones no deben ocultarnos el dinamismo de la cultura de masa. A partir de los años treinta [...] nace un nuevo tipo de cine, radio, cuyo carácter específico consiste en dirigirse a todos». Se ha vuelto, pues, al punto de partida. Nada impide a este punto insertar uno de los más bellos artículos de fe del credo massmediológico (pág. 49): «En el mismo momento el patrón y el obrero canturrearán el mismo motivo de la Piaf o de Dalida, verán el mismo programa televisivo, hojearán las mismas páginas de "France-Soir", verán (casi en la misma época) el mismo film».

11. Basta con introducir ritualmente en una frase esta lógica infernal de la masificación para abrir en el sustrato un espacio semántico ilimitado. Nombre sacramental de esta genealogía circular, el vocablo «masificación», el más rico de los armónicos, interviene con preferencia en el momento de la escatología: «Así la masificación, que hasta hoy ha sido un proceso más soportado que elegido, podría convertirse en un medio capaz de realizar, a largo plazo, aquel mínimo de unidad sin la cual ninguna sociedad de tipo moderno sería posible. Lejos de ser una decadencia a la que el hombre actual estaría condenado, la masificación sería una vía de acceso a formas superiores de civilización» (G. Cohen-Séat y P. Fougeyrollas, op. cit., pág. 138).

12. El análisis lexicológico debería captar el espejismo con el que se reduce al infinito la definición de aquello que hace que un ser pueda ser definido «de masa», y de esta «masedad» que, si tuviese alguna realidad lógica, liberaría algo más que reflejos que mutuamente manifiestan su limitación verbal.

13. Sería necesario describir el tipo de experiencia de relación interhumana que autorizan los diferentes medios de comunicación individual, desde la relación personal a aquella otra totalmente anónima que se establece en la carta oficial, el telegrama, el teléfono o la fuga burocrática de relaciones personales. Ninguno de estos comporta exigencias y libertades: hay cosas que se dicen por teléfono y que nunca se dirán de viva voz ni se escribirán; y viceversa.

** [Los autores quieren subrayar con el uso de dos diversas expresiones francesas: «on se rend au théâtre, au concert...» y «on va au cinéma», la diferencia de cualificación social de estos comportamientos culturales.]

14. No es que la massmediología las ignore, sino que le gusta encuadrar estas distinciones entre un «cierto» y un «pero», figura retórica que basta para apagarlas y que la dispensan definitivamente de una sociología diferencial: «En el mercado común de los mass media las fronteras culturales han quedado abolidas. Ciertamente, las estratificaciones se reconstituirán en el seno de la nueva cultura. Los cines exclusivos y los cines de barrio diferencian el público cinematográfico [...]. Con frecuencia las revistas se difunden por capas sociales: "France-Dimanche" es más bien popular "Noir et Blanc" menos popular que "Paris-Match" [...]. Pero "ParisMatch" y "France-Soir" siguen siendo los grandes medios de transporte con clase única» (E. Morin, *L'esprit du temps*, págs. 48, 49). Por lo que respecta a las

encuestas empíricas, cuyos resultados impedirían las esquematizaciones y anularían las peticiones de principio, están simplemente desterradas de las bibliografías, de acuerdo con la probada técnica del exorcismo. Así, «el proceso de homogeneización» es, para el massmediólogo, siempre verificado por anticipado, porque por un lado, por ser «dinamismo fundamental» de la sociedad de masa (formulación kitsch de Zeitgeist), no necesita ser verificado, y, por otro, únicamente se consideran las verificaciones.

15. Entrevista, «Telé-Sept-Jours», núm. 179, agosto 1963.

16. «¿Cómo reacciona la personalidad humana frente al bombardeo de mensajes visuales que le asaltan? [...]. El sistema defensivo y los dispositivos protectivos se hallan como volcados y tomados por la espalda en asaltos en profundidad que acompañan la irrupción de las imágenes filmicas. En este tipo de agitación confusa el individuo ya no logra ejercer el control que buscaba ejercer en los elementos ordenados de la información verbal» (G. Cohen-Séat y P. Fougeyrollas, op. cit., pág. 35). «Sonidos e imágenes cercan el sistema educativo y asaltan por la espalda las defensas tradicionales del individuo» (Dieuzeyde, Congreso, 2, citado en «Communications», núm. 2, pág. 124).

17. «Los múltiples cambios que han tenido lugar en los diversos niveles de la condición humana podrían desembocar mañana en una variación global y radical de algún aspecto de esta condición y merecer, en sentido propio, el nombre de mutación» (G. Cohen-Séat y P. Fougeyrollas, op. cit., pág. 9). «¿En qué se convertirán estos fermentos, estas savias, mientras el hombre esté cada vez más preso de la aventura técnica que le abre no sólo los horizontes cósmicos, sino también la posibilidad de una radical transformación interna, de una inaudita mutación?» (E. Morin, op. cit., pág. 225).

18. No es, pues, una casualidad si, reivindicando la inspiración populista, este neopopularismo encuentra de nuevo sus contradicciones. «Es importante que el observador participe en el objeto de su propia observación [...]. Es preciso gustar del paseo por las grandes arterias de la cultura de masa. Puede suceder que una de las misiones del narodnik moderno, siempre preocupado por "caminar contra el pueblo", sea caminar contra la Dalida» (E. Morin, op. cit., pág. 20).

Los intelectuales quizá tendrán menos ganas de «ir al pues blo» (al menos en el sentido a que allí se refiere) cuando salgan de él.

*** (N. del T.) Debido a su complejidad, transcribimos este párrafo en el original francés: Pourquoi, en effet, ignorer qu'ils croient sans doute moins aux mythologies chères aux sociologues des mythologies que ceux-ci n'y croient et, á coup sûr, beaucoup moins que les intellectuels, qui ont toujours besoin de mystifiés pour s'apparaître comme démystificateurs, ne croient qu'ils y croient?

19. No hablemos de la condescendencia aristocrática; que, por su parte, no presta nada.

20. «La Tribuna Obrera», 18 junio 1865, citada por Duveau, *La pensée ouvrière sur l'Education pendant la Seconde République et le Second Empire*, París, 1948.

21. Cervantes, *Don Quijote*, II parte, XXVI.

22. Cervantes, *loc. cit.*

23. He aquí un ejemplo: «Toda sociedad "define la cultura por aquello que de ella se espera encontrar en cada uno: se conoce la cultura por el modelo que propone y que intenta imponer" (M. Dufrenne). Conocemos la importancia de esta normativa de nuestros días, en los que las divas del cine -por ejemplo la Bardot- dictan la moda, el comportamiento, y en los que el éxito de un filme induce a miles de muchacha a k cambiar de peinado» (Jacques Charpentreau y René Kaés, *La culture populaire en France*, les Edition Ouvrières, 1962).

24. A Léon Bloy que le preguntaba por qué sus libros no se vendían, su editor le respondió, según el mismo esquema: «Qué quiere, querido amigo, en estos tiempos, con la bicicleta...». Frente a todas las calamidades agrícolas, los campesinos del Bearn se apresuran a decir: «*Qu'ey lou gaz de Lacq*, es el gas de Lacq».

25. Pongamos, por caso, para la joven campesina, la revolución de las técnicas agrícolas, que significa la transmisión de toda la sociedad rural, y en particular una nueva distribución del trabajo entre sexos. ¿Y se puede negar que la sociedad rural tradicional y la sociedad urbana en la mayor parte de sus estratos han concedido siempre a la adolescencia un derecho estatutario a la frivolidad onírica? Un análisis sociológico debe situar siempre el fenómeno en su contexto y efectuar una justa ponderación de las causas en lugar de explicar fenómenos generalizándolos a su gusto e invocando siempre las causas ocasionales, por el solo hecho de que figuran en el «catálogo de las ideas chic».

26. «Como se sabe, numerosos observadores han creído poder diagnosticar en Francia el llamado fenómeno de despolitización de las masas, o, al menos, un progreso del apoliticismo de las masas [...]. Lo que sucede en este campo, más que una despolitización, es una transformación de las modalidades de participación política. En el transcurso de los últimos años, los franceses han penetrado en la era de la información visual cada vez en mayor número. La creación de nuevas cadenas televisivas, la adquisición cada vez mayor de aparatos receptores constituyen en la actualidad los signos y causas de esta evolución. De esta forma, incluso la misma vida política ha pasado por las masas de telespectadores de la esfera verbal a la visual. La política ha llegado a ser uno de los momentos más o menos pasivos del espectáculo cinematográfico o televisivo [...]. Mientras que la visión política del hombre de ayer quedaba simplemente ligada a su esfera socioprofesional, hoy se vive, gracias a la información visual, como un espectáculo de actualidad y como la actualidad de un espectáculo» (G. Cohen-Séat y P. Fougeyrollas, *op. cit.*, págs. 68-69). Como se ve, se moviliza una vez más todo el arsenal conceptual y verbal.

27. Sería preciso analizar los poderes que sugieren a la imaginación las técnicas modernas, y en particular las técnicas de acción a distancia como la televisión.

28. «Todo sucede como si la crisis que estamos atravesando no hubiese alcanzado ya el grado de gravedad en que se impone la alarma. Nada impide ya al talento literario librarse a las brillantes especulaciones que le son habituales para enmascarar en un período de angustia el aturdimiento social. ¿Qué sucedería, pues, si un día hubiese que llegar a la conclusión de que se ha producido una irreversible transformación y que el hombre ha llegado a ser *otro*, por así decirlo, sin darse cuenta?» (G. Cohen-Séat y P. Fougeyrollas, *op. cit.*, pág. 9).

29. «Entre el pequeño burgués televisivo y el cosmonauta que navega en los espacios existe una relación, y precisamente a través del video, que por el hecho de ser tenue, es para siempre "tina relación con el pulso del mundo, con el espíritu del tiempo» (E. Morin, *op. cit.*, pág. 255).

30. «[...] Clases enteras deben vivir de la alegría y de la gloria de los demás. El demócrata considera crédulo al campesino, del Ancien Régime que trabaja para sus nobles y goza de la existencia feliz que otros viven con el sudor de su frente [...] (pero)... cuando en Gubbio o en Asís veían desfilar a caballo el cortejo nupcial de su señor, nadie estaba celoso. Entonces todos participaban en la vida de todos, el pobre gozaba de la riqueza del rico, el monje de los solaces del mundano, el mundano de las plegarias del monje...» (Ernest Renan, *La réforme intellectuelle et morale de la France*, Calmann-Lévy, 1872, pág. 325).

31. «Habrán voces suficientemente autorizadas para hacer adoptar a los jóvenes de dieciocho años razonamientos de viejos, para persuadir a clases sociales jóvenes y combativas, que creen en el placer y a quienes el goce todavía no ha desengañado, que no es posible que todos gocen, que todos sean bien educados, delicados, virtuosos incluso en sentido refinado, sino que es necesario que haya hombres libres para otros empeños, doctos, refinados, delicados, virtuosos en los cuales y por los cuales los otros puedan gozar y gustar el ideal...» (Renan, *op. cit.*, pág. 326).

32. «Es casi imposible al "hombre de la calle", solicitado *por* la información, la publicidad, la propaganda, los espectáculos, los conciertos y las exposiciones responder a tantas sollicitaciones con conocimiento de causa» (*Le développement des moyens d'expression*, «Prospective», núm. 9, PUF, 1963, pág. 15).

33. El mecanismo de este pensamiento que se define científico podría ser el viejo procedimiento literario que permite acumular todas las miserias humanas en la cabeza de un solo héroe definido precisamente por esta disponibilidad, siempre renovada, a sufrir, Pamela, Justina o Sofía. Y, como Sade a Justina, los massmediólogos que dicen ser de izquierda deben prestar a las masas masificadas una virtud jamás puesta en entredicho por las injurias que sufre.

34. Ortega y Gasset, si bien manifestaba una confesada indiferencia de ensayista y moralista para la prueba sociológica, ponía más coherencia y matices en su descripción del «hombremasa». Explicaba su aparición con toda una cantidad de causas diversas, y, sobre todo, su antropología tenía la honestidad de reivindicar *explícitamente* la filosofía de las élites que se mantiene solidaria -aun cuando se la rechaza- a toda una visión pesimista del destino cultural de las masas.

35. Cohen-Séat y Fougeyrollas tienen el mérito de saber lo que quieren decir y de decirlo imperturbablemente; y ello porque siempre acaban diciendo claro y redondo todo aquello que en otras partes hay que leer entre líneas. «La masificación decisiva no viene menos de arriba que de abajo, no es tanto una presión alienante de lo social sobre lo psíquico, cuanto una mutación positiva de lo psíquico nuevamente plasmado. Es, pues, absolutamente inútil esperarse y esperar en una revuelta de los individuos contra la esterilizante uniformidad de un "mejor de los mundos", en la medida en que el hombre contemporáneo ha llegado a ser diverso y *se masifica desde el interior* sin sentir esta uniformación como una presión y una opresión que ejerza sobre él un mundo social adverso» (*op. cit.*, pág. 65). En este texto, la proposición menor del silogismo al cual se reduce el razonamiento falta; además, como en el sofisma del *quaternio terminorum*, se duplica cuando se la quiere formular, de modo que el silogismo completo resulta construido con cuatro términos con aspecto de tres:

- *los mass media* deben llegar a las masas;

- ahora bien, las masas son masas (es decir, masas masificables, es decir, la meta de la cultura de masa, cultura masificadora);

- luego, los *mass media* difunden necesariamente cultura de masa, y por tanto, son masificadores.

Este entimema con doble proposición menos constituye el meollo de la deducción primaria que fundamenta la massmediología.

36. Cuando se afirma que «el análisis de la prensa (estructural) es infinitamente más urgente que las entrevistas del público» ¿no es quizá porque estas entrevistas permitirían comprender que la «*divinización* no es asimilada sin dificultad; (que), a cualquier nivel de sinceridad que estén las relaciones, todas ellas dan testimonio de una conciencia acentuada del fenómeno, "distanciada" por el sujeto, aun en caso de adhesión, según las mejores reglas del espíritu crítico?» (Roland Barthes, *La vedette: enquêtes d'audience*, en «Communications», 2, 1963, págs. 213 y 216). ¿Por qué no sacar las debidas conclusiones de esta lúcida confesión?

37. Si se vuelve a poner massmediólogo ante un juego de alternativas francas, no es para invitarlo a un causalismo unilateral y simplista, sino para poner de relieve el carácter verbal y mágico del uso de la palabra dialéctica, por el cual se evita la descripción de innumerables mediaciones y de la suma infinita de acciones y reacciones que son el resultado de agentes sociales singulares. En el texto que sigue, el momento dialéctico no hace sino confundir los términos de la «alternativa simplista» que pretende superar: «No se puede plantear la alternativa simplista: ¿es la prensa (o el cine, o la radio, etc.) la que *hace* al público, o es el público el que hace la prensa? ¿Es la cultura de masa la que se impone desde el exterior al público (y le crea pseudo-necesidades, pseudo-intereses) o bien refleja las necesidades del público? Es evidente que el verdadero problema es el de la *dialéctica* entre el sistema de producción cultural y las necesidades culturales de los consumidores [...]. La cultura de masa es, pues, el producto de una dialéctica producción-consumo, en el seno de una dialéctica global, que es la de la sociedad en su totalidad» (E. Morin, *op. cit.*, págs. 57-58).

MUERTE Y RESURRECCIÓN DE LA FILOSOFÍA SIN SUJETO

17

Este ensayo apareció en italiano en el número 1/2 (diciembre 1967) de «Trimestre». Agradecemos a la redacción de la revista el haber consentido utilizar su traducción, completamente revisada y en parte retocada, teniendo en cuenta tanto el original francés como el texto inglés, por Antonio Beltrami. Algunos fragmentos del original francés se han insertado por considerarse útiles para una mejor comprensión del texto.

PREMISA

El lector no encontrará en este ensayo ni una historia sistemática de los acontecimientos y de las escuelas que, tanto en sociología como en filosofía, se han sucedido en Francia a partir de 1945, ni tan sólo una filosofía de la historia de la filosofía o de la historia de la sociología, sino una sociología de las principales tendencias de la sociología. Con el fin de restituir a las obras y a las doctrinas su pleno significado, esta sociología pretende ligar aquellas tendencias con su contexto cultural; busca, en otros términos, mostrar cómo las diversas tendencias, opuestas y que se contrastan, del campo intelectual, tienen conexión con actitudes explícita o implícitamente filosóficas.(1) En esta perspectiva hemos preparado este esbozo de una sociología de la sociología francesa, cuyo objetivo es descubrir afinidades inconscientes más que describir pertenencias confesadas; descifrar objetivos implícitos más que tomar a la letra declaraciones intencionadas. Y ello porque, como observa A. O. Lovejoy, «Son *postulados* implícitos o no del todo explícitos, *hábitos mentales* más o menos *inconscientes*, los que más que otra cosa actúan en el pensamiento de un individuo o de una generación. Son las convicciones que se dan por supuestas tácitamente más que las abiertamente formuladas y demostradas, las maneras de pensar que parecen tan naturales e inevitable que no los dé por supuestos el crisol de la autoconciencia lógica, los que con frecuencia representan el aspecto decisivo de la doctrina de un filósofo, y aún con mayor frecuencia tendencias intelectuales dominantes en un período determinado».(2)

Lo consideren un factor positivo o negativo, los observadores franceses y extranjeros están de acuerdo en reconocer la estrecha conexión que la sociología francesa ha tenido siempre con la filosofía. La excepción confirma la regla: los que sitúan en el período postbélico el inicio de una auténtica sociología científica (es decir, en el período en el que algunos filósofos rechazaron abiertamente cualquier

motivación filosófica), al actuar de este modo expresan inconscientemente una filosofía de la ciencia y manifiestan al mismo tiempo su postura en el campo intelectual, donde cualquier, toma de postura que se define objetivamente por su oposición a otras posturas entraña implicaciones filosóficas. De igual modo, cuando Michel Crozier se complace en el «resurgir», en el transcurso del proceso de automatización de las ciencias sociales, «de una nueva concepción de la racionalidad» o «de la apropiación cada vez más extensa de la acción por parte de la inteligencia científica»,(3) ¿no está proponiendo, a pesar suyo, una filosofía de la historia que, en definitiva, no es sino un neopositivismo que busca su garantía en la ciencia y en la civilización americanas?

¿Acaso no es el mismo presupuesto el que induce a algunos estudiosos a ver en la investigación cuantitativa, tal como se ha desarrollado en los Estados Unidos, la conclusión obligada de la historia de la sociología racional y, por la misma razón, el crisol donde se demuestra el carácter científico de cualquier investigación sociológica, pasada o presente? Y es más, cuando a uno le gusta escribir la historia en futuro anterior y presenta como una derrota de la sociología científica la victoria del durkheimismo sobre ciertas corrientes convergentes del tipo de las de Le Play, Tarde, Worms y otros, ¿no está basando su juicio histórico de los hechos en una filosofía de la ciencia? Explicar el triunfo del durkheimismo con la posición de poder que ocuparon Durkheim y los suyos en la universidad, significa ignorar en qué medida las discusiones aparentemente científicas sobre el durkheimismo formaron parte de los conflictos religiosos y políticos de aquel período; y al mismo tiempo revela algo de la concepción filosófica subyacente aquello que aparentemente constituye una simple descripción sociológica. De igual manera, cuantas veces los filósofos y sociólogos franceses sacan a relucir alguna razón en el debate acerca del durkheimismo, ya sea la maligna conciencia de un rechazo de las propias concepciones originales o la complacencia triunfante por la propia emancipación o, incluso, su adhesión incondicional a una tradición en ningún momento discutida, ¿no consiguen con ello inevitablemente oscurecer el único argumento serio de la discusión? Y muchas de las discusiones que tienen por objeto cuestiones de hecho, tocantes a la historia de la sociología francesa ¿no tratan quizá problemas epistemológicos que nunca se llegan a formular?

Si en todas las fases de su historia, la sociología expresa, quiéralo o no, lo sepa o no lo sepa, opciones filosóficas, ¿cómo es posible que las relaciones entre filosofía y sociología no revistan formas y significados diversos, o cómo es posible, por ejemplo, que los problemas filosóficos que eximen o alejan a uno de cualquier práctica sociológica, o que la misma práctica sociológica se siente obligada a tomar en consideración en homenaje a la moda filosófica del momento, se confundan con aquellos problemas que la práctica sociológica plantea a los filósofos y, lo que todavía es, más importante, con aquellos problemas que se imponen en la práctica sociológica gracias a esta misma práctica y en su mismo seno? Si siguiendo este camino, se llega a sustituir un problema epistemológico explícito por las descripciones inspiradas de una epistemología implícita, determinada más por la relación del investigador con sus colegas que por su relación con el objeto, uno no puede dejar de plantearse en otros términos el problema de la historia de la sociología que está planteado en el neopositivismo: en lugar de preguntarse gracias a qué milagro la sociología ha logrado escapar a las tinieblas metafísicas a las que le había condenado el triunfo del durkheimismo, ¿no deberemos más bien preguntarnos por qué la filosofía francesa no ha sido capaz de asimilar y, más específicamente, dominar las técnicas empíricas, más que descubriendo una filosofía de la ciencia que no es en definitiva tan diferente de la que utilizaron los durkheimistas?

¿RETORNO A DURKHEIM?

Resultaría fácil convencerse de la aparición de una nueva orientación filosófica tanto en las ciencias humanas como en filosofía, escuchando el grito de alarma colectivo que lanzan ciertos filósofos ante el desarrollo de una antropología sin sujeto en la que reconocen, tal vez con cierto retraso, un radical replanteamiento de la concepción espiritualista de la persona o, más genéricamente, de los valores del humanismo. Al efectuar la recensión de una obra que se presenta como un «ensayo de interpretación filosófica del estado actual de la crítica en una perspectiva de reflexión existencial, tanto frente al pensamiento tradicional como frente a las ciencias humanas», Jean Lacroix, autorizado representante del personalismo cristiano y, en calidad de tal, centinela vigilante de los derechos de la libre conciencia, nos asegura: «No puede afirmarse que toda filosofía del sujeto esté muerta, puesto que un pensamiento como el de Sartre inspira un estudio tan profundo. Contra un exceso de estructuralismo, el autor demuestra que el lenguaje no queda absolutamente agotado por su ser lingüístico, y su significado por su funcionamiento».(4) En otro punto del horizonte intelectual, Lucien Goldmann

recuerda, en nombre de los derechos de la «historicidad», cuán importante es «en una perspectiva humanística criticar esta sociología y luchar contra ella».(5) Análoga inquietud hace que Roger Garaudy, lector «feuerbachiano» de Marx, se horrorice ante el antihumanismo teórico que Louis Althusser despierta en la tradición marxista.(6) Y sin duda, habiéndose extinguido el fuego de paja de la moda al día, se avivará una destrucción del sujeto, y por tanto del humanismo, en el último libro de Michel Foucault, *Les mots et les choses*,(7) «arqueología de las ciencias humanas». ¿De qué otro delito contra el espíritu se han hecho culpables etnólogos y sociólogos si no de «tratar los hechos sociales como cosas», tal como explícitamente enseñaba hace ya casi un siglo Durkheim? Y este delito ¿no se les ha escapado, a la larga, a los defensores de la conciencia y de la libertad precisamente porque todas las condiciones del error se hallaban reunidas en el *corpus delicti*?

Hablar de «estructura» más que de «cuerpo social», de «inconsciente» más que de «conciencia colectiva», de «pensamiento salvaje» más que de «pensamiento primitivo», formular la nueva filosofía científica que resucita el proyecto de Durkheim en el lenguaje de la lingüística estructural, mucho más seductora por la moda del momento que cuanto pueda serlo una referencia un tanto ruda a la biología, reconocer la filiación durkheimiana a través sólo de los parientes más confesables, el primo de Inglaterra, Radcliffe-Brown, o el ejecutor de su testamento, Marcel Mauss, que, por su brillante posición de segundón, está dispensado del ridículo que llevan parejas las profesiones de fe teóricas más crudas, son otros tantos comportamientos eufémicos mediante los cuales se puede disminuir y disimular la verdad de una intención científica sospechosa, al mismo tiempo, de arcaísmo o de simplismo, y que atenta a los credos de todo humanismo filosófico, cristiano o ateo. ¿No ha sido necesaria toda la autoridad y toda la audacia de un «héroe mediador» como Maurice Merleau-Ponty, para asegurar el paso de la agonizante fenomenología a la renaciente antropología? En un artículo que trataba de *El filósofo e la sociología*, publicado en 1951 en los «Cahiers internationaux de sociologie», y en el curso desarrollado el mismo año (*Le scienze umane e la fenomenología*), el autor recordaba, arremetiendo precisamente contra la ingenuidad «naturalista» de la definición durkheimiana de la religión, la prioridad absoluta del análisis eidético. Algunos años después, en un artículo titulado «De Mauss a Lévi-Strauss»,(8) concedía que la etnología era la suma emancipación filosófica, no sin reservar a la filosofía el derecho de reinterpretación, o mejor, el de desvelar el significado existencial de las estructuras inanimadas que el etnólogo construye y descubre. Pero el filósofo no debía recorrer el camino hasta el fondo porque, en la misma época, en 1950, Claude Lévi-Strauss, en el prólogo a *Sociologie et Anthropologie*, presentaba la obra de Mauss como un prólogo de su misma obra, no sin poner de relieve, en el proceder del etnólogo, aquello que podía satisfacer por completo las expectativas del fenomenólogo: «La aprensión (necesariamente objetiva) de las formas inconscientes de la actividad espiritual conduce de igual modo a la subjetivización: puesto que, después de todo, en el psicoanálisis una operación del mismo tipo es la que nos permite reconquistar también el propio "yo" más extraño y, en la encuesta etnológica, nos hace acceder al más extraño otro como a otro nosotros».(9) Lejos de suponer que el sociólogo avanzase enmascarado para obtener el reconocimiento filosófico, quizás hay que pensar que a él no le era más fácil de lo que lo fuese a sus contemporáneos reconocer la autenticidad del propio proyecto científico. Tanto es así que hoy todas las ciencias humanas se encuentran en el durkheimismo, sin que se den cuenta, porque han entrado al revés.

A medida que se afirma la autoridad filosófica de las ciencias sociales, se ve a los sociólogos acceder al pleno conocimiento del sentido filosófico de su quehacer y, correlativamente, a los filósofos, por un instante cómplices, volver a su tema tradicional sobre el carácter «reductivo» de la explicación científica. Todo ello nos hace sospechar que Durkheim había suscitado súbitamente las reacciones de los espiritualistas precisamente porque de repente había esclarecido los datos filosóficos de su sociología. La fractura del campo intelectual entre la escuela durkheimiana y sus adversarios de todas las tendencias se había producido tan profundamente que dominaba el campo sociológico francés, tal como ya lo habían descrito Marcel Mauss en 1933 y Raymond Aron en 1937.(10)

En la necrológica consagrada a Durkheim por uno de sus adversarios católicos, el sociólogo Paul Bureau, resulta evidente que el conflicto entre la sociología universitaria y la escuela de Le Play se planteaba en el terreno de los valores decisivos, terreno en el que todo golpe estaba permitido: «La hora parece favorable: la muerte reciente del que era cabeza incontestable de la escuela francesa de sociología ha generado en esta escuela un extravío inevitable desde el momento en que el talento prestigioso y el ascendente profético de aquel incomparable dialéctico que fue Emile Durkheim ya no ha podido seguir teniendo escondida la temeridad en sumo grado evidente de unas conclusiones deducidas a priori de un sistema filosófico más que de un análisis metódico de los hechos».(11) Así, cuando se traduces en la lógica del campo intelectual en el que las oposiciones deben, cualquiera que

fuere su naturaleza efectiva, presentarse bajo las formas de la argumentación científica, el conflicto se presenta bajo un aspecto todavía más engañoso y eficaz, es decir, como oposición entre la fidelidad a los hechos y el apriorismo dogmático al cual sus adversarios reducían el durkheimismo. Se puede observar, entre otras cosas, que aquellos que identifican el triunfo universitario del durkheimismo con el triunfo del dogmatismo sobre la investigación empírica, aceptan la imagen que los adversarios de Durkheim habían procurado acreditar y al mismo tiempo rehúsan atribuir valor científico a las críticas que Durkheim dirigió a la «sociografía microscópica» de sus adversarios.

Lo que la ortodoxia religiosa no había logrado imponer completamente al durkheimismo lo ha obtenido, en cambio, la ortodoxia de la filosofía universitaria, si no por Durkheim, sí al menos por los durkheimianos: aún hoy, es una *philosophia perennis* de los profesores de filosofía la que se transmite, por encima de la sucesión de escuelas, en la enseñanza y a través de la enseñanza en forma de esquemas de pensamiento y de problemáticas fijas (aquellas, por ejemplo, que tienen en cuenta los argumentos de las tesis); por consiguiente, no hay que sorprenderse de que, por su mismo éxito universitario, Durkheim haya tenido que conceder mucho a aquella especie de moda académica que exige que se reconozca, si no un determinado sistema de valores, al menos el valor del sujeto, individual o colectivo, que plantea los valores: las relaciones de las discusiones de la «Sociedad francesa de filosofía» muestran cómo Durkheim había tenido que situarse en el mismísimo terreno del adversario, aceptando la parte de acusado con su misma defensa, y acabando rindiéndose a las razones del adversario, dando razón del propio proceder con las razones de sus mismos adversarios.(12) Obligado a ponerse continuamente en relación con la imagen objetiva de su obra que le imponía su mismo *entourage* universitario y todo el mundo intelectual, Durkheim se vio inducido, contemporánea y contradictoriamente, a protestar en vano contra la mala lectura que los espiritualistas franceses hacían de las *Régles de la méthode sociologique* (lo cual se ve en el prólogo a la segunda edición), a entrar en la polémica y a dar, como una provocación y como por despecho, aquella formulación exagerada y provocativa del propio pensamiento (piénsese, por ejemplo en ciertas metáforas mecanicistas y biológicas) que, a los ojos del lector superficial, confieren a su obra una apariencia anticuada, o bien a retraducir en una lengua espiritualista las conquistas más positivas que habían autorizado en un primer tiempo la hipótesis del conocimiento colectivo.

No hay duda, además, que lo que sus discípulos desarrollaron fue aquel aspecto de su obra que más había sentido las exigencias del ambiente, porque ellos estaban más vinculados a las condiciones sociales en las que tuvo lugar el giro en el pensamiento de Durkheim que a la experiencia irrepetible y única de la revolución científica que el maestro había operado. En el «Année sociologique» de 1925, Marcel Mauss contrapone la situación de la segunda generación de durkheimianos a la de los primeros miembros de la escuela: «Eran jóvenes y, contrariamente a Durkheim y a sus primeros colaboradores no hubieron de combatir, sino disfrutar tan sólo de una victoria ya conquistada. Ya no tenían que inventar un método. Podían aplicarlo, y eso es lo que hicieron».

20

Sin embargo, la mayor parte de los recién llegados, observaba Mauss en 1925, habían sido reclutados en gran número en las clases de 1902 a 1910 de la Escuela Normal Superior, y habían muerto casi todos en la guerra. Si bien Mauss continuó ejerciendo una gran influencia, y por más que después de 1920 saliesen obras de inspiración durkheimiana como las de Granet o de Meillet, la escuela durkheimiana tiende a ser tan sólo la fianza universitaria de una ideología oficial. Institucionalizado y convertido en *routine* y, a medida que se identificaba con una materia de enseñanza, cada vez más identificado por completo con aquella sacralización profética de la sociedad que escandalizaba profundamente a los herederos de la tradición de las luces, el durkheimismo se hizo indisoluble de un estereotipo de la Francia laica y radical que, hasta antes de la guerra de 1939, una nueva generación de intelectuales, la de Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty o Jean-Paul Sartre, rechazaba en bloque.(13)

SARTRE Y LA FILOSOFÍA DEL COMPROMISO

La reacción filosófica, que ya se perfilaba en vísperas de la guerra, halla en las condiciones sociales e intelectuales de la ocupación y de la resistencia, y más tarde de la liberación, un terreno favorable.(14) No es necesario entrar en detalles de un análisis sociológico de la vida intelectual de aquella época para poner de relieve todo aquello que numerosísimos argumentos de reflexiones y otros tantos «lugares comunes» de la filosofía y de la literatura deben a la crisis que Francia acababa de atravesar.(15) Dentro de lo que aparece a los contemporáneos como una proliferación de tendencia y

de disputas resulta hoy fácil destacar todo un sistema de postulados comunes. Las opciones filosóficas que han podido ser vividas como otras muchas rupturas decisivas con las filosofías que dominaban la vida intelectual de la anteguerra coincidían en realidad con la filosofía del sujeto, en su forma brunswicghiana o en su forma bergsoniana. «El existencialismo -escribe Jean Wahl- se ha opuesto ciertamente a las tendencias bergsonianas, si bien hoy se pueden advertir entre Bergson y los filósofos existencialistas muchos rasgos y tendencias comunes.» (16) En efecto, en su «tonalidad metafísica» - así se podría llamar-, o por hablar como Lovejoy, en su «humor» (*mood*), el pensamiento filosófico de aquella época, al menos en su expresión más impregnada de la «moda del momento», renueva una temática y una problemática inmutables en sus principios fundamentales. Así, en la *Introduction à la philosophie de l'histoire* de Raymond Aron, pese a que se definía como una filosofía crítica de la historia y se adhería a través de Weber y Rickert al racionalismo kantiano, los lectores de la época, y en algunos casos los más atentos, han podido hallar una infinidad de preguntas dramáticamente existenciales sobre el antagonismo de los valores o sobre la ambigüedad del compromiso político. La semántica filosófica de la época podría resumirse fácilmente en pocas frases consagradas, las mismas de las que estaban compuestos los títulos de las grandes revistas, «Esprit» o «Les temps modernes»: la historicidad o la disputa entre moral y política, la conciencia de clase o el debate entre existencialismo y marxismo, el compromiso, o la discusión entre el compromiso auténtico y el no auténtico.(17)

Si este dramatismo se expresa naturalmente en el doble lenguaje de la filosofía y del teatro, como es evidente en Sartre o en Gabriel Marcel, en *L'homme révolté* de Camus, historia universal del drama existencial, es donde se condensan los pocos rasgos sugestivos a que se reduce la imagen popular del existencialismo.

Así se ha manifestado quizá de modo completo aquella particular lógica del mundo intelectual francés que exige de todo intelectual que se pronuncie totalmente sobre la totalidad de los problemas. En particular, todo intelectual se sentía perpetuamente impelido por todos los demás (tal como demuestra el análisis sociológico del fenómeno más característico, la *petición política*) a juzgar su propio estatuto intelectual como un compromiso político conforme al *cliché* de lo intelectual, y de modo más preciso a escrutar todas las consecuencias políticas de las propias opciones filosóficas y a dar un fundamento filosófico a las propias opciones políticas.(18)

Constituye ya un síntoma el hecho de que la bibliografía de los filósofos de la época presente alternativamente obras teóricas y obras políticas que, en la discusión de la actualidad, ponen en juego todo el peso y el destino de la teoría. Así Maurice Merleau-Ponty, que justamente se adhiere más estrechamente que Sartre a los escritos canónicos de la fenomenología y que sin embargo está más lejano en sus obras teóricas, nutridas de las más recientes experiencias de la ciencia humana, de aquel contacto existencial con el siglo que se expresa s empre en la obra de Sartre, hace seguir *Seis et non sens*, colección de ensayos sobre argumentos diversísimos, cual el arte de Cézanne, el cine o la novela, de la *Structure du comportement*, o *Humanisme et terreur*, reflexión acerca de la situación histórica de los partidos comunistas, de la *Phénoménologie de la Percepción*. Si es cierto que todo el pensamiento social europeo, desde Weber, Pareto o Durkheim a Aron o Lévi-Strauss, se distingue de la tradición americana en cuanto que Marx y el marxismo constituyen un término de referencia privilegiado, en Francia, sin embargo, toda la vida intelectual se resiente no sólo de la existencia de un partido comunista antiguo y organizado, sino también de la presencia de un importante grupo de intelectuales marxistas; por consiguiente, todo intelectual se ve obligado a justificar su propia adhesión o su propia abstención: así, Sartre se preocupa en seguida, en la mayor parte de sus escritos políticos, de justificar la postura que ha tomado en un determinado momento frente al partido comunista, de las dolorosas luchas hasta la unidad de acción con o sin reserva mental. Si el imperativo del compromiso es particularmente urgente en el orden político, no lo es menos en todos los ámbitos inherentes a una definición muy amplia de la vida intelectual: «No debemos dejarnos escapar nada de nuestro tiempo», escribía Sartre en el manifiesto en el que presentaba el primer número de «Les Temps modernes».19 La obra de Sartre, a la que vemos tomar posición acerca de la insubordinación y sobre la ayuda a la resistencia argelina, y también sobre el arte de Nathalie Sarraute, sobre la pintura de Lapoujade o sobre los dramas de Jean Genet, y sobre todo «Les temps modernes», expresan perfectamente esta política de presencia en todos los puestos de vanguardia, que puede identificarse, con un significado sólo algo diferente, con la preocupación de «no dejarse escapar nada»: desde el diario de una prostituta a las memorias de un cura, desde las memorias por etapas de un excombatiente de Indochina a las confesiones de un taxista, de las guerras de independencia al antisemitismo y a la descolonización de la mujer, se trata siempre de estar siempre a la caza de la última alienación. Sin embargo, escogiendo siempre los ejemplos de la mismísima zona del lado izquierdo de la barricada, no quisiéramos hacer suponer que la unidad del campo intelectual no se extienda más allá de estos

confines: la comparación entre la revista «Esprit», expresión de la corriente personalista de Emmanuel Mounier, y «Les Temps modernes» revela evidentes convergencias en la elección de las causas y de las luchas: aquí también se trata de matices de tonalidad, que teniendo como fondo una misma seriedad de espíritu, si no un mismo espíritu de seriedad, se puede distinguir la virulencia premeditada y siempre tempestiva de la disponibilidad meditada y siempre benévola.(20)

Una circulación de temas y esquemas de pensamiento de este tipo presupone una intensa integración del campo intelectual, que se podría medir por el elevado índice de intercomunicación entre las diversas categorías de intelectuales: la organización del campo crea ciertamente muchos puntos de choque: las revistas más conocidas se definen precisamente por esta indiferenciada capacidad de acogimiento que les hace yuxtaponer el análisis estructural de un mito y un estudio sobre la música dodecafónica o sobre la pintura moderna. Estas revistas suscitan y exigen una particular categoría de intelectuales, especialistas por lo general, que se caracterizan con frecuencia por su capacidad de moverse, siempre al mismo nivel de generalidad de un campo a otro, por ejemplo de la sociología electoral a la antropología estructural. Así, se constituye una pequeña república de las letras y una *koiné* o, a veces, una *lingua franca* común al novelista que habla filosóficamente de las propias novelas, al filósofo que se pronuncia sobre el arte de la novela y al periodista que habla de todo y de todos. Un campo intelectual cuya integración «terminológica», lógica y moral es tan fuerte, disimula bajo los potentes conflictos de secta el silencioso reconocimiento de una ortodoxia: las clamorosas rupturas que escanden las biografías y definen las cesuras vividas por la historia intelectual son posibles en función de una complicidad que puede ignorarse porque las consignas son las palabras-clave del rechazo y de la repulsa: naturalismo, materialismo, positivismo, reducción explicativa y atomización analítica. Así Sartre, que había iniciado su vida intelectual atacando el idealismo universitario de Brunschwig, venía a descubrirnos, por etapas, los mismos enemigos absolutos, Comte, Taine y Durkheim.

«Abrid una biografía en un punto cualquiera y éste es el género de descripción que allí encontraréis, interrumpida por la narración de sucesos externos y por la referencia a los grandes ídolos explicativos de nuestra era: herencia, educación, ambiente, constitución fisiológica.»

Al mismo tiempo que escribe que esta «unidad de responsabilidad... debe ser una unidad *personal*», Sartre vuelve a la letra y al espíritu del personalismo. «El Ser, para Flaubert, como para cualquier sujeto de "biografía", significa unificación en el mundo..., es la unificación de un nuevo *proyecto*, una unificación (82++83)

22

siderar ingenua la relación que se establece entre los filósofos y sus sujetos: en definitiva, esta filosofía ha conseguido durante una quincena de años mantener en el último rango del prestigio intelectual la «ingenuidad natural» de las prácticas científicas y ha contribuido, con ello, a contener el desarrollo de las ciencias humanas y de modo particular de las ciencias sociales. Mientras que la psicología se beneficiaba naturalmente, en aquella coyuntura filosófica, de una tolerancia teórica en la medida en que ofrecía el privilegiado pretexto de las reelaboraciones fenomenológicas, la sociología propiamente dicha que, excluyendo los cursos de *la Sorbona*, se había perpetuado tan sólo en los cantones marginales de la sociología electoral y religiosa, reducidas a sus aspectos más sociográficos, y que apenas empezaba a acoger los primeros ecos de la investigación americana, tenía, como es evidente, poquísimas posibilidades de atraer a los espíritus más ambiciosos.

Sin embargo, cuando ponía el método fenomenológico al servicio de la búsqueda apasionada de lo concreto total, aquella generación intelectual rompía bruscamente con las reglas y los sujetos canónicos de la filosofía universitaria y, por tanto, liberaba a la ciencia antropológica de las convenciones que la aprisionaban: decretando dignas de análisis fenomenológico las situaciones más triviales de la vida cotidiana, aboliendo toda frontera entre literatura y filosofía, abriendo los escritos más teóricos a los camareros y a los cerebros heridos, al chimpancé o a las ratas de laboratorio, al diseño infantil o a la imagen fotográfica, aquel nuevo tema filosófico para el cual toda cosa es objeto de filosofía, preparaba el terreno a la ciencia social que consideraba a su vez a todo objeto, objeto de ciencia. Los juegos con las palabras y las cosas de Raymond Queneau o de Boris Vian, las parodias filosóficas como el monólogo en jerga de Saturnin en *Chiedent o los chistes desacralizantes de L'Ecume des jours* sobre Jean-Paul Sartre, revelan la común voluntad de abolir toda distinción entre sujetos nobles y sujetos indignos, entre el buen tono filosófico y los intereses vulgares, e inauguran a su modo, con el despego humorístico del periódico, aquella suavización de método que la ciencia del hombre exige.

LA SOCIOLOGÍA EMPÍRICA Y EL GRUPO DE «ARGUMENTS»

Si las investigaciones empíricas que se inician hacia 1950 sirviéndose de los métodos y de las técnicas de la sociología americana responden a la necesidad de dar a los análisis otra base que no sea la experiencia del analista, los objetos hacia los cuales ellas se dirigen en un primer momento presuponen todavía un campo intelectual dominado por el marxismo, la clase obrera y la explotación del trabajo, ya sea que se trate de los estudios de Chombart de Lauwe sobre la ciudad, o de las investigaciones de Friedmann sobre los obreros industriales o artesanos. Esta empresa debía sin más su fascinación al hecho que parecía reconciliar, de modo más realista que la unión entre compromiso político verbal y la teoría filosófica, la exigencia de una opción total y el rigor científico. Las trazas del influjo sartriano son todavía suficientemente numerosas en la última obra de Alain Touraine para atestiguar que la opción de la encuesta empírica como ciencia total puede coexistir con la filosofía del compromiso. Todo, en la *Sociologie de l'action*,²⁵ tanto la negativa a «reducir la sociología al estudio de determinismos sociales considerados como la presión de una situación sobre los comportamientos», como el esfuerzo de aportar como objeto a la sociología, por encima del funcionamiento de los sistemas sociales, un «actor, colectivo o individual, que constituya la propia existencia social por su compromiso en los debates, en los conflictos, en las reivindicaciones», revela que «la sociología de la libertad» (expresión ya usada por la escuela de Le Play) es una de las formas de la filosofía del sujeto. De igual modo que Bergson dejaba al sociólogo el «cerrado» o el fijo, así Touraine concede al estructuralismo y al funcionalismo el estudio del funcionamiento de los sistemas sociales y simbólicos, para reservar al «accionalismo» lo que él llama «el complejo de las fuerzas y de las formas de ruptura del juego», es decir, en el lenguaje de Bergson, lo que es abierto, vital, psíquico y creador. E. Touraine descubre de nuevo justamente el intento y el lenguaje de Bergson cuando considera privilegiados aquellos en que «la fe del creyente supera la vida de la Iglesia [en los que] el credo del militante trastorna la estrategia política [en los que] la convicción del enseñante supera la comunicación pedagógica».(26)

La misma voluntad de reconciliar un compromiso teórico total y el ansia de lo concreto está expresa en una literatura que aparece después de 1958 y cuyo pathos profético tiene como argumento preferido los dramas colectivos de la «civilización de masa», los prestigios de ciencia-ficción de una «civilización de la abundancia» o la «mutación antropológica» determinada por la mágica eficacia de los modernos medios de comunicación. Esta temática sobre el siglo, que no excluye la empiria más de lo que ella la excluye, ha proliferado hasta tal punto por la única razón de que todas las condiciones sociológicas de su éxito estaban reunidas: la disponibilidad de los intelectuales que han sido excluidos o que se han excluido del partido comunista después del drama de conciencia que suscitaron los acontecimientos de Budapest, lanza al campo de la producción sociológica o parasociológica a algunos marxistas a medio servicio que hallan en una sociología utópica un sustitutivo del compromiso total o torturado que la adhesión al estalinismo representó para muchos de ellos; por lo general, los miembros de esta nueva generación intelectual, que se habían formado en el período del existencialismo triunfante, son particularmente propensos a perpetuar las antiguas actitudes intelectuales en su modo de afrontar nuevos dominios por cuanto que con mucha frecuencia su formación escolástica les había introducido más en la vulgata patética del existencialismo que dominaba los templos universitarios de los años 45, que a la reflexión fenomenológica, más ascética y, al mismo tiempo, reservada a aquellos que de la especialización universitaria (también ella tributaria de una jerarquía socialmente condicionada por los prestigios intelectuales) eran inducidos a estudiar técnicamente las obras de base. En fin, el resquebrajamiento de los grandes problemas, la disgregación de las grandes obediencias favorece la aparición de nuevos sistemas de afiliación en el seno del campo intelectual; así, se ha podido ver, en el espacio de pocos años, cómo la revista «Arguments», parangonable a «Les Temps modernes» como una confraternidad de pequeños profetas lo es a un círculo de discípulos reunidos en torno a un maestro, proponía una reflexión planetaria que alcanzaba su más límpido prestigio por un contrato de mutua asistencia que hacía posible las polémicas sin alboroto y sin consecuencias sobre ciertos *distinguo* de marxología. Esta *intelligentsia* marginal halla un público de elección entre los estudiantes, sobre todo en París, donde el solo efecto del número basta para desencadenar un sentimiento de abandono y de susto, principio de todas las -esperas milenaristas: no ha sido ciertamente por casualidad que la mística de la dinámica de grupo y de las utopías psicoterapéuticas han podido asumir por un instante los rasgos de una religiosidad canónica en la agitación sectaria de las excomuniones recíprocas.

Al constituirse como subsistema autónomo del campo intelectual, el universo de los sociólogos encuentra un principio de estructuración que presenta cierta analogía con aquél en que se basaba la organización de la vida filosófica en la época anterior: el manifiesto choque entre el positivismo de inspiración americana y el humanismo de la historicidad o el pathos de la modernidad planetaria

disimula, una complicidad profunda que tiene su fundamento en una situación social y en un pasado intelectual comunes. El grupo de «Arguments» ha conducido a su nivel de perfección el arte, ya cultivado por la generación precedente, de establecer una relación de coquetería con obras escogidas en el seno de una obra, sustituyendo así por la relación lector-obra, entendida como interrogación metódica y esfuerzo por seguir el orden de las razones, relaciones entre lectores unidos por el gusto común de estimularse el uno al otro mediante sus lecturas alusivas y elusivas.

En el mundo contemporáneo, los métodos y técnicas de la sociología americana, que deben parte de su prestigio al hecho de ser mal conocidos y sobre todo mal dominados, ¿no desarrollaban quizás una función análoga, a no ser por la diferencia de estilo, en otro sector del campo intelectual, a la que habían desarrollado, entre los ideólogos, los escritos del joven Marx, de Lukács, de Korsch, más tarde, de Moreno y de Rogers o, en otra época, las obras de la filosofía alemana?

Así, el viaje a América hereda el prestigio del peregrinaje a la Selva Negra y la estancia en Harvard o en Columbia tiene la misma virtud iniciadora que una visita a los archivos husserlianos de Lovaina.

La realidad de las traducciones, que empiezan a aparecer sólo después de 1960, no oponía ciertamente al conocimiento de la literatura sociológica y antropológica en lengua inglesa el mismo obstáculo que representaba, en el pasado, la rareza de las obras filosóficas alemanas, pero las bibliotecas especializadas escasamente dotadas y la penuria de instrumentos más indispensables para la formación, la tradición universitaria que descuida las tareas materiales del trabajo intelectual (traducciones, ediciones, críticas o bibliografías razonadas) en favor de la improvisación casual y de la reflexión solitaria y, con más exactitud, en lo que respecta a las ciencias sociales, la exigüidad de medios y de fondos, la ausencia de una enseñanza sociológica basada en la investigación, el reclutamiento de una primera ola de investigadores que no podía dejar de sentir la posición de inferioridad en la que la sociología había acabado hallándose en la jerarquía de las disciplinas intelectuales, por último el hecho de que dichos investigadores fuesen dispensados por la creación del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) de practicar, si no para otra cosa, para enriquecer su propia cultura, los cursos fundamentales de sociología que nadie les había enseñado y que la moda intelectual ejecutaba sumariamente *in effigie*, en suma, todo un conjunto de condiciones objetivas explicaban cómo la sola conversión a la experiencia y a la medida había podido, en semejante contexto, ser vivida como algo heroico y hubiese podido aparecer, a los que la realizaban, como un inicio y un término absolutos.

Así, por el hecho de que la sociología empírica se formó en Francia, en la ilusión de un inicio absoluto y, contemporáneamente, en la ignorancia de los problemas epistemológicos que plantea toda práctica científica y además en la negación libre o forzada del pasado teórico de la ciencia europea, no podía evitar sucumbir a las tentaciones positivistas, tanto más cuanto que la lógica de la diferenciación que domina el campo intelectual la condenaba, si no a adoptar la filosofía positivista, al menos a hallar un sustituto en la profesión de fe modernista. (27) Así, para existir en un campo en el que no se puede existir sin justificar la propia existencia, la primera sociología empírica de la postguerra debía ponerse al abrigo de toda prueba intelectual y, para evitar encontrarse en las inquietudes teóricas que habrían permitido, si no impuesto, una superación del positivismo, debía adherirse a América, prefiguración de la civilización y de las ciencias futuras, como a una caución total, fiarse de los automatismos de la «metodología» más allanada y, en el límite, a los autómatas mecanográficos como a una solución absoluta, instalarse en aquella seguridad en sí mismo que origina la pertenencia a una capilla reclutada por cooptación y, por ello, al abrigo de toda competencia y de toda disputa, utilizar sistemáticamente la sociología académica, a la larga acantonada en la *routine* teórica y en las taxonomías a la vez lúdicas y pesadas, y, por último, complacerse en las facilidades del rechazo que el técnico puede oponer a la pregunta teórica en nombre de sus técnicas y a la contestación política en nombre de la neutralidad científica.

Sin embargo, por encima de las seguridades y de los seguros que la coyuntura intelectual ofrecía al desarrollo de un neopositivismo, era la historia misma de la sociedad francesa y, de modo más particular, el desarrollo económico los que tenían que constituir el terreno más apto para una sociología predispuesta, al menos en apariencia, a la ciencia aplicada. Como en épocas diversas el campo intelectual estuvo dominado por esta o aquella disciplina científica, de igual modo parece posible caracterizar una época de la sociología con el ámbito de la ciencia que toma el primer lugar en las discusiones y en las investigaciones: así es como la sociología del trabajo o la sociología industrial han cedido progresivamente el paso, entre 1950 y 1960, a la sociología de las organizaciones y, entre éstas, de la administración. Cuando la sociología, que hasta entonces había sido una disciplina casi

exclusivamente académica, se convierte en una sociología aplicada, que responde a las exigencias de una burocracia, pública o privada, no solamente tiende a perder la libertad de definir por sí misma sus propias opciones de investigación y a plantear a la realidad los interrogantes que le plantean sus clientes; al ser acreedores, su problemática y sus medios financieros de una burocracia y al considerar objetos privilegiados los aparatos administrativos, está más expuesta que nunca a transformarse en una sociología burocrática o en una administración sociológica.

Es así como se ve delinear en Francia, sobre todo después del cuarto Plan que preveía «ordenaciones» importantes en materia de investigación sociológica, un movimiento que se anunció mucho antes en los Estados Unidos y de modo particular en el campo de la sociología del trabajo.

«Con el paso de un público de mentalidad reformista a un auditorio de administradores y burócratas preocupados por la estabilidad, con el paso de muchos sociólogos de tareas académicas y científicas a tareas técnicas y extracientíficas, se puede observar una progresiva disminución de interés por la teoría del conflicto y una tendencia a sustituir el análisis del conflicto por la investigación de "tensiones", "estirones" y disfunciones psicológicas. Mientras los primeros sociólogos americanos dirigían a un auditorio de grupos interesados en el conflicto -abogados, reformadores, radicales, hombres políticos-, los sociólogos americanos sucesivos han hallado su público especialmente entre grupos y profesiones interesados en el afianzamiento de los valores dominantes y en la atenuación de los conflictos de grupo: asistentes sociales, expertos en psiquiatría, líderes religiosos, educadores y administradores públicos y privados. La relativa debilidad de los movimientos reformistas en el último período y el desarrollo de estructuras burocráticas que buscaban los servicios de los expertos en ciencias sociales contratados para la misión de administradores han contribuido a este cambio de auditorio. En correlación con este proceso, la imagen que se hacían de sí mismos muchos sociólogos ha variado mucho de aquella otra de patrocinadores conscientes de reformas para convertirse en la de *trouble-shooter* y de expertos en relaciones humanas.»(28)

La ampliación del público de los sociólogos, que incluye incluso las profesiones burocráticas, contribuye, al menos tanto como la obligación puramente material de las «ordenaciones» burocráticas, a plasmar el proyecto intelectual de los sociólogos. Se comprende así cómo incluso en Francia, donde la contribución de los grandes organismos universitarios de investigación (Centre National de la Recherche Scientifique, Ecole de Hautes Etudes, Maison des Sciences de l'Homme) bastaría para asegurar una independencia al menos relativa a la investigación científica, es posible observar la nueva orientación descrita por Coser, incluso en la literatura sociológica que no es tan estrictamente tributaria de la demanda como lo es la producción de las «oficinas de estudio», florecientes sobre todo desde hace una decena de años: «Para arrancar el reconocimiento de una disciplina cuya legitimidad científica todavía se discute y para rehuir la acusación de futilidad y de inutilidad tradicional en las autoridades y en los hombres de gobierno, ciertos sociólogos tienden a identificarse anticipadamente con las perspectivas de un público que, al mismo tiempo, es su objeto privilegiado, llegando al punto de reducir la sociología de la burocracia a una imagen especular de la imagen que los burócratas se forman de la burocracia. Ello es evidente en aquella literatura nueva de tono y de estilo, a medio camino entre la relación administrativa y el distinto periodismo para burócratas (cuya forma acabada representa "Le Monde"), que ha sido favorecida por los nuevos lugares de encuentro, *clubs*, comités o sectas intelectuales como, antes de la guerra, "X-Crise" y, hoy, "Le club Jean Moulin", "Prospective" o "Futuribles", en las que altos funcionarios y sociólogos de la alta administración ponen en común sus ideas comunes sobre el "fenómeno burocrático"».

El congreso de la Sociedad francesa de sociología (octubre 1965) revela este acercamiento de las dos culturas ante todo por su argumento, *Tendencias y deseos de la sociedad francesa*, y luego por la participación de altos responsables de la economía y de la administración, como R. Grégoire, cuyo nombre está ligado a la política de las rentas; C. Gruson, director del Instituto Nacional de Estadística, o P. Massé, director del Plan. Ha aparecido, pues, en el campo intelectual francés un nuevo prestigioso grupo informativo que hasta ahora nunca había intervenido en la vida intelectual francesa, dado que los Sansimonianos no han empezado a desempeñar un papel en el desarrollo industrial del Segundo Imperio hasta que se han excluido del campo intelectual.

No hay duda de que la centralización francesa, tanto administrativa como intelectual, con, por ejemplo, sus puntos de encuentro, todos ellos parisinos, como las revistas que, con «Esprit», se han abierto hace unos quince años a este tipo de diálogo, contribuye no poco a esta reestructuración del campo intelectual, autorizando y favoreciendo los contactos directos al más alto nivel. En razón de la particularísima sensibilidad del campo intelectual francés a la moda intelectual, esta reestructuración

coincide con cambios espectaculares de personal de un sector al otro de la producción intelectual: aquel filósofo que escribía en 1949 un artículo heideggeriano sobre Maurice Blanchot, en «Les Temps modernes», es responsable hoy de la política de la ciencia en un organismo internacional. Más recientemente, el análisis de los empadronamientos muestra que entre 1954 y 1962 las profesiones intelectuales «tradicionales» disminuyen en proporción relativa y quizás en cifras absolutas en favor de las profesiones intelectuales más directamente ligadas con la industria o con la gran administración.(29) En la actualidad, el esnobismo se tiñe de nuevos colores alcanzando por la moda del momento «la tradición de lo nuevo» y halla, en el prejuicio de la modernidad, la forma nueva de la búsqueda de originalidad. Corno Teilhard de Chardin y, para algunos, la revista «Planète», que mezcla astronomía y astrología, metapsicología y psicología, arqueología y mitología, ciencia y ciencia-ficción, traducen de nuevo, para uso de científicos hambrientos de manjares espirituales, las viejas esperanzas escatológicas, así el gusto por las extremas finuras del análisis componencial y de la teoría de *los graphes* cumple las funciones psicológicas y sociales que incumbían en otra época a los refinamientos de estilo y de modales. Incluso el ambiente literario se ha contagiado: el arma tradicional de todas las vanguardias, denunciar el retraso de la tendencia rival, reviste un nuevo significado en un contexto en el que el retraso ya no es sólo un atentado a la moda, sino a la «modernidad», y en el que, por ejemplo, el arte por el arte cede su lugar al arte como ciencia rigurosa.

EL PROYECTO ANTROPOLÓGICO DE LÉVI-STRAUSS

La descripción de las relaciones, por lo menos de simultaneidad, que unen la entrada de Francia en una fase de continua expansión económica con la reordenación de la estructura objetiva de la economía y con la aparición de una explícita conciencia del fenómeno y de una voluntad de controlarlo, así como, a otro nivel, de un conjunto de transformaciones sociales de las que las reestructuraciones producidas en el mundo intelectual representan un aspecto, induce a formularse preguntas sobre la naturaleza y el significado de esta relación. ¿Quizá no existe una afinidad estructural entre el clima de crisis económica y social de la Francia de alrededor de 1945, en un contexto de tensión internacional, y la filosofía del sujeto caracterizada por un torturado narcisismo y por un patético interés por la historia? Y, hoy, la prosperidad económica y la relativa seguridad que se traducen a nivel de las actitudes profundas ya sea en una fuerte natalidad, o en el característico optimismo del humor intelectual de la época y, más profundamente, en una confianza en la eficacia autónoma y anónima de los mecanismos demográficos y económicos capaces de producir sus mismos mecanismos reguladores o que exigen al máximo una gestión racional, ¿no tienen tal vez un parentesco electivo con las tendencias intelectuales así como con las formas de expresión artística que dominan la época? (30)

El desarrollo de una sociología empírica de inspiración positivista y la aparición de un «Nuevo teatro» o de una «Nueva novela» en las que se ha visto primero una literatura objetivista de la «inexistencia personal», o incluso el éxito, muy por fuera del cerco de los especialistas, de la antropología estructural,(31) ¿presuponen un debilitamiento del interés por la historia y el sujeto cual actor histórico así como por la narrativa?

Sería preciso describir sin más de modo más pormenorizado todas las situaciones intermedias a través de las cuales la situación económica puede entrar en relación con las actitudes intelectuales: por ejemplo, la mayor importancia que deriva para los sociólogos del reconocimiento que les han concedido los hombres de gobierno, el acrecentamiento del público que entraña un aumento de tiraje en las obras de «ciencias humanas» y provoca la aparición casi simultánea de múltiples colecciones especializadas en los mayores editores, el aumento de la demanda de aplicación científica que multiplica las posibilidades de hacer sociología al margen de los cuadros universitarios, o el reconocimiento universitario de la sociología que, con la multiplicación de los puestos de investigación o enseñanza, proporciona con frecuencia carreras más rápidas que las de las disciplinas universitarias tradicionales, todo ello contribuye a crear un clima de tranquilidad que quizá no es extraño al optimismo intelectual de los sociólogos.(32) Aparte los cambios habidos en el universo propiamente profesional de los sociólogos, las ocasiones de compromiso que hacían objetivamente posible el tipo de reflexión de los años 45 han ido disminuyendo cada vez más; en efecto, se ha comprobado por un lado la desaparición de la posibilidad de grandes decisiones, como, -por ejemplo, la opción entre el campo socialista y el de occidente, la guerra de Argelia, última de las grandes causas de la *intelligentsia* francesa; por otro, el vaivén de la vida económica y social que, proporcionando materia para simposios eclécticos más bien que para indignadas peticiones, ya no exige compromisos espectaculares ni dramáticos interrogantes. La literatura de la utopía optimista que escruta los horizontes de los años 80

ó 2000 sustituye a la literatura milenarista, mientras que la aproximación sociológica ha llevado, cuando quiere oponerse a la neutralización eufórica de los problemas sociológicos, a dar un enfoque - que es también impersonal- a los problemas propios de una sociedad de consumo, por su tendencia a distanciarlos y a interrogarlos bajo un aspecto inhabitual, con el riesgo, es cierto, de ser confundido, en el público, con una consigna literaria para dramatizar los cambios más ostensibles y por tanto más superficiales de la sociedad moderna, dándoles la dimensión de lo inaudito. Nada mejor que las formas sucesivas de la imagen pública de la obra de Raymond Aron para expresar este cambio de clima intelectual: el mismo texto *filosófico* o crítico que pudo ser interpretado, en los años 45, en función del humor pesimista de la época, parece aprovisionar hoy, según la misma lógica del préstamo selectivo y de la reinterpretación, la filosofía justificadora de la desmovilización general del ejército intelectual y del fin de las ideologías. Y sin más, si se leyese a Raymond Aron como si se leyese a Burnham, se podría percibir, en la obra del teórico de la autonomía relativa del orden político, la anulación del gran debate sobre el valor de los sistemas políticos o sobre la eficacia de la política, y hallar en las *Dix-huit leçons sur la société industrielle* la justificación teórica de una actitud de indiferencia alentada por la atmósfera intelectual de una sociedad en la que el porvenir, prefigurado por la imagen de América, parece depender de los determinismos morfológicos y económicos más que de la voluntad de los sujetos históricos. Pero el análisis de las imágenes sucesivas de la obra de LéviStrauss no sería menos esclarecedor. Lo que Simone de Beauvoir se imaginaba en 1949 expresa la expectativa intelectual de aquella época mucho más que la verdad intrínseca de la obra y se opone diametralmente a lo que leen en ella Ricoeur o Sartre hoy. La relación que Simone de Beauvoir dedicaba en 1949 a las *Structures élémentaires de la parenté* presenta la imagen que un filósofo podía formarse del estructuralismo y permite comprender cómo la antropología lévi-straussiana, que reconciliaba el ansia experimental con la ambición teórica, haya podido suscitar, precisamente por su legibilidad *filosófica*, el apasionado interés de los filósofos y convertirse en uno de los polos del universo *filosófico*: «Haca mucho tiempo que la filosofía francesa estaba en letargo: hay que saludar como un acontecimiento el libro de Lévi-Strauss que indica un sorprendente resurgir. Los esfuerzos de la escuela durkheimiana para organizar de modo inteligible los hechos sociales se han mostrado engañosos porque se basan en hipótesis metafísicas contestables y en postulados históricos no menos dudosos; por reacción, la escuela americana ha querido abstenerse de toda especulación: se ha limitado a mezclar hechos sin establecer su aparente absurdidad. Heredero de la tradición francesa, habiéndose adueñado sin embargo de las técnicas americanas, Lévi-Strauss ha querido reemprender el intento de sus maestros evitando, en cambio, sus defectos».(33) Simone de Beauvoir puede reconocer el renacimiento de la ciencia social sólo desconociendo, por una equivocación hoy evidente, las implicaciones *filosóficas* de esta ciencia y, por; ello, se cree autorizada a prestarle una filosofía de la época, disociándola de este modo de la ciencia y de la filosofía durkheimiana: «LéviStrauss no ha querido aventurarse en el terreno filosófico, no desiste jamás de una rigurosa objetividad científica; pero su pensamiento se inserta evidentemente en aquella gran corriente humanística según la cual la existencia humana tiene en sí su misma razón [...]. El libro no sólo tiene resonancias de ecos marxistas; me ha parecido que en muchas ocasiones reconcilia a Engels y Hegel; el hombre, en efecto, se nos presenta en su origen como un *antiphysis* y lo que su acción realiza es la postura concreta ante el yo, un yo diferente, sin el cual el primero no podría definirse. He quedado también singularmente impresionada por ciertas descripciones que concuerdan con el existencialismo: la existencia, afirmándose, afirma sus propias leyes, con un solo acto: no obedece a ninguna necesidad interior; con todo, rehúye la contingencia, por cuanto que asume las condiciones de su propio aparecer».(34)

Sin embargo, a medida que el proyecto antropológico de Lévi-Strauss se precisa en relación a la lingüística y hace explícita su propia filosofía científica, y en la medida en que, contemporáneamente, el estructuralismo, que se autodefine así sólo después de 1958, impone todavía más a los filósofos la clave según la cual exige ser descifrado, éstos se ponen de acuerdo para reconocer en ella una filosofía sin sujeto, si bien dudan todavía sobre la identidad precisa de dicha filosofía. «La filosofía estructuralista me parece estar condenada a oscilar entre diversos esbozos de filosofía. Diríase a veces que se trata de un kantismo sin objeto trascendental o también un formalismo absoluto que capta la correlación misma entre la naturaleza y la cultura [...]. Hay, pues, en *Pensée sauvage*, además de un esbozo de un trascendentalismo sin sujeto, la traza de una filosofía en la que la estructura desempeña un papel de nexo entre praxis y práctica [...].

Hay en *Pensée sauvage* el esbozo de una filosofía particularísima en la que el orden es el orden de las cosas y cosa él mismo...».(35) Todas las condiciones están reunidas, como se ve, para conferir al pensamiento de Lévi-Strauss, según la expresión con la que Paul Ricoeur concluye el debate organizado por «Esprit» sobre el estructuralismo, su carácter «a la vez fascinante e inquietante».

La actitud ambigua que tomó Lévi-Strauss ante el debate filosófico que surgió en torno a él no es extraña al éxito del estructuralismo y explica sin más, cómo precisamente la ambigüedad que los filósofos han puesto de relieve en su filosofía, es la que explica la variedad de su público. De modo distinto a Durkheim, que creaba la ciencia sociológica afirmando brutalmente los derechos de la filosofía que la hacía posible, Lévi-Strauss puede asumir una actitud de irónico distanciamiento ante la solicitud filosófica que se le demuestra, porque esta misma solicitud testimonia que la ciencia del hombre, que hoy se ha asentado irreversiblemente, impone a los filósofos la cuestión de su propia filosofía y ya no hay necesidad de imponerse una filosofía para imponerla a los filósofos. Invitado por Ricoeur a precisar si la filosofía del estructuralismo está necesariamente implicada en la práctica del estudioso o si ella se infunde del filósofo que hay en el estudioso, Lévi-Strauss deja a los filósofos la libertad de elección, y éste es el modo más elegante de reservarse el derecho a una filosofía de la positividad científica sin exponerse al delito, hoy inexpiable, del positivismo: «Confieso que la filosofía que contiene mi investigación es la más vulgar, la más pobre entre aquellas que habéis diseñado en vuestro estudio, cuando os habéis preguntado sobre la orientación filosófica del estructuralismo y habéis notado que podían concebirse muchos. Por tanto, no me asombraría si se me demostrase que el estructuralismo desemboca en la restauración de una especie de materialismo vulgar. Pero, por otra parte, sé muy bien que esta orientación es demasiado contraria al movimiento del pensamiento filosófico contemporáneo para que yo no me imponga una actitud de prudencia: leo la señal indicatoria y me prohíbo avanzar por el camino indicado».(36)

Semejante cortesía diplomática, que no carece de ironía, ha hecho posible la situación que han alcanzado las ciencias sociales, y, en particular, la lingüística y la etnología. En la medida en que Lévi-Strauss ha hecho despertar en Francia las ciencias del hombre de su sueño empirista, con frecuencia muchos se han visto, arrastrados a descubrir en el renacimiento de la teoría la ruptura con las orientaciones neopositivistas de la época inmediatamente anterior, más que a empalmar con la aportación durkheimiana. Sin embargo, no resultaría difícil hallar en la obra de Durkheim y en el capital teórico que dejaron los del equipo del «Année sociologique» los esbozos de la mayor parte de los interrogantes de la antropología estructural. Es evidente que el empezar de nuevo exige la insistente reafirmación de los principios y la preocupación casi obsesiva del fundamento epistemológico. Además, una nueva división del trabajo científico ha hecho que la antropología se limitase a la investigación etnológica (si bien sigue reivindicando y sobre todo suscitando la esperanza de un conocimiento total del hombre, como atestigua el cambio de significado del término «antropología») y que evitase deducir las implicaciones y todas las consecuencias que revelaría la extensión a nuestra sociedad de la aportación etnológica.

Al aceptar llevar, muchas veces sin saberlo, la máscara del exotismo, el etnólogo corre el riesgo de recoger una aceptación aparente: no se comprendería a fondo el éxito de *Tristes Tropiques* si se negase que, sean cuales fueren los títulos científicos de este «ensayo filosófico», el público ha podido hallar en él las ambiguas satisfacciones que da el alejamiento que objetivamente opera la etnología sin correr el riesgo de obrar en sí la misma reducción objetivamente. Para comprobarlo, basta con observar la rebelión que suscita la aportación etnológica, cuando, de acuerdo con la tradición durkheimiana, que ignoraba la disociación entre la etnología y la sociología, se aplica con rigor a comportamientos o instituciones *familiares*, ya se trate de las funciones de la Universidad, o de la relación con las obras de arte.(38) Al efectuar un esbozo de las audiencias que ha tenido la obra de Claude LéviStrauss, así como la imagen pública a través de la cual llega y atrae al público intelectual, incluso simplemente al gran público, no se quiere en realidad sugerir que la verdad de esta obra se reduzca a lo que capta una lectura orientada por las perspectivas intelectuales de una época o de un grupo. Por ejemplo, sería ingenuo pretender establecer una relación del mismo tipo entre, por una parte, una situación económica y social caracterizada por la expansión continua con la sensación de seguridad que ella produce y, por otra, fenómenos intelectuales tan diversos como la sociología de inspiración tecnocrática que, en muchos casos, no es más que un subproducto ideológico del optimismo del crecimiento y del ansia eufórica de eficiencia, y el estructuralismo en cuanto aportación científica, pese a que la filosofía sin sujeto que entraña presenta una analogía formal con la total confianza en los automatismos. Una atmósfera ideológica parecida a la que inspira el optimismo de los «señoritos» que proceden de la «Escuela Nacional de Administración», seguros de sí y del propio porvenir, ha sido descrita por Sartre cuando nos describe la relación de interdependencia entre los hombres de su ambiente y de su generación y su futuro hasta el momento de los años de la gran crisis: «En el siglo del avión y de la electricidad, no creíamos estar expuestos a tales sorpresas, no nos parecía estar *en la víspera* de algo, pues teníamos el vago orgullo de sentirnos *al día siguiente* de la última perturbación de la historia. Pese a que a veces el rearme alemán nos inquietaba, nos considerábamos lanzados a un largo camino derecho, teníamos la certeza de que nuestras vidas

estarían únicamente tejidas de circunstancias individuales apuntaladas por descubrimientos científicos o reformas felices»(39) No nos sorprenderá hallar nuevamente a nivel de los esquemas de pensamiento que organizan su representación del futuro y su filosofía de la historia, un estrecho parentesco entre el «humor» existencial de una clase de administradores con tendencia a abrazar, como lo demuestra su gusto por la «proyección», todas las curvas ascendentes que definen el siglo, y la literatura de prospección que ellas financian, producen o consumen, o incluso una teología del crecimiento como la de Teilhard de Chardin que, conciliando las razones de la fe y la fe en la razón, aporta una caución científica y metafísica a la fe secular de aquellos que creen en todo lo que crece: (40) los coloquios y otras mesas redondas o *clubs* que tienden a transformarse en los principales medios de intercambio intelectual suministran un instrumento y un lugar privilegiado para la contaminación recíproca de los intelectuales y de los tecnócratas.

Pero si es demasiado fácil, en el caso de una producción intelectual que se adapta estrictamente a las esperanzas de una clase particular de consumidores, captar los elementos, poco numerosos y que hablan por sí solos, que enlazan estas obras con su contexto social, establecer una relación del mismo tipo sería infinitamente menos fecundo para un sistema científico como el del estructuralismo. Es evidente, pues, que las obras producidas en condiciones sociales capaces de prohibirles cualquier otro público que no sea el clan de los semejantes, se ven objetivamente obligadas a asumir los problemas heredados por los predecesores y, por consiguiente, a referirse ante todo a una historia de la ciencia sociológica que no se reduzca a una historia social de la ciencia en la medida en que aquella goza, en cuanto tal, de una relativa autonomía en relación a la historia intelectual y, con mayor razón, en relación a la historia económica y social. Así, la mayor parte de contrasentidos y de falsos significados que la imagen pública de la obra de Lévi-Strauss encierra, deriva del hecho que, si no se relaciona la obra con su pasado histórico, se nos condena a la ilusión de lo «nunca visto» y a la lectura autodidacta que, trastornando los nexos demostrativos, reduce por ejemplo a un instrumento de *bricolage* intelectual «a la parisién» el análisis levistraussiano del *bricolage*.

En el momento en que se efectúa este parangón se nos advierte que para realizar hasta el fin, es decir, hasta hacer de él un método científico, aquello que no era más que una de las vías indicadas por Durkheim, Lévi-Strauss debía renunciar a empezar de nuevo en su totalidad un proyecto que asociaba la ciencia del funcionamiento de los sistemas sociales y la ciencia de su devenir histórico. ¿Lévi-Strauss no disimula quizás esta abdicación cuando denuncia los presupuestos éticos del evolucionismo que, incluso en la tenue forma que reviste en Durkheim, debe siempre algo a una filosofía del progreso? La ambición, propia de la antropología levistraussiana, de realizar -por hablar igual que Leibniz a propósito de un esquema típicamente leibniziano- un «catálogo de base» de los elementos simples y de las leyes de su combinación, que debería permitir dar razón de las combinaciones realmente halladas en las diversas culturas históricas, conduce a poner entre paréntesis la historia casi como el funcionalismo estructural en el que el interés por el funcionamiento de los sistemas sociales reduce la historia a un papel subalterno, o como hace también, paradójicamente, Raymond Aron que, en *Paix et guerre entre les nations*, construye una sistemática transhistórica de las relaciones internacionales.

De este modo, es precisamente la aportación antropológica moderna, en su forma más ambiciosa, lo que Fontenelle prefiguraba con la triunfal seguridad del racionalismo de las luces, cuando proponía deducir de un conocimiento de los mecanismos eternos de la naturaleza el universo de todas las historias posibles: «La naturaleza humana está hecha de ignorancia, de credulidad, de vanidad, de ambición, de maldad, y, por encima de todo ello, de un poco de buen sentido y de probidad, pero en dosis mínima en comparación con los demás ingredientes. Por tanto, esa gente hará una infinidad de instituciones ridículas, una mínima parte de sensatas, una gran cantidad de bagatelas y otros tantos tratados de paz, casi siempre con mala fe; los hombres más fuertes oprimirán a los más débiles, intentando dar a su opresión apariencias de justicia, etc. Después de ello, se podrían examinar todas las variaciones que estos principios generales pueden producir y hacerlos actuar, por así decirlo, de todas las maneras posibles; se imaginarían detalladamente una infinidad de hechos, acaecidos efectivamente, o del todo semejantes a los reales. Este método para captar la historia no sería seguramente malo, si estuviese en el origen mismo de los hechos y, desde allí, si se pudiesen contemplar, divergiéndose, los desarrollos ya previstos; ya que, si se penetran a fondo los principios generales, se abraza con una mirada panorámica todo aquello que se puede derivar de ellos y los detalles no son sino un pasatiempo que a veces puede descuidarse a causa de su inutilidad o de su extrema facilidad... Sería lo mismo que si un hombre aprendiese exactamente la historia de todos los relojes de péndulo de París, en qué época fueron fabricados, por qué obreros, cuántas veces y por cuánto tiempo se han roto, cuáles tienen un sonido más claro que los demás; pero que no se preocupase en absoluto de saber cómo ha sido hecha esta máquina, y por qué mecanismos está

LAS CONSTANTES DEL CAMPO INTELECTUAL

Si bien una sociología de la historia de la sociología francesa tal como la hemos esbozado debe naturalmente acentuar la oposición entre los diversos períodos para poner de relieve la diversidad que los separa, queda en pie el hecho que la estructura del campo intelectual francés presenta constantes en su organización y, por tanto, en la lógica de su funcionamiento que es preciso captar explícitamente y analizar sociológicamente si no se nos quiere condenar a explicaciones verbales que hacen intervenir el factor «carácter nacional», aunque sólo fuese en forma de «tradición intelectual». Entre los elementos más característicos del mundo intelectual francés, la concentración en el espacio de la *intelligentsia* es sin duda lo más aparente, por tanto lo que se nota más frecuentemente; Sartre descubría en 1947 un lugar común de la sociología, que a los intelectuales les gusta aplicarse a sí mismos: «Han bastado cinco años, después de mi primer libro, para estrechar la mano a todos mis colegas. La centralización nos ha reunido a todos en París; con un poco de fortuna un americano apresurado puede reunirnos en veinticuatro horas, conocer en veinticuatro horas nuestras opiniones sobre la UNNRA, la ONU, la UNESCO, el caso Miller, la bomba atómica; en veinticuatro horas, un ciclista desmayado puede hacer pasar de Aragón a Mauriac, de Vercors a Cocteau, alcanzando a Breton en Montmartre, a Queneau en Neuilly y a Billy en Fontainebleau, teniendo en cuenta escrúpulos y casos de conciencia que forman parte de nuestros deberes profesionales, uno de aquellos manifiestos, una de aquellas peticiones o protestas pro o contra el retorno de Trieste a Tito, la anexión del Sarre o el empleo de los V3 en la guerra futura, con los cuales nos obstinamos en hacer que se vea que somos de nuestro siglo; en veinticuatro horas, sin ciclista, cualquier habladoría da la vuelta a nuestro grupo y retorna, enriquecido, a quien la ha lanzado. Se nos encuentra a todos juntos -o casi- en ciertos cafés, en el concierto de la Pléiade y, en ciertas circunstancias específicamente literarias, en la embajada inglesa. De vez en cuando, uno de nosotros, extenuado, anuncia que se va al campo, todos nosotros acudimos a verlo, le hacemos notar que justamente hace bien, que en París no se puede escribir una raya, lo circundamos con nuestra envidia y con nuestros buenos deseos: pero, en cuanto a nosotros, una vieja madre, una joven amante, un compromiso urgente nos entretiene en la ciudad. Él se va con algún reportero de "Samedi-Soir" que fotografiará su refugio, se aburre, vuelve: "En el fondo -dice- no hay más que París"» (42)

¿Es preciso, con Sartre, ver en la «densidad material» del mundo intelectual francés el fundamento privilegiado y por tanto único de su «densidad moral»? En realidad, más que el simple acercamiento en el espacio, es la organización específica del espacio y del tiempo según modelos esencialmente intelectuales la que da cuentas de todos aquellos signos por los cuales se reconoce un ambiente fuertemente integrado, por ejemplo, un sistema de actitudes interdependientes que exige de todo hombre definirse constantemente en función de la imagen que tiene de los demás y de la imagen que los demás tienen de él, o el mutuo conocimiento intenso que procura los instrumentos indispensables a este ejercicio de recíproca definición, o también la lógica específica de la difusión de las ideas y de las modas que no pueden transferirse de un punto al otro del campo intelectual si no es sufriendo cada vez nuevas interpretaciones impuestas por la posición relativa del grupo de aceptación y del grupo de emisión, es decir, de la estructura del campo intelectual en su conjunto, o en fin, la cisura y la tendencia a la autosuficiencia de un grupo intelectual particularmente inclinado a retraducir según una lógica propia los acontecimientos de política interna o internacional en el intercambio de imágenes simbólicas con las que los subgrupos se definen oponiéndose.(43) Se comprende que un campo que exige del intelectual un conocimiento casi sociológico de la totalidad del campo intelectual deje sentir su peso, en todo acto intelectual, de sobredeterminación que, alcanzando a cada uno por su posición en el todo, le obliga en todo momento a situar toda su postura en relación al todo: si la afiliación a ciertas revistas y a ciertos periódicos, por la adhesión incondicional del colaborador permanente y hasta la contribución ocasional o a la lectura más o menos fiel, es uno de los instrumentos privilegiados de la identificación recíproca, ello es debido al hecho de que ninguna de ellas entraña, en todos los campos susceptibles de interés y de juicio intelectual, si no un sistema coherente de opciones filosóficas, políticas y estéticas, si al menos una actitud total que se reconoce y se expresa incluso en un elemento tan imponderable como el estilo y los modos. Así, en una sociedad tribal, el extranjero que está de paso es interrogado hasta que no es posible situarlo en una genealogía, del mismo modo los intelectuales, que se esfuerzan afirmando su singularidad y su irreductibilidad personal, no se conceden descanso hasta que han eliminado lo clasificable, y ello quizá al precio de una taxonomía arbitraria. De ello deriva la producción de todos aquellos «ismos» aptos para designar las opciones

totales que abrazan toda una filosofía, con las cuales se nos quiere definir y definir a los demás; de ahí deriva precisamente la tentación permanente del profetismo que, según la definición weberiana, realiza completamente la sistematización en acta de todas las opciones existenciales. Ante expectati, vas tan totales y obligatorias, el mismo rechazo de ala filosofía no puede reducirse a una afirmación simple e ingenua, sino que debe afirmarse como la negación de un campo que niegue tal rechazo (de ahí la coloración acrimoniosa de algunas profesiones de fe positivistas), a no ser que se nos encuentre en una posición suficientemente indiscutible para poder aspirar a aquella suprema astucia que es la falsa ingenuidad.

Es evidente que el funcionamiento de semejante sistema presupone, como primera condición, una institución capaz de producir actores plenamente dueños de las reglas de juego y decididos a hacer el propio juego. De hecho, las clases de filosofía, típicas del sistema educativo francés, consiguen muy bien, con su procedimiento de enseñanza total ampliamente ostentada, asociar en el espíritu de los alumnos la imagen del papel del intelectual con la actitud de dar respuestas totales a preguntas totales. Las clases que preparan al concurso de ingreso en la Escuela Normal Superior y esta misma escuela, no hacen más que exagerar esta anexión específica al arte de regular las propias opciones intelectuales bajo un complejo sistema de previsiones y a hacer, del ingeniarse a eludir estas previsiones, la prueba suprema del conocimiento perfecto de las mismas previsiones. Así, la regla según la cual aquel que redacta una disertación, compone un producto insustituible a partir de aquel conjunto infinito de conocimientos y de sistemas de pensamiento comunes dispensados por la enseñanza académica superior, no distinta de aquella otra que permite a revistas como «Esprit», «Les Temps modernes» o a periódicos como «La Quinzaine», «Le Nouvel Observateur» o «L'Express» construir la imagen de su originalidad a partir de aquella cantidad definida de argumentos que les impone la atmósfera intelectual del momento; en aquel máximo grado de acabamiento intelectual que da la consagración más inmediata y más alta, incluso los «grandes libros» se definen por su virtuosidad en el arte de satisfacer las expectativas creadas por el sistema cuyo producto son los mismos autores y por el arte no menos esperado de frustrar tales expectativas.

Michel Foucault, la última de estas glorias típicamente nacionales, debe parte de su éxito ante el gran público al hecho de que se dirige, en cada uno de sus lectores, al aspirante intelectual que ha aprendido a no exigir las pruebas de la grandeza de una obra, por su parte manifiestamente dispuesta a exhibir sus pruebas sólo para uso de los iniciados; y el repentino éxito obtenido en el restringido grupo de los pares, deriva del talento polifónico con el que juega en los registros largo tiempo discordantes con la historia de la filosofía, con la filosofía de la historia, con la historia de las ciencias y con la filosofía de las ciencias para componer una filosofía de las historias de las ciencias que es al mismo tiempo una historia de la filosofía de las ciencias. En semejante campo intelectual, el autodidacta y el extranjero, es decir, aquellos que no se han formado en aquella escuela nacional de la alta *intelligentsia* que es la Escuela Normal, están condenados, salvo casos raros, a pretender una posición más respetada que admirada: entre los nombres de los filósofos citados en el capítulo consagrado a la filosofía contemporánea en una reciente obra de divulgación, más de la mitad de los que se leen son exalumnos de la Escuela Normal Superior, entre ellos Aron, Guérault, Merleau-Ponty, Ricoeur, Sartre y Vuillemin, mientras que los demás autores citados son, en su mayoría, emigrados a los que el campo intelectual francés ofrece una acogida solícita y mitigada.(44)

Los demás son filósofos católicos, si se exceptúa a un semiautodidacta, Gaston Bachelard, que debe su estatuto particularísimo tanto a la originalidad de sus obras como a su aptitud personal decididamente entregado al no-conformismo cultural. Se comprende fácilmente cómo Bernard Groethuysen, llegado de Alemania a la «Nouvelle Revue Française», que era a la vez uno de los principales círculos de la vida intelectual parisina, haya analizado tan profundamente el drama de Rousseau, este cordero lanzado en medio de los lobos.(45)

Esta formación unificadora, que rige la vida intelectual inculcando en todo intelectual un sistema de exigencias con respecto a los demás y a sí mismo, deja sentir sus efectos no sólo en el campo al cual está más estrechamente ligada, es decir, a la filosofía, y, secundariamente, a la literatura, sino también a las ciencias humanas, en particular a la sociología, cuya historia debe a la vez sus tiempos fuertes (desde el origen, con los alumnos de la Escuela Normal reunidos en torno a Durkheim, hasta la renovación que se anuncia hoy después de la nueva orientación debida al Centro de documentación social) y sus orientaciones a los, impulsos recibidos por aquellos puros productos de la escuela francesa que son los *agrégés* de filosofía, sobre todo los de la Escuela Normal. A su pasado filosófico los sociólogos franceses deben sin duda la manifestación, al menos a partir de un cierto grado de consagración, de sus ambiciones o de sus aspiraciones a la síntesis original, aunque sólo fuese

refiriéndose a los autores de elección más bien que a la anónima corte de *los founding fathers*, o también afirmando la voluntad de permanecer abiertos a las especialidades vecinas, que se refieren continuamente a su recuerdo, a pesar de la ausencia de cualquier institución interdisciplinar, con ocasión de los contactos personales favorecidos por las amistades escolares.

No es, pues, por la única razón de ser heredera de una antigua y prestigiosa tradición de especulación filosófica por lo que la sociología vuelve a encontrar de nuevo la exigencia filosófica, sino, más profundamente, porque la organización del campo intelectual determina, con la constancia de sus instituciones y sus prestigios de referencia, un reclutamiento y un estilo de vocaciones particulares y llama la atención, insistentemente, sobre el significado filosófico de las preferencias más personales o de las empresas más técnicas.

Ha sido necesaria la ceguera histórica de una generación saturada y fascinada por la vulgata existencialista o paralizada por el dogmatismo de un marxismo fosilizado, para que se considerasen definitivamente rotos los lazos entre filosofía y sociología. La ilusión de un inicio absoluto y el mito de una ciencia que tendría en sí misma su propio fundamento filosófico, no han podido imponerse tan fuertemente a la generación empirista de los años 50 más que por la particular situación en que aquélla se encontraba en relación con sus predecesores, la generación intelectual de 1939, que, ligada a un pasado filosófico pero alejada de la práctica empírica por la guerra y quizá todavía más por la ausencia de estructuras institucionales y de medios económicos, ha debido diferir la tarea de conciliar investigación empírica y la teoría.

Sin embargo, en el momento en que el desarrollo de investigaciones concretas y el interés por las técnicas, el reconocimiento social de la sociología o los puntos de contacto entre antropología y sociología restituyen a las ciencias sociales su puesto en el mundo intelectual, las mismas condiciones del reclutamiento de la profesión sociológica quedan trastocadas y, en la actualidad, incluso las orientaciones y presupuestos filosóficos de la investigación. Ausentes casi por completo entre 1950 y 1960, los que buscaban una formación filosófica y, en particular, los *agrégés* de filosofía y los alumnos de la Normal hallan nuevamente el camino de las instituciones de investigación creadas sin ellos.

De improviso, gracias a la diversidad de campos de formación intelectual, se introduce de nuevo la competencia en un mundo que creía haberse liberado de ella mediante fáciles cooptaciones, y al mismo tiempo se reavivan las discusiones teóricas y epistemológicas. En efecto, ya no es fácil contraponer a la exigencia teórica los supuestos derechos de la empiria, toda vez que se aceptan unánimemente las exigencias de investigación empírica.

La reconciliación, hoy manifiesta, de la teoría y de la práctica sociológica, ¿debe considerarse un paso necesario de la historia de la ciencia social o depende únicamente de las determinaciones específicas que pesan sobre el actual campo intelectual francés?(46) No se trata de eludir esta cuestión ironizando, con Marshall D. Sahlins, que considera la filosofía como «el recurso nacional francés», o bien, con J: F. Revel, que ironiza sobre la frivolidad parisina de las modas filosóficas.(47) No hay duda de que la epistemología es la única que puede zanjar en cuestión de condiciones teóricas de una práctica científica rigurosa; sin embargo, tratándose de ciencias sociales, la sociología de las prácticas sociales puede demostrar que las características sociales de los estudiosos y, en particular, el tipo de formación recibida, el puesto que ocupa en el campo intelectual o incluso su origen social, le predisponen de modo desigual a una concepción científicamente fundada y fecundada por el uso de la reflexión filosófica en su práctica científica. Cuando en su práctica científica misma el científico se encuentra con la exigencia de un retorno teórico a esta práctica y halla en su propia formación intelectual los instrumentos indispensables para satisfacer esta exigencia, no puede hallar en un campo intelectual que acerca la filosofía a la sociología más que un estímulo para redoblar la vigilancia epistemológica. Pero, habida cuenta de las deformaciones caricaturescas que sufren las obras filosóficas por culpa de la transmisión oral y por los chismes parisinos transmitidos de segunda mano, se corre siempre el peligro de que el campo intelectual francés suscite permanentemente diletantismo o frivolidad científica.

Cuando el tema de las prácticas científicas se basa únicamente en la falsa familiaridad que surge de la frecuentación superficial de revistas y periódicos a la moda, hay pocas posibilidades de enriquecer la filosofía de las ciencias humanas o de afianzar la conciencia epistemológica de los investigadores, que pueden caer en la tentación de preferir, en lugar de la discusión de su misma práctica, a la que les expondría una reflexión teórica real, los circunloquios profanos que les llegan inmediatamente por el hecho de estar a la escucha del gran público intelectual. De igual modo, los filósofos que aplican su

reflexión a las ciencias sociales pueden, por su formación y por la posición que ocupan, o bien afincarse en el prestigio de que goza la filosofía para imponer su terrorismo teórico legislando por decreto sobre prácticas científicas que ignoran, o bien, partiendo de un conocimiento real de las técnicas y cuestiones propias de la práctica científica, postular legítimamente unos presupuestos epistemológicos que toda práctica científica comporta.

La posición relativa de la filosofía en el mundo intelectual y la de las diversas filosofías en el terreno filosófico quizá nunca haya sido tan favorable como hoy: la prueba a la que han sometido a la filosofía las ciencias humanas -cada vez más conscientes de sus implicaciones filosóficas- ha producido obras como la de Gaston Bachelard, que intenta esclarecer el problema de la filosofía de la ciencia, de Jean Piaget, que establece experimentalmente la génesis de las operaciones del pensamiento lógico, de Martial Guérault, cuyo proyecto filosófico consiste en fundar una ciencia rigurosa de la historia de la filosofía, de Georges Canguilhem, que quiere descubrir la filosofía de la ciencia en la historia de la ciencia, o de Jules Vuillemin, que intenta hacer de la filosofía una reflexión acerca de la ciencia moderna y de la historia de la filosofía una historia de la reflexión sobre la ciencia.(48)

Estos filósofos reúnen condiciones, por el mismo objetivo que se han planteado y por el modo como lo abordan, de prestar a la sociología la asistencia teórica que necesita, aunque sólo fuera planteando el problema general de las condiciones de posibilidad de cualquier práctica científica; y, además, rehusando disociar las verdades científicas y filosóficas de la historia de la ciencia, o sea, del conjunto de condiciones históricas que hacen posible cualquier estado de esta ciencia, se adhieren a la filosofía sin sujeto que las mismas ciencias sociales aplican, al menos implícitamente, cuando rehúsan tratar su objeto, aunque sólo sea por omisión o imprudencia, como un sujeto que escaparía, poco o mucho, a la investigación científica con la trascendencia de sus categorías lógicas o con la libertad de sus opciones finales. ¿No hay que ver, quizás, en la ironía teñida de agresividad que suscita, por ejemplo, Lévi-Strauss en ciertos positivistas americanos, un signo precursor del reconocimiento que está en vísperas de conseguir el esfuerzo por reconciliar la exigencia teórica con el rigor de la práctica empírica? «Cuando la Smithsonian Institution ha celebrado con gran pompa el centenario de James Smithson, Lévi-Strauss ha sido exportado del Colegio de Francia para ser expuesto temporalmente en Washington, casi con la misma charanga que acompaña la procesión de Mona Lisa del Louvre al Metropolitan.»⁴⁹ Si la sociología americana ha podido, con su rigor empírico, ser por un momento la mala conciencia científica de la sociología francesa, quizá llegará el tiempo en que la sociología francesa sea, con su exigencia teórica, la mala conciencia de la sociología americana.

Notas

1. Cfr. P. Bourdieu, *Champ intellectuel et projet créateur*, «Temps Modernes», noviembre 1966, págs. 865-906.
2. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being, A study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge 1936, pág. 7.
3. M. Crozier, *La Revolution culturelle*, «Daedalus», diciembre 1963. [Crf. tr. it. *La rivoluzione culturale. Note sulla trasformazione del clima intellettuale francese*, en «Tempi moderni», núm. 26, otoño 1966, págs. 87-108 NdC]. Es evidente que en todo este artículo no se plantea tanto el problema de la sociología americana tal cual ha sido realmente en sus principales corrientes, sino de su *imagen social* en la cabeza de la mayor parte de los intelectuales franceses, representación sintética de la sociología americana que ellos usaron como espantajo o como mística garantía de su trabajo. No tiene importancia el hecho de que en los años cincuenta algún neo-positivista francés se adhiriese erróneamente al empirismo sociológico, que en realidad había acabado dominando la investigación en los Estados Unidos hasta los años 30, o que la ignorancia de las grandes teorías sociológicas del siglo XIX pudiese hacerse defensa del ejemplo de una sociología americana que había descubierto la importancia teórica de Marx, Durkheim, Weber y Pareto ya antes de 1939 (por ejemplo, en los trabajos de Parons y Mills). La imposibilidad de valorar las escuelas americanas de sociología y su diversidad constituye un hecho objetivo de la historia de las ideas. Este es el objeto de nuestro estudio. En términos más generales, examinaremos los autores, las obras y las corrientes ideológicas a través de sus representantes que han permitido ser penetrados por el público intelectual, y prescindiremos de examinar su contribución efectiva a la historia de la filosofía o a la historia de la ciencia. Aparte el hecho de que estas, aportaciones solamente las puede valorar un limitado número de especialistas, su examen requeriría un exhaustivo análisis epistemológico, pero no era ésta la intención de este ensayo. Lo cual, además, nos llevaría a hacer nuestro, en definitiva, el punto de vista de la posteridad, cosa que no es nuestra intención, aunque fuera sólo incidentalmente y por falta de cautela.
4. «Le Monde», 16-17, octubre 1966.
5. L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, Gonthier, coll. «Méditation», París, 1966.

6. L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, París 1965 [trad. Editor. Riuniti, Roma, 1968].
7. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, coll. «Recherches en sciences humaines», París, 1966 [trad. it. Rizzoli, Milán, 1967].
8. M. Merleau-Ponty, *De Mauss a Lévi-Strauss*, publicado de nuevo por Gallimard, París, 1953, *Signes*. Simone de Beauvoir publicaba en «Les Temps Modernes» un informe de las *Structures élémentaires de la parenté* en 1949, o sea, antes de aparecer esta obra, cuyas pruebas de imprenta había visto mientras preparaba *Le deuxième sexe*. Ello constituye un ejemplo de la relación mutua que existe en Francia entre intelectuales que son diferentes por su orientación y especialización.
9. C. Lévi-Strauss, *Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss* en *Sociologie et Anthropologie*, PUF, París, 1950, página XXXI.
10. M. Mauss, *La sociologie en France*, 1914; *La science française*, vol. I, Larousse, París, 1935; R. Aron, *La sociologie*, en *Les sciences sociales en France: enseignement et recherche*, prólogo de C. Bouglé, Hartmann, París, 1937, págs. 16.17.
11. P. Bureau, *La science des moeurs: introduction á la méthode sociologique*, París, 1923, Prólogo.
12. El hecho de que el pensamiento de Durkheim estuviese profundamente dominado por las categorías de la filosofía clásica y particularmente por el kantismo tal como se enseñaba en la Universidad francesa (según se ve de modo particularmente claro en su sociología del conocimiento), explica cómo el durkheimismo ha sido inmediatamente recogido y contestado por filósofos, que haya sido permeable a objeciones que él mismo consideraba válidas y, por último, que con tanta facilidad haya podido convertirse en enseñanza de *routine* y en una pedagogía oficial.
13. Es cierto que la continuidad escolar de una tradición durkheimiana ha asegurado por lo menos una transición, puesto que Célestin Bouglé reunía en torno a sí, en el Centro de documentación social de la Escuela Normal Superior, a todos aquellos, que, a partir de 1945, debían ser el origen de la renovación de la investigación sociológica: Raymond Aron, Georges Friedmann y Jean Stoetzel. En 1930, el «Année sociologique» deja de publicarse y J. Stoetzel señala el enrarecimiento de las publicaciones sociológicas de la escuela durkheimiana precisamente después de esta fecha (J. Stoetzel, *Sociology in France: An Empiricist View*, en H. Becker and H. Boskoff, *Modern Sociological Theory*, Dryden Press, Nueva York, 1957). En 1934 el «Année sociologique» dio paso a los «Annales sociologiques» que presentaban en fascículos separados los diversos campos de investigación que el «Année» trataba unitariamente. El fascículo sobre la sociología general, por ejemplo, fue confiado a C. Bouglé y R. Aron, pero en él Mauss también publicó algún artículo. El «Année sociologique» fue resucitado en 1945, pero dejó de ser el órgano de la sociología francesa que había sido en su tiempo.
14. Como advierte Sartre en 1960, en su prefacio a la nueva edición de *Aden Arabie* de Paul Nizan, hasta la anteguerra la generación que domina en la postguerra había roto con la filosofía de sus profesores y, en particular, con la dinastía de los neokantianos que se sucedieron desde Ravaisson a Brunschwig. Además de *Les chien de garde* de Nizan, que expresa agresivamente esta voluntad de romper todo lazo de solidaridad, se asiste a la publicación, en torno a los años 30, de *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* de Jean Wahl, de varios artículos sobre Hegel y de los estudios hegelianos de Alexandre Koyré, de *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* de Georges Gurvitch y de *La sociologie allemande contemporaine* de Raymond Aron.
15. Si bien es cierto que la correspondencia que ponen de relieve los observadores es superficial, expresa al menos el sentimiento, todavía vivo en los testimonios de aquella época, de una profunda solidaridad entre la experiencia teórica y las obras que ha generado. Jean Wahl observa que «cierta resonancia histórica del pensamiento de Sartre y, en particular, la idea de que nuestra libertad es innata aun cuando seamos esclavos, responde a un problema que se planteaba en el seno de la Resistencia» (Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, NRF, coll. «Idées», París, 1962, pág. 152). La revelación que sugiere Jean Wahl es valorada por Sartre que escribe, en *Qu'est-ce que la littérature?*, a propósito de los novelistas del período comprendido entre las dos guerras: «Su moral, que podía sostener los corazones en la vida cotidiana, que los había tal vez sostenido durante la Primera Guerra Mundial, se mostró insuficiente para las grandes catástrofes. En tal período, el hombre se lanza o en el epicureísmo o en el estoicismo» (Gallimard, París, 1948, pág. 247) [trad. it. II Saggiatore, Milán, 1962].
16. Jean Wahl, *op. cit.*, pág. 150.
17. «Y puesto que no existe teatro si no se realiza la unidad de todos los espectadores, hay que buscar situaciones tan generales que puedan ser comunes a todos. Teníamos nuestros problemas: el del fin y los medios, el de la violencia, el de las consecuencias de la acción, el de las relaciones entre la persona y la colectividad, el de la iniciativa individual y el de las constantes soterías» (J. P. Sartre, mencionado por F. Jeanson, *Sartre par lui-même*, Seuil, París, 1958, pág. 12).

18. Los estudiantes, que están ligados a la vida intelectual mediante el estudio, y, particularmente, el estudio de la filosofía, por tanto con un retraso inevitable, perpetúan todavía hoy los intereses intelectuales de aquel período y también las actitudes globales de los clásicos modernos comentados en las clases terminales del Liceo como son Malraux, Sartre o Camus.

19. J. P. Sartre, *Présentation des «Temps modernes»*, Situations III, 1949, págs. 126-27.

20. Los títulos de los números especiales de estas dos revistas bastan para revelar la convergencia de sus preocupaciones: por ejemplo, en 1945, es decir, en la época en que Sartre escribía *La Question Juive*, se publicó un número especial de «Esprit» titulado *Les Juifs parlent aux nations*; en 1946, «Esprit» publicó un número especial titulado *L'homme américain* y «Les Temps Modernes» un número sobre los USA; en 1947, «Esprit» publica dos números especiales sobre Alemania y el fascismo y, en 1949 «Les Temps Modernes» dedican un número a Alemania; en fin, en 1951, aparece un número especial de «Esprit» titulado *Condition prolétarienne et lutte ouvrière*, mientras, en 1951. Sartre publica *Les communistes et la paix* en «Les Temps Modernes». A partir de 1955, los problemas económicos y un nuevo tipo de problemas sociales (tiempo libre, enseñanza, el trabajo de la mujer, o la «nueva clase obrera») hacen su aparición en las dos revistas, pero la diversidad ideológica se manifiesta en el retraso con que «Les Temps modernes» aborda estos problemas y en su mayor fidelidad a la problemática antigua que contrasta con la capacidad de acogimiento que manifiesta «Esprit» ante los nuevos problemas surgidos con la expansión.

25. A. Touraine, *Sociologie de l'action*, Seuil, París, 1965.

26. A. Touraine, *La raison d'être d'une sociologie de l'action*, inédito.

27. J. D. Reynaud, designado por su formación filosófica como portavoz de los sociólogos empiristas ante los filósofos, consagra, en 1961, un artículo titulado *Sociologie et raison dialectique* («Revue française de sociologie») a la *Critique de la raison dialectique*. Este texto tiende a desvirtuar las objeciones que el terrorismo teórico de Sartre pretendía imponer a los sociólogos contraponiéndoles la ironía, a veces legítima, del hombre práctico. Junto a otros indicios, como la aparición Simultánea, en 1960, de muchas revistas sociológicas («Archives Européennes de sociologie», «Communications», «Etudes Rurales» «L'Homme», «Révue française de sociologie»), la creación de nuevos laboratorios de investigación o el reforzamiento de centros más antiguos, tal seguridad expresa y supone una transformación profunda del equilibrio de las fuerzas en el seno del campo intelectual.

28. L. Coser, *The Function of Social Conflict*, Free Press, Glencoe, 1964, págs. 28-29.

29. Un parangón entre los censos de 1954 y 1962 muestra que, en aquellas ramas de la actividad directamente ligadas con la economía y con las necesidades sociales derivadas del desarrollo, el número de personas dedicadas a ocupaciones intelectuales ha crecido en proporción más elevada que el personal de la rama tomado en conjunto, incluidas las personas empleadas en los niveles superiores de la rama. En cambio, en las ramas de actividad, caracterizadas por el hecho de asegurar servicios a los individuos, ramas en las que el trabajo intelectual tiene el estatuto de profesión liberal, el número de personas dedicadas a ocupaciones intelectuales en cada rama ha crecido en proporción inferior al número total de personas ocupadas en el sector así como del personal dirigente. De igual modo, las ocupaciones artísticas han disminuido constantemente por su importancia relativa, con tanta mayor rapidez allí donde la actividad artística había sido ejercida en un sector tradicional: ha habido, por ejemplo, un descenso particularmente acentuado del número de personas dedicadas a las actividades artísticas ligadas con el teatro. Últimamente, el número de personas ocupadas en las profesiones legales está disminuyendo, tanto en el sector público como en las profesiones liberales (en las cuales está entrando un número cada vez mayor de mujeres). Desde el momento en que, al mismo tiempo, las facultades de derecho han registrado un incremento de matrícula, hay que deducir de ello que un número cada vez mayor de licenciados en derecho entrará en la administración pública o en la carrera de funcionarios de hacienda a expensas de las carreras tradicionales, que, gracias al modo como se venían ejerciendo las viejas profesiones legales, ofrecían la necesaria independencia para la prosecución libre de intereses intelectuales.

30. La historia del término francés *contrôle* ilustra a la perfección este deslizamiento: mientras que, con un cambio de signo, la generación de la-postguerra lo había hecho pasar de la acepción durkheimiana, en la que expresa el ideal de una integración moral de la sociedad, a una acepción fuertemente negativa en la que designa las obligaciones clandestinas y organizadas de un orden social invasor, tipificado por la *american way of life*, vuelve a tomar progresivamente un significado positivo a medida que sufre el contagio semántico de la palabra inglesa *control*, pero con dos coloraciones diferentes: la literatura tecnocrática llama así al ideal de una gestión racional, mientras que para la «nueva izquierda» el término se asocia al ideal de una participación masiva en el proceso de decisión tipificado por la gestión yugoslava. Es evidente que sería preciso ir más allá de estas anotaciones parciales de lexicología y abordar, como sugería Trier, la reestructuración del ámbito lingüístico, en el que se expresa la historia de las ideas.

31. En una *Guide de la conversation contemporaine*, publicada en Francia en 1966, se halla un indicio extremo del alcance mundano de la divulgación estructuralista: «Claude Lévi-Strauss ha estudiado las estructuras familiares de

los pueblos primitivos, los alimentos crudos y cocidos, las diferentes formas de *bricolage*, los indigentes de América del Sur. Los pensamientos que le sugirieron estos argumentos forman una de las bases del estructuralismo» (véase esta palabra).

32. La *licence de sociologie* se creó en 1957 por iniciativa de Raymond Aron, que había sido nombrado profesor de la Sorbona en 1955. Ahora bien, dieciocho años después, en París se encuentra un número de estudiantes inscritos en este curso nuevo (gradualmente introducido también en todas las universidades de provincia) parecido al número de matrículas en la facultad de filosofía. El cuerpo docente se ha aumentado en la misma proporción: la Facultad de Letras de la Universidad de Lille, por ejemplo, en 1960 tenía un solo profesor de sociología, ahora tiene nueve.

33. S. de Beauvoir, en «Les Temps modernes», noviembre, 1949, pág. 493.

34. Art. cit., pág. 499.

35. Paul Ricoeur, *La pensée sauvage et le structuralisme*, «Esprit», noviembre 1963, págs. 618-619.

36. En «Esprit», cit., pág. 652.

37. Como recuerda Paul Rivet en su introducción al volumen VII de la *Encyclopédie française*, el término antropología, que había conservado su sentido kantiano de ciencia general del hombre hasta la segunda mitad del siglo XIX, por ejemplo en los escritos de Quatrefages de Bréau, se especializa en dicho momento y acaba designando únicamente la antropología física, ya que los términos etnología y sociología habían heredado, según los grupos de especialistas, lo esencial de sus significados. Al reintroducir el concepto de antropología en la acepción que le dan las expresiones anglosajonas de antropología cultural o de antropología social, Lévi-Strauss ha dado nueva legitimidad al sentido más amplio y antiguo del término, en un momento en que justamente aparecía la traducción de la *Anthropologie* de Kant a cargo de Foucault.

38. La reintroducción del esbozo durkheimiano es más reciente en el ámbito de la sociología del conocimiento y de la educación, por constituir el núcleo de la antropología durkheimiana. De modo más general, la reunificación de los intereses etnológicos y sociológicos, completamente disociados por el neopositivismo, se ha actualizado con una nueva generación de sociólogos, que procedían de la filosofía con experiencia de estudios etnológicos.

39. J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?* cit., págs. 256-257.

40. La revista «Esprit» ha dedicado dos números especiales en 1963 y en 1964 al pensamiento de Teilhard de Chardin. 109

41. Fontenelle, *Assai sur l'histoire*, Payot, París, págs. 159-161.

42. J. P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?* cit., págs. 207-208.

43. Todo parece indicar que desde hace una decena de años la autonomía del campo intelectual francés se ha ido acrecentando a medida que iban atenuándose los conflictos exteriores al campo y que en su debido momento autorizaban mayormente a los intelectuales a expresar sus posturas contrarias en el idioma intelectual. En consecuencia, ciertas afiliaciones, que introducían a veces en el mundo intelectual la feroz violencia de los conflictos entre laicos o entre derecha e izquierda y sobre todo entre reformistas y revolucionarios, hoy ya no son obstáculo para que se establezca un diálogo respetuoso: cosa que hace no mucho tiempo representaba una excepción, ya se tratase de Mauriac que se inclinaba con indulgencia hacia Sartre, el ateo providencial, o del R. P. Calvez que dedicaba a Marx su vasta erudición, hoy representa una regla, tal como atestigua la universalidad de los diálogos del Centro Richelieu o el deshielo de las discusiones en las Semanas del pensamiento marxista.

44. Es conocida la rigidez con que la Universidad francesa se ha opuesto siempre a la entrada de extranjeros. Tan solo la Ecole des Hautes Etudes ha podido, gracias a la elasticidad de sus estructuras, acoger a científicos como A. Koyré, A. Koyré o, durante mucho tiempo, E. Weil.

45. Véase B. Groethuysen, *Philosophie de la révolution française*, Gonthier, París, 1956, cap. V.

46. La noción de «teoría» tiene hoy significaciones parecidas que con frecuencia no se distinguen con precisión. Aquí entendemos nosotros con este término no tanto una teoría general del sistema social, cuanto la reflexión sobre la ejecución efectiva del trabajo sociológico, es decir, sobre lo que la tradición de la filosofía de la ciencia llama «epistemología» y que no puede reducirse a la llamada «metodología».

47. M. D. Sahlins, *On the delphic writing of C. Lévi-Strauss*, en «The Scientific American», junio 1966; J.-F. Revel,

Pourquoi des philosophes?

48. Cuando se plantea el problema de aquello que distingue a estos filósofos de los filósofos existencialistas con los que, no obstante, tienen como elemento común su pasado universitario, no se ve otra explicación que una diferencia de origen social y geográfico, dado que los primeros provienen de ambientes obreros o de la pequeña burguesía y, sobre todo, de provincias; ¿acaso no existe una afinidad entre el *ethos* asociado a esta situación social y la moral de la vida intelectual que se expresa, al menos indirectamente, en el proyecto de rehabilitar la ciencia y el trabajo científico?

49. M. D. Sahlins, *art. cit.*