

# TAQUIGRAFIANDO LO SOCIAL

Taquigrafiando  
lo social

por  
**Renato Ortiz**



Las ciencias sociales viven de los conceptos. Tallarlos es un arte. No necesariamente en el sentido artístico de la palabra, sino en cuanto artesanía, un hacer, como decía Wright Mills. No pueden ser producidos en serie, según la vieja ortodoxia fordista; es necesario tomarlos, uno a uno, en su idiosincrasia, en su integridad. No digo esto de modo nostálgico, como si los tiempos pasados hubiesen sido mejores que los actuales. No todo lo industrial es malo, y lo inverso también es verdadero. Tiene poco sentido buscar una edad de oro que nunca existió y contraponerla idealmente a una dominación de la técnica, ya sea mecánica, surgida con la revolución industrial, ya sea informática, como en los días de hoy. Soy de los que tienen nostalgia del futuro, no del pasado. Pero si hablo de artesanía es porque el objeto sociológico es un artefacto hecho pieza por pieza, de allí su dimensión de totalidad. Al formularlo, estoy obligado a redondearlo, pulirlo, a tomar el detalle que contribuye a

la explicitación del todo. Cada investigación plantea cuestiones diferentes de las otras, incluso cuando trata la misma problemática, el mismo tema. Esto nos obliga siempre a “comenzar de cero”, esto es, a rehacer los pasos iniciales de toda práctica sociológica: investigación empírica y bibliográfica, empleo de las fuentes primarias, lecturas, notas, selección del material que será utilizado, elaboración de los conceptos y, por fin, la escritura. Por eso, el esfuerzo metodológico es continuo, constante. Por cierto, el conocimiento anterior, de la tradición intelectual, del repertorio teórico, es fundamental, pero el planteo de los términos del problema es algo particular, específico. Los procedimientos metodológicos pueden variar: testimonios, documentos, textos periodísticos, entrevistas, otros libros, fotografías, imágenes, datos estadísticos, etcétera. No hay que pensar que los números son necesariamente “fríos”, “mecánicos”, “industriales”, en contraposición al detalle del trabajo intelectual. Aplicadas a los soportes técnicos o a los procedimientos analíticos, las dicotomías frío/caliente, racional/emocional, particularmente exploradas por McLuhan (él afirmaba que la radio era “caliente” respecto de la “frialidad” de la televisión), sólo llevan a confundir las cosas. Es como si la cantidad fuese estructuralmente antagónica a la calidad (Hegel decía que la calidad sólo puede manifestarse como cantidad). Las técnicas estadísticas no tienen un valor en sí, no constituyen una teoría independiente de la mirada analítica que las emplea; sólo tienen sentido como procedimientos metodológicos. Al igual que otros procedimientos, a pesar de su complejidad matemática, tales técnicas se materializan en un elemento particular: esta investigación y no aquella, esta reflexión y no cualquier otra. Los números son técnicas en la construcción del objeto sociológico.

El oficio intelectual puede ser comparado con un tipo específico de quehacer doméstico: la costura. Coser requiere habilidad y cierto conocimiento. Y es sólo con la práctica, acumulada a lo largo de los años, como se llega a confeccionar,

satisfactoriamente, una prenda, una toalla, un adorno. Poner el hilo en la aguja, combinar las telas y efectuar el corte son operaciones delicadas que exigen paciencia y concentración. En este sentido, la expresión “hilvanar las ideas” revela algo inherente al trabajo intelectual. Se dice que un texto está “deshilvanado” de la misma manera que se sugiere que una prenda está mal ajustada, inacabada. Weber, en su crítica al desencantamiento del mundo, decía que incluso los grandes institutos científicos tendían a funcionar como empresas capitalistas, alienando al trabajador de los medios de producción. Para él, los libros poco a poco dejaban de ser propiedades individuales para acumularse en depósitos colectivos, las grandes bibliotecas. El trabajo individual cedería así lugar a la racionalidad generalizada en la sociedad. Creo que su pesimismo era en parte infundado. Es cierto que autores como Lazarsfeld soñaban con institutos de investigación en los cuales existiría una gran división del trabajo, una organización jerárquica, racional y eficaz, una estandarización de los conceptos y de las técnicas. En su autobiografía, él confiesa ser un político frustrado, ya que, al no tener la posibilidad de dirigir un aparato partidario, tuvo que contentarse con la dirección de institutos de investigación en los Estados Unidos. Sin embargo, la presencia de la técnica y de la organización burocrática tiene límites. La computadora es un buen ejemplo de esto. Cuando utilizo “cortar y pegar”, separando un pedazo de mi texto para insertarlo en otra posición, retomo las operaciones de corte y costura. Con una ventaja: ahora puedo deshacer la tela innumerables veces y rearmarla de acuerdo con mis inclinaciones, teóricas o estéticas. El hacer artesanal ve así sus fronteras ampliadas. A cada momento, reedito en la pantalla la página escrita, la corto infinitamente, la mutilo, corrigiendo e hilvanando las ideas. Los científicos sociales insisten en decir que la construcción del objeto sociológico es fundamental en el movimiento de comprensión de la sociedad. Tienen razón, pero se olvidan a veces de añadir: ella se realiza en el texto. La escritura es el soporte y la concretización del

recorte conceptual. Las mismas informaciones, los mismos datos, pueden ser cosidos de manera diferente. No hay objeto fuera del texto y su contenido, para existir, debe formalizarse. Buena parte de la exposición argumentativa es una cuestión de composición. Las informaciones primarias son previamente estimadas, filtradas, antes de figurar en la página en blanco o en la pantalla de la computadora. Composición, elemento definitorio de la artesanía intelectual. Incluso en las realizaciones más simples, estandarizadas, como ocurre generalmente en los informes de investigaciones. Un texto se elabora con una maraña de hilos. Es fruto de lecturas anteriores y de la investigación. Puedo tejer con pocos hilos: mi tela quedará entonces algo empobrecida, monocromática. Cuando junto colores y espesores diferentes, altero su granulado, su matiz. Una tela rica posee tonalidades y sombras, su superficie es irregular y rugosa. Los hilos, o mejor, su entrelazamiento, hacen el resultado final. Cuando escribimos, trabajamos con un conjunto de ovillos a nuestra disposición. Está claro que siempre existe el riesgo de perderse en la búsqueda de esas referencias textiles. Por eso se impone una selección juiciosa, se trabaja con un número limitado de ovillos. La escritura es el resultado de una costura, de la conjunción entre la aguja y los hilos, la problemática teórica y los datos.

Todo pensamiento opera con conceptos, incluso el lenguaje más simple del día a día. Lo que diferencia a las ciencias sociales es que ellas deben liberarse de las nociones del sentido común, deben depurarlas para transformarlas en abstracciones más complejas, capaces de funcionar como categorías analíticas del pensamiento. La ruptura con el sentido común es fundamental para el razonamiento científico. Es un paso difícil, pues el lenguaje, al operar con conceptos abstractos, tiende a confundirlos, a pesar de sus orígenes e intenciones diferentes. Con anterioridad al acto de pensar, es necesaria una operación abstracta preliminar: la definición y el esclarecimiento de las categorías por medio de las cuales se piensa. Es

preciso diferenciarlas, separarlas del sentido usual en el que se las emplea comúnmente. La sociología no tiene, y nunca tuvo, el monopolio de la interpretación del mundo. Por el contrario, ella nace como un esfuerzo constante de diferenciación respecto de otros discursos. Al instituirse como espacio autónomo de conocimiento, la sociología se separa del periodismo, de la filosofía, de la política, de la religión, en fin, de otros textos y del sentido común, pero sin anularlos. Estos discursos permanecen intactos como formas de conocimiento, válidas y distintas y, muchas veces, en oposición al razonamiento sociológico. Todo el problema consiste en saber qué constituye el carácter diferencial de las ciencias sociales, cómo se define. El sentido común representa el contrapunto necesario en relación con el cual se elabora el pensamiento sociológico. Él es su polo negativo, el desafío que permanentemente se quiere superar. Por un momento, entre el final del siglo XIX y comienzos del XX, los antropólogos pudieron imaginar que su disciplina, de cierta forma, escaparía a este dilema que echa sombras sobre la sociología. Al fin de cuentas, la llamada antropología clásica se inició con el estudio de los pueblos indígenas. El antropólogo debía, al desplazarse hacia un territorio distante, comprender una realidad extraña a los ojos del mundo industrial. Los mitos, los rituales y las relaciones de parentesco pudieron entonces ser explicados analíticamente sin la competencia incómoda de ningún otro tipo de interpretación. Los indígenas eran considerados apenas como informantes, esto es, relataban algo que debía ser decodificado por el especialista, pero, como pertenecían a una cultura iletrada, difícilmente podrían ser considerados interlocutores serios y legítimos. Correspondía a la comunidad antropológica, y sólo a ella, con sus acuerdos y disputas, dar la última palabra acerca de esas sociedades distantes. El panorama cambió con las guerras de descolonización, la alfabetización de los líderes indígenas, la conquista de la escritura y, finalmente, el surgimiento de los movimientos políticos, en cuyo interior aparece la figura del intelectual indígena, vinculado

orgánicamente a la lucha de su comunidad. En este contexto, la palabra oficial de la disciplina, la antropología, es contrapuesta a otros discursos, incluido un sentido común indígena, ahora orgánicamente articulado en textos escritos, conferencias, encuentros internacionales. Antropólogos y sociólogos se hallan así ante un problema análogo: cómo distanciarse de lo inmediatamente dado, de la experiencia comprendida y percibida por las personas. Por eso, las ciencias sociales son una tentativa permanente de distanciamiento de la realidad inmediata. Para utilizar una expresión cara a los frankfurtianos, son una "alienación" necesaria al pensamiento. Es esta capacidad alienadora, similar a la del arte, la que le permite separarse del mundo y aprehenderlo con otros ojos. La mejor metáfora para expresar tal condición quizá sea la del viaje. No un viaje real en el que efectivamente se produce un desplazamiento espacial de un lugar a otro. Se trata más bien de un desplazarse imaginario, en el cual el científico social, sin salir del lugar, construye otra espacialidad, aparte de su situación presente. Él viaja en esta territorialidad imaginada a través de los conceptos, las abstracciones que lo hacen trascender su condición específica. Para "comprender la realidad", o mejor, para captar las articulaciones de elementos de la realidad, es necesario alejarse de ella. Sólo así es posible revelar lo que se encuentra "oculto", "inconsciente", en fin, lo que permanece más acá y más allá de las conciencias individuales. Éste es el sustrato al que Durkheim llamaba hecho social, es decir, algo que envuelve a la conducta individual pero que se le escapa en cuanto significado. Si los hombres hacen la historia pero no tienen conciencia de ello, como decía Marx, es porque las explicaciones dadas por los actores sociales son insuficientes para comprender los acontecimientos. Esto es lo que diferencia a las ciencias sociales del discurso político, religioso o mediático. Ellas consideran a lo inmediatamente dado como algo sospechoso y no como la prueba de lo que "realmente pasó", para usar un término del realismo televisivo.

Las ciencias sociales no viven sólo de abstracciones. Cuando asistía a las clases de Roger Bastide, recuerdo que él decía, con cierta ironía, que hasta los mismos dioses necesitan la materia para vivir. Su ejemplo preferido era el candomblé. Los negros que llegaban al Brasil traían consigo los trazos de una memoria colectiva africana. En ella residía la fuerza de su cultura. Pero ninguna memoria es capaz de resistir al tiempo, y en particular a las transformaciones impuestas por una sociedad esclavista, como pura abstracción. Para realizarse, en su lucha constante contra el olvido, tuvo que encarnarse en un espacio específico, en "nichos" de celebraciones, los candomblés. Allí, a través de los rituales, los hombres pudieron revivir los gestos, la danza y las costumbres de sus antepasados. Algo semejante sucede con las disciplinas científicas. Los conceptos y las teorías, por más abstractos que sean, deben encarnarse en instituciones, universidades, centros de investigación, departamentos, pues sin todo ello difícilmente llegarían a realizarse. Dicho de otro modo, la autonomía del pensamiento presupone la autonomía de las instituciones que le brindan soporte. Bourdieu tiene razón cuando dice que la historia de las ideas no se limita sólo a las ideas; es necesario, además, comprender cómo son trabajadas por la comunidad académica, por el "campo" científico. Éste es el nicho en el que se actualizan las abstracciones. Durante el siglo XX, las ciencias sociales se desarrollaron y se expandieron de forma excepcional. Su movimiento de autonomización, antes restringido a algunos lugares de Francia, Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos, se fue generalizando y abarcó los continentes y países más diversos. Pero ¿qué se entiende por "autonomización"? Ya dije que, para existir como pensamiento original, las ciencias sociales necesitan separarse del sentido común y de los otros saberes; deben, por lo tanto, trazar los límites de su competencia. Lo que llamamos institucionalización no es otra cosa que la delimitación de una territorialidad en cuyo interior son válidas las "reglas del método sociológico". Como los artistas, los científicos sociales, al escribir

para sus pares, se encierran dentro de las fronteras de su disciplina. Esto sólo es posible cuando los conceptos, los procedimientos técnicos, el objeto construido, forman parte de una institución, de una materialidad. Las ciencias sociales han sido capaces de progresar no apenas a causa de las buenas ideas, sino también debido al desarrollo de centros de investigación, la creación de bibliotecas, la edición de revistas académicas, los congresos de especialistas, en fin, a un conjunto de prácticas que les dan soporte. "Autonomía" significa, pues, la capacidad de decidir de acuerdo con las reglas del juego sociológico, como caminar en esta o aquella dirección. La universidad y los institutos de investigación tal vez sean algunos de los pocos lugares de la sociedad actual donde este grado relativo de libertad puede expresarse. La empresa, el sindicato, el partido, los órganos de gobierno, la prensa exigen de sus miembros una actitud práctica dirigida a objetivos precisos. No se puede "perder tiempo" en otras cosas. La universidad, al postular como su fundamento el saber científico, libera a sus participantes de la presión de los objetivos de corto plazo. Su temporalidad es de otra naturaleza. Sin embargo, incluso allí se hacen sentir tensiones contradictorias, debidas principalmente a la presencia de una lógica mercantil ajena al trabajo académico y a las exigencias del mundo mediático. En este caso tenemos un conflicto abierto, que pone en cuestión la propia independencia no sólo de las instituciones, sino también del acto de pensar libremente. En realidad, en este comienzo del siglo XXI, las ciencias sociales se encuentran en una posición bastante diferente de la que ocupaban con anterioridad, en el momento en que conquistaron su autonomía. Ya no se trata de separarse de otros saberes, de delimitar un territorio, sino que es la misma lógica de algunos saberes, hegemónicos en la sociedad, la que penetra y reestructura el campo académico, alejándolo de sus raíces. La relación sociología/periodismo, ciencias sociales/empresa, no constituye simplemente una contraposición de prácticas distintas; el texto sociológico se torna muchas veces periodístico, o

una mera descripción administrativa. Pierde así en comprensión, en densidad analítica.

Las ciencias sociales han progresado: investigaciones, monografías, análisis estadísticos y reflexiones teóricas han tornado más denso el horizonte de su conocimiento. Pero su institucionalización trajo también problemas. Hubo, primero, un intenso proceso de fragmentación. Las especialidades —sociología, antropología, ciencias políticas—, que en cierto momento parecían impulsar una mejor comprensión de los fenómenos sociales, se han multiplicado en pedazos desconectados. Cada subtema se tornó una minidisciplina: sindicalismo, partidos, gobierno, cultura popular, arte, rural, urbano, etnia, género, etcétera. De alguna manera, el campo autónomo da la idea de un conjunto heteróclito de prácticas. No creo que el avance del conocimiento sea necesariamente la causa de todo esto; este argumento revela, en el fondo, una tentativa de autojustificación interesada. La razón del estado actual reside más en las reglas y en los procedimientos institucionales que acaban privilegiando el corporativismo de pequeños grupos. Se estimulan las redes de investigación, los intercambios académicos, y se olvida a menudo el contenido que debería ser tratado. La forma predomina sobre lo esencial. Un ejemplo: la relación, cada vez más dependiente, de la reflexión sociológica con las fuentes de financiamiento. El problema no reside tanto en los recursos que se movilizan; reside en que el tema de la investigación no nace de la maduración de una problemática anterior, sino que es propuesto desde afuera, esto es, desde el ámbito de las instituciones financiadoras. La construcción del objeto debe por ello ajustarse a las demandas externas y a la lógica del campo intelectual. Se llega así a una paradoja. Cuando se crearon las ciencias sociales, la intención primera era comprender la sociedad en su totalidad. De allí la necesidad de autonomizarse. Sin embargo, la hiperespecialización acaba por contradecir los propósitos anteriores, ya que sólo se aproxima a una parcela de aquello que debería ser aprehendido. Sucede

como si la parte sustituyese al todo. Si los acontecimientos son fenómenos sociales totales, como decía Mauss, que articulan diversos niveles —el político, el económico, el social, el cultural—, el enfoque parcial, parcelado, tiende a empobrecer su comprensión. Buena parte del debate actual sobre el enfoque multi o transdisciplinario tiene que ver con una profunda insatisfacción ante este cuadro. El fordismo intelectual nos hace perder la perspectiva de una comprensión más abarcadora de las cosas. Existen además problemas de otra naturaleza. Las ciencias sociales han constituido una tradición. Las referencias existentes ya no se remontan apenas a los fundadores, Weber o Durkheim. Ellas se multiplican: Parsons, Merton, Mauss, Malinowsky, Radcliffe-Brown, Mills, Pritchard, Turner, Geertz, Habermas, Bourdieu, etcétera. En cada lugar en que se desarrollan, la bibliografía aumenta: Gilberto Freyre, Florestan Fernandes, Costa Pinto, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Octávio Ianni. Junto a este movimiento de regionalización —sociología brasileña, japonesa, argentina, norteamericana; antropología británica, francesa, alemana, mexicana—, las generaciones suman nombres, investigaciones, inclinaciones teóricas. Pero toda tradición es ambigua. Por un lado, es fuente de identidad, el suelo al cual pertenecemos; por otro, las raíces, que son demasiado profundas, impiden que surjan otros movimientos. El campo científico, al reproducir las razones de su existencia, consagra determinadas maneras de ver y de proceder que, al legitimarse, funcionan como obstáculos para cualquier apertura hacia lo nuevo. En este sentido, hay mucho conservadurismo. La dificultad para innovar es resultado de una estructura que privilegia la fijeza en detrimento del riesgo. Simmel asociaba la práctica sociológica con la aventura, con el ejercicio constante de la duda. Los nichos del “candomblé académico” actúan en la dirección opuesta: como en los rituales religiosos, se celebra la memoria de lo que se conoce desde tiempo atrás. Italo Calvino, en un capítulo de *Seis propuestas para el próximo milenio*, “Levedad”, decía que la tarea del escritor

era luchar contra lo pesado. En el mundo en el que impera la fuerza de gravedad, el lenguaje utilizado para nombrar los objetos está siempre envuelto por el peso de las cosas. Su ganga, residuo mineral, aumenta su densidad material. Escribir sería una manera de depurarlos de su condición natural. Puedo decir lo mismo de las ciencias sociales. No sólo pesa la realidad, sino también los conceptos, que a medida que se sacralizan se tornan cada vez más arraigados, inmóviles. Ellos forman parte de un mobiliario consensuado, de un sentido común académico, cuya función principal es la ritualización de las reglas institucionales.

Las ciencias sociales son históricas. La afirmación, en sí, es banal, pero es preciso extraer de ella sus consecuencias. La historicidad, en un primer momento, significa la restricción a cualquier pretensión de universalidad total de la explicación científica (no tengo dudas de que ellas poseen una universalidad parcial). Como el objeto sociológico se encuentra históricamente delimitado, las categorías de interpretación de lo real no pueden constituirse en leyes genéricas cuya validez sería atemporal. La interpretación se encuentra así sujeta a las realidades concretas. Por ejemplo, el concepto de trabajo difícilmente se aplique a la comprensión de las sociedades indígenas, en las cuales la propia noción, tal como la entendemos, no existe. Si Weber fue capaz de interpretar la sociedad occidental en términos de racionalización se debe a que ese trazo específico, que para él se articula conceptualmente, le permite distinguir tales sociedades de las otras, en las cuales su existencia es precaria. Esto no sucede sólo con relación al pasado; el presente también viene cargado de historia. De cierta manera, las ciencias sociales, para utilizar una imagen de Octávio Ianni, son una especie de taquigrafía de lo social. El lenguaje taquigráfico es por cierto menos extenso, más abstracto que el lenguaje corriente, es un código simplificado con un número de palabras más reducido. En este sentido, se aleja de lo real, buscando cifrarlo por medio de sus notaciones más genéricas. Pero su uni-

versalidad, para dar cuenta de lo que pasa, remite a la situación que intenta describir. La taquigrafía es siempre la traducción de alguna cosa determinada: “esta frase”, “aquella sentencia”. El contexto del enunciado nunca desaparece, es una referencia obligatoria, sin la cual la propia idea de lenguaje taquigráfico no prevalecería. Por eso la historia de las ideas es simultáneamente historia conceptual y de los contextos en los cuales se producen las categorías analíticas. Una noción como la de nación no tiene nada de universal, se aplica apenas a un determinado tipo de formación social que surge con la revolución industrial y los cambios políticos de los siglos XVIII y XIX. El objeto sociológico, al ser histórico, significa además que se transforma en el curso de los procesos sociales. El pensamiento debe por tanto estar atento a los cambios. Primero, de las situaciones, de los contextos; segundo, de las categorías que los aprehenden. El tema de la globalización es un buen ejemplo. No se trata de un nuevo paradigma, de una nueva teoría, sino de una situación que redefine los marcos en los cuales se manifiestan los fenómenos sociales. En este sentido, para comprenderla, es necesario inventar o redefinir los elementos teóricos tradicionalmente disponibles. La imaginación sociológica consiste en percibir los cambios y forjar instrumentos conceptuales capaces de analizarlos. El presente, en cuanto historia, desafía al pensamiento.

Había dicho que la reflexión sociológica, para comprender la realidad, debería alejarse de ella. Puedo ahora corregir mi afirmación, pero digo corregir en el sentido de orientarla mejor, no de anularla. Las ciencias sociales se alimentan del mundo, ése es el material de su existencia. El observador, aquel que lo analiza, está inmerso en los problemas de ese mundo. Su sensibilidad histórica funciona por tanto como un estímulo intelectual. La creatividad sociológica supone, al mismo tiempo, un corte con el sentido común y una elaboración permanente y audaz de nuevas hipótesis. Como observa Pierre Ansart, las creaciones de los grandes sociólogos no se reducen “ni al grito

de la rebelión” (la simple ideología), “ni al rigor de las construcciones científicas”. Evidentemente, en el interior de la obra de un autor existe, para usar una expresión de Gurvitch, un grado diversificado de coeficiente ideológico. El *Manifiesto comunista* no posee la misma complejidad que *El capital*. De la misma manera, los escritos de Durkheim sobre el divorcio no retoman, con la misma profundidad, los temas analizados en *El suicidio*. Los elementos ideológicos se insinúan a todo momento y deben ser controlados mediante una vigilancia epistemológica permanente. Pero es imposible no reconocer que es justamente ese aspecto el que permite el avance de las ciencias sociales. ¿Cómo pensar las obras de Weber sin su pesimismo en relación con la racionalidad capitalista, o las de Marx sin su fe revolucionaria? El trabajo intelectual se nutre de una situación ambivalente (y recuerdo, ambivalencia no es sinónimo de ambigüedad): el rigor y el control científico y una vinculación visceral con las cosas del mundo. No creo que la categoría gramsciana del intelectual orgánico sea adecuada para describir el artesanado académico. La política quiebra el aislamiento intelectual, pero su ejercicio prolongado nos empuja hacia las razones pragmáticas que le son inherentes. De los *Cuadernos de la cárcel* prefiero el pasaje en el que Gramsci nos habla de la actividad intelectual como una ironía apasionada. La ironía me distancia de la realidad inmediata, y me permite trascenderla; la pasión me recoloca en el mundo.

\*\*\*

Los textos reunidos en este libro fueron escritos en momentos distintos y publicados en revistas y obras. Todos tienen en común una misma dimensión: la reflexión sociológica. Fueron revisados y rescritos en su totalidad. La versión actual es sustantivamente diferente de las anteriores, pero sin modificarlas en su argumentación ni en su lógica expositiva. Esta introducción fue escrita específicamente para el presente libro.



# TAQUIGRAFIANDO LO SOCIAL

## La porosidad de las fronteras en las ciencias sociales (a propósito de Pierre Bourdieu)

*por*

**Renato Ortiz**

Mi propósito es tratar el modo en que la trayectoria intelectual de un autor revela un dilema intrínseco de las ciencias sociales: su existencia como saber autónomo y su relación con otras prácticas o saberes instituidos. Retomo así un interrogante clásico de la literatura sociológica: ¿cómo es posible pensar la sociedad? ¿Cuál es el grado de autonomía que un conocimiento específico tiene en relación con los múltiples condicionantes existentes? Esta inquietud de fondo, puesta de manifiesto en los textos de diversos autores, atraviesa la obra de Pierre Bourdieu y determina su visión crítica y metodológica. Octávio Ianni suele decir que todo intelectual tiene un demonio y que sin su presencia obsesiva su objetivo sería inocuo. De alguna manera los demonios de Bourdieu comparten una tradición común a los pensadores anteriores, Weber, Durkheim, Simmel, pero la forma de tratar con ellos es distinta y original.



Cuando se habla de ciencias sociales existe siempre una dimensión que las acerca al mundo de las artes. Adorno y Horkheimer no vacilaban en decir que la teoría crítica, así como el universo estético, era un ejercicio de alienación, una forma de escapar de las imposiciones y limitaciones de la realidad.<sup>1</sup> También Robert Nisbet presenta las fuentes de la imaginación sociológica como algo homólogo a las de la creación artística, y recuerdo que Wright Mills consideraba a la sociología como una artesanía, un *métier*, no una profesión, ya que valorizaba en ella justamente el carácter de un quehacer, en el cual las cualidades individuales no son sólo necesarias, sino imprescindibles.<sup>2</sup> Sé que Bourdieu es un crítico tenaz de la visión idílica del arte, en particular de la inclinación romántica, que funda la idea del artista como demiurgo, un ser sensible, sublime, dedicado a un tipo de actividad enteramente desinteresada. Las primeras frases de *Las reglas del arte*, ya en la introducción del libro, corresponden a una cita extraída de uno de esos apologistas anónimos: “¿Dejaremos que las ciencias sociales reduzcan la experiencia literaria, la más alta que el hombre pueda hacer, junto con la del amor, a la encuesta de opinión sobre nuestros hogares, cuando se trata del sentido de la vida?”<sup>3</sup> Contra esa perspectiva sacralizadora, esencialista, todo el esfuerzo del análisis sociológico consiste en desmitificarla, pues el gusto, así como las actividades estéticas, lejos de ser una virtud puramente individual, está siempre marcado por un conjunto de elementos sociales. Sin embargo, no debemos ilusionarnos por completo con las artimañas de los autores cuando escriben sus textos. Una lectura cuidadosa muestra que la reflexión sobre el arte, además de revelar los aspectos explícitos de un potencial análisis sociológico, que sustrae a los críticos la apreciación de un dominio hasta entonces aurático e intocable, tiene además una dimensión implícita que es, en realidad, común a otros pensadores. El interés de Bourdieu por Flaubert no es algo casual; sucede que el tema del “arte por el arte” encierra algo que va mucho más allá de la mera cuestión estética, nos remite a la

problemática de la autonomía. Ésta es por cierto producto de las relaciones existentes en el siglo XIX, de la disputa entre actores sociales implicados en la constitución de un “campo”, pero su actualización como esfera separada de la realidad nos permite pensarla como un universo independiente dirigido exclusivamente a los pares. Flaubert escribía en contra de la burguesía y de la prensa folletinesca, esto es, para ser leído, y apreciado, por aquellos que participaran en su universo. En realidad, otros autores ya habían tratado el tema, y en términos muy semejantes a los de Bourdieu; por ejemplo, Sartre, con *¿Qué es la literatura?* y *El idiota de la familia*,<sup>4</sup> o asimismo un crítico algo olvidado por los sociólogos, Roland Barthes, con *El grado cero de la escritura*.<sup>5</sup> Estos análisis señalan que, a partir del siglo XIX, la esfera de las prácticas literarias accede a una autonomía y a una estructuración inéditas, que transforman a la literatura en una institución, una entidad separada, compuesta de una instancia de legitimación y de un código específico. Éste es el punto central: el surgimiento de un universo regulado por un aparato de legitimación y un discurso propios. Algo análogo ocurre con las ciencias de la sociedad. Éstas también se autonomizan a fines del siglo XIX y crean, como quería Durkheim, un saber específico, con objeto, método y reglas propias de funcionamiento.<sup>6</sup> Para ello, deberían distanciarse del sentido común, del pensamiento religioso, de la política, de la filosofía y de la literatura. No deja de ser revelador que Bourdieu, un lector atento de Durkheim, particularmente en sus libros-entrevista, destaque un pasaje elocuente de *Las reglas del método sociológico*, cuando dice que el universo sociológico, para adquirir autoridad científica, debería renunciar a los sucesos mundanos.<sup>7</sup> La sociología surge así como una esfera específica de conocimiento, distinta de otros saberes.

Es importante señalar que las ciencias sociales nunca tuvieron el monopolio de la explicación de los fenómenos sociales. Desde su inicio, debieron compartir el terreno de las interpretaciones con otras propuestas existentes. Algunas de ellas más

antiguas, como la filosofía y la teología, otras, invenciones de la modernidad, como el periodismo. En la construcción de sus contornos debieron, como deben aún hoy, enfrentar la competencia de otros discursos. No se trataba de eliminarlos, pero sí de instituir el carácter diferencial de su código. Entretanto, en el camino de la conquista de esta autonomía, hubo que enfrentar un conjunto de obstáculos: emancipación del sentido común, control de la lengua en la producción del discurso científico (pues el mismo idioma se utiliza también en la vida cotidiana), elaboración de los conceptos. Todos esos puntos merecen una atención constante por parte de Bourdieu —desde *El oficio de sociólogo*, publicado en 1973, pasando por *Respuestas*, de 1992, hasta *Ciencia de la ciencia y reflexividad*, de 2001— y aparecen de manera reiterada a lo largo de su trabajo. Las ciencias sociales se distinguen además de las ciencias de la naturaleza, o, para utilizar una figura de Kuhn, no son paradigmáticas (a pesar de la insistencia de los sociólogos, después de la publicación del libro de Kuhn, en emplear el término “paradigma” cuando se refieren a sus teorías). Es necesario por tanto, como ya había observado Weber, diferenciar la estrategia de comprensión de los fenómenos sociales. Cito un pasaje extraído del último curso dado en el Collège de France: “Las ciencias sociales son una ciencia como las otras pero tienen una dificultad particular, dificultad que hoy veo con más claridad; me parece que para completar el proyecto científico de las ciencias sociales es necesario dar un paso adelante, un paso que las ciencias de la naturaleza pueden obviar. Para revelar lo que está oculto, lo que escapa de la mirada de la ciencia, porque se esconde en la mirada del científico, lo inconsciente trascendental, es necesario historizar al sujeto que conoce, objetivar al sujeto de la objetivación, esto es, lo trascendental histórico cuya objetivación es la condición de acceso de la ciencia a la conciencia de sí, o sea, al conocimiento de sus presupuestos históricos”.<sup>8</sup> El pensamiento sociológico, al ser una construcción social de otra construcción social (lo que denominamos sociedad o conjun-

to de las relaciones sociales), implica la existencia de un conocimiento marcado por la historia, en la cual se insertan las categorías de pensamiento y el sujeto que conoce (el corolario de esto es que los conceptos no poseen la misma universalidad que en las ciencias de la naturaleza).<sup>9</sup> Por cierto, la relación entre subjetividad y objetividad del investigador ha sido bastante discutida por la tradición sociológica y, en ese sentido, los textos de Weber son ejemplares. La teoría marxista también tuvo el mérito de considerar, y tratar críticamente, uno de los obstáculos fundamentales de la elaboración teórica: la condición de clase. Para hacer justicia a un autor de otros tiempos, remito al lector a la introducción de *Ideología y utopía*: “La principal tesis de la sociología del conocimiento es que existen modos de pensamiento que no pueden ser comprendidos de manera adecuada mientras se mantengan oscuros sus orígenes sociales”.<sup>10</sup> A los condicionantes de clase se deben sumar otros que fueron tardíamente problematizados y que, en los últimos años, han enfatizado la literatura feminista y el movimiento negro, además de toda la crítica que surge contra el etnocentrismo europeo, el suelo en donde florece la cultura sociológica de los siglos XIX y XX.<sup>11</sup> El hecho de que hoy se tenga tan claro, como nos enseñó Foucault, que todo discurso es producido a partir de un determinado lugar implica tomar conciencia de ese lugar y de los modos de producción de los saberes.

Creo, sin embargo, que con la idea de campo científico se integra un nuevo dato a la discusión. Un contraste con la teoría crítica resulta esclarecedor en este punto. No hay duda de que la cuestión de la autonomía es un aspecto determinante, tanto para los frankfurtianos como para Bourdieu (a pesar de que muchas veces intente inducir al lector a pensar lo contrario). Hay sin embargo una diferencia decisiva. La teoría crítica se caracteriza por ser un pensamiento de la negación, que se contrapone a lo inmediatamente dado, a la empiria de lo cotidiano. Para comprender la realidad es necesario huir de ella, escapar de su apariencia de verdad. Pensar significa no inte-

grarse al conjunto de las prácticas existentes. Pero cuando nos preguntamos qué es lo que les permite a los integrantes de esta corriente formular tal tipo de interpretación, cuál es su fundamento, la respuesta es tautológica: ellos perciben mejor el mundo porque tienen la teoría crítica a su disposición. En este sentido, es la existencia de una filosofía de la historia la que justifica el estatus de un modo de pensar; la perspectiva teórica presupone este suelo común (tengo la impresión de que sus autores nunca lograron liberarse de la idea de verdad, tan cara a cierta tradición filosófica). Para Bourdieu, la crítica, esto es, el ejercicio de la duda, sólo puede manifestarse cuando es historizada, o sea, localizada en un lugar específico producido por la sociedad y pasible, incluso, de una lectura sociológica (es significativo que para los frankfurtianos el arte, en el fondo, no se presta a un análisis propiamente sociológico, pues trasciende el punto de vista que quiere aprehenderlo; véanse, por ejemplo, las críticas de Adorno a la sociología del arte o de Marcuse al "sociologismo" de Lucien Goldmann).<sup>12</sup> Lo que justifica tal saber no es por tanto un valor, filosófico o moral, sino su estructuración en una comunidad científica. El "campo" es este territorio. Lugar jerarquizado, estructurado según una determinada lógica de intereses, en él se agrupan, se integran, se complementan y entran en conflicto un grupo específico de actores, los científicos. El pensamiento está así marcado por dos dimensiones, los conceptos y su inserción material en los nichos de la sociedad. Dicho de otra manera, para existir, las ciencias sociales necesitan las ideas y las instituciones que les dan un soporte efectivo, las universidades y los institutos de investigación. De allí el interés por estudiar la organización y el funcionamiento de esas instituciones: producción de *papers*, participación en congresos, instancias de legitimación, ritualización de las citas, conformación de las investigaciones, jerarquía académica.<sup>13</sup> Desde esta perspectiva, la elaboración teórica se inserta en el interior de las fronteras que administran las reglas del campo. Pero es necesario extraer todas las consecuencias

de esta propuesta. Bourdieu está diciendo: sólo es posible pensar de manera autónoma en el interior de un espacio determinado; entretanto, este lugar de libertad, en su estructura, en función de su ordenamiento, de sus jerarquías y de sus rituales, actúa también como obstáculo para el propio pensamiento. Un ejemplo: la fosilización y la sacralización del sentido común universitario que impiden la duda y cercenan la imaginación sociológica. En este aspecto hay una distancia que separa al maestro de muchos de sus discípulos. Tomo como referencia uno de los estudios producidos por la llamada "escuela de Bourdieu", el texto de Jean Louis Fabiani, *Les philosophes de la République*.<sup>14</sup> No hay dudas de que se trata de un trabajo interesante, que nos instruye acerca de los programas de enseñanza de la filosofía, el cuerpo de profesores, las estrategias de publicación, las relaciones entre escritores, filósofos y editores. La lectura del libro es esclarecedora, oportuna, nos sitúa en el debate intelectual de la Francia republicana. Sin embargo en todo ello falta un elemento central: las ideas filosóficas. El texto omite este aspecto. Todo sucede como si la estructura y la lógica de un campo de saber las remitiesen a un plano inferior. En realidad, muchos de los estudios sobre la institucionalización de las ciencias, sean sociales o de la naturaleza, terminan por dejar de lado aquello que para Bourdieu es un elemento esencial de la discusión. Se desarrolla así una sociología de la ciencia en la cual los conceptos y los debates teóricos o bien son secundarios, o se reducen a la interacción estratégica de los actores. Se obtiene, por cierto, un avance en la comprensión de casos específicos, y se desarrolla una sociología de los intelectuales como especialidad. Pero al confinar el pensamiento a esta dimensión unívoca, se pierde el horizonte más amplio del debate. Para Bourdieu son fundamentales tanto la organización de la ciencia como las ideas. Más aún, diría que la autoconciencia del funcionamiento de los mecanismos sociales, internalizados por el investigador, es decisiva en el proceso de elaboración científica. Ella "aliena" el sujeto de esos condicionantes. La

sociología surge así como un socioanálisis (paráfrasis del psicoanálisis), una actitud que permite que el científico social explicita, tome conciencia de su propia historicidad.<sup>15</sup>

Autonomía significa fronteras, delimitación de un espacio en contraposición a otros. El carácter diferencial del discurso sociológico requiere esta separación. Pero permanece la duda, ¿cuál es la naturaleza de esos límites? Está primero la idea de ruptura epistemológica, retomada de las reflexiones de Bachelard, un artificio que instaura el discurso científico en relación con el sentido común. Entretanto, él se refería al dominio de la física y de la química, ciencias de la naturaleza para las cuales la historicidad de los conceptos y la relación subjetividad/objetividad del investigador son de otro orden. Por eso, a partir del trabajo colectivo con Chamboredon y Passeron, se utiliza el término "vigilancia epistemológica". Queda claro aquí el contrapunto con Althusser, otro lector de Bachelard. Él tenía una marcada vocación para la reflexión abstracta, que contrastaba con el pragmatismo político y los análisis marxistas, históricos o de coyuntura. Reflexionar, solía decir de manera algo pomposa, era una práctica teórica. Ya sea en su polémica con el historicismo gramsciano o con el sentido común, lo que estaba en cuestión era la posibilidad de existencia de un pensamiento científico distinto de otros tipos de argumentación. Así, en determinado momento de su trayectoria intelectual, Marx habría llegado a una "revolución científica" al constituir un objeto nuevo, la economía política, tratado analíticamente con una nueva terminología, lo cual fundaría un nuevo sistema teórico.<sup>16</sup> Sin embargo, para distinguir al marxismo como ciencia de las prácticas no científicas, utilizaba la idea de corte epistemológico. La noción de corte nos remite a algo definitivo, una ruptura decisiva; por eso, Althusser hizo un esfuerzo gigantesco para determinar, en el recorrido del pensamiento de Marx, cuál era el momento en que éste se apartaba del humanismo hegeliano. A partir de allí, existiría una separación radical entre ciencia e ideología. La idea de vigilancia postula que las

fronteras de las ciencias sociales son más porosas, que se rehacen a cada momento. La conquista de la autonomía nunca es integral, se trata de una construcción permanente. Yo añadiría que adquiere diversas tonalidades de acuerdo con la inserción de los autores en sus respectivas sociedades, de origen o de adopción.

Bourdieu es francés, y buena parte de su itinerario puede comprenderse mejor cuando lo situamos en su contexto. Un elemento importante se relaciona con la herencia durkheimiana. En ella, la unidad del hecho social se explica por su totalidad, lo que llevó a Marcel Mauss a acuñar el concepto de fenómeno social total. La escuela durkheimiana privilegia la interconexión de las distintas esferas de la vida social, de la economía a la religión. No es necesario tener en mente sólo un texto paradigmático, canónico, como el "Ensayo sobre el don", para darnos cuenta de eso. Cito otros ejemplos: el trabajo de Marcel Granet sobre la civilización china.<sup>17</sup> El propio concepto de civilización es totalizador, incluye temas como el imperio, las costumbres campesinas, las dinastías, los señores, los guerreros, la vida pública y la privada. O incluso, un autor de menos prestigio, Bouglé, cuando estudia la sociedad de castas en la India (Bouglé forma parte, junto con Fauconnet, Georges David, Parodi, de un grupo de durkheimianos que busca difundir las palabras del maestro como ideología republicana en las escuelas francesas).<sup>18</sup> El conocimiento sociológico se vincula así con la comprensión de un todo y se aleja de la concepción de un ser social fragmentado, como presupone la idea de *homo oeconomicus* en la economía o de *homo politicus* en la ciencia política. Cabe recordar que la introducción del pensamiento de Durkheim en los Estados Unidos se vio dificultada justamente a causa de esta dimensión. Su propuesta chocaba con la concepción liberal dominante en la sociedad norteamericana, donde el culto del individuo constituía el fundamento de las ciencias sociales. Bourdieu se involucra constantemente en la polémica individuo/sociedad. Aun cuando se aleje de una visión reifica-

dora —propuesta en principio por Durkheim y superada posteriormente por Mauss en sus escritos sobre la psicología—, él conserva la idea de la objetividad de las relaciones sociales; como Sartre, considera a la sociedad como una “totalidad sin totalizador”. Lo que importa, por lo tanto, es descubrir la mediación entre el hombre y la historia (para Sartre, la noción de “proyecto”; para Bourdieu, la de *habitus*); esta perspectiva lo mantiene, a su vez, a distancia del interaccionismo simbólico y de la etnometodología, que hacen del individuo el punto de partida para la comprensión de las relaciones sociales. Incluso en sus escritos políticos, tardíos, retoma la crítica a esta concepción individualizante de la tradición norteamericana, ahora asociada a la ideología neoliberal predominante en el proceso de globalización.<sup>19</sup> Pensar las relaciones sociales insertas en una totalidad significa decir que las fronteras entre las disciplinas no pueden ser rígidas, pues lo contrario implicaría el fraccionamiento de su comprensión. En la tradición francesa, la sociología y la antropología comparten un mismo origen y un terreno común, y la ciencia política, una invención americana, sólo existe como especialización profesional en las escuelas de *Sciences Politiques*, orientadas no precisamente a la elaboración conceptual, sino a la formación de cuadros, en particular, para el Estado.<sup>20</sup> El trabajo de Bourdieu, visto a posteriori, aparece como “interdisciplinario” y abarcador, en el cual los temas y los enfoques son distintos. Si las relaciones sociales son la unidad de análisis y se articulan en un todo integrado, no tiene mucho sentido parcelarlas, en cuanto manifestación de la racionalidad individual, como hace el individualismo metodológico con la política, o reificarlas en fronteras disciplinarias o en subtemas consagrados por esta o aquella tradición. De allí la agilidad y el brillo de un pensamiento que se mueve entre la casa *kabyle* y el arte, la fotografía y la universidad, el Estado y la moda.

Otro aspecto se refiere a la relación entre ciencias sociales y filosofía. En este punto se aproximan las tradiciones francesa

y alemana, mientras que se diferencian de la inglesa, la norteamericana o la latinoamericana (en Alemania, por ejemplo, el diálogo con Habermas). La filosofía es un universo presente en el diálogo o en la confrontación entre las disciplinas. La existencia de una institución de prestigio como la *École Normale Supérieure* tiene por cierto un papel de la mayor relevancia. En ella reinaba la filosofía, lo cual marcó a pensadores de diversas generaciones y con distintas inclinaciones: Durkheim, Sartre, Raymond Aron, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Jacques Le Goff, Vidal-Naquet. El discurso filosófico se torna así una referencia obligatoria para los científicos sociales y delimita el debate teórico en diversos momentos —¿quién hace la historia: el hombre o las clases sociales?; estructuralismo *versus* humanismo; crítica a la noción de universal (Foucault, Deleuze, Lyotard)—. Sin embargo, al mismo tiempo en que se amplía el horizonte de las ideas, debido a su legitimidad, las relaciones con la sociología son también conflictivas, porque a menudo los filósofos, sinceramente, y con una pizca de arrogancia, creían ser el alter ego de todos los saberes. El testimonio de Bourdieu, en una especie de autoanálisis personal, es sugestivo:

Me oponía con todas las fuerzas a la filosofía, a los filósofos institucionales, encastillados en la defensa de la *agrégation* y de sus programas arcaicos, pero sobre todo a la filosofía aristocrática de la filosofía como casta de esencia superior; a todos esos filósofos que, a pesar de sus humores antiinstitucionales y a pesar, para algunos de ellos, de una ruptura pública con cierta filosofía del sujeto, continuaban profesando el espíritu de casta en relación con las ciencias sociales, fundamento del credo filosófico tradicional. Pienso por ejemplo en Althusser cuando evoca a “las ciencias llamadas sociales”, o en Foucault cuando ubica a las ciencias sociales en las filas inferiores de los saberes.<sup>21</sup>

El proyecto personal de Bourdieu se inscribe por tanto en un campo de disputas; en realidad, para realizar su ambición, tuvo que alimentarse de la filosofía y romper con ella. La ruptura era necesaria debido a la deslegitimación del trabajo sociológico

(visto como mera empiria en oposición al pensamiento abstracto) frente al aparato filosófico de Francia, marcado por la enseñanza de la filosofía en las escuelas secundarias y, evidentemente, por su posición dominante en la jerarquía universitaria.<sup>22</sup> Pero se puede también decir que el diálogo contribuyó al desarrollo de una perspectiva crítica en relación con el empiricismo, en particular el norteamericano, otro contrapunto que merece ser destacado. No hay que olvidar que, después de la Segunda Guerra, la sociología norteamericana predomina en todo el mundo y camina a la par de la expansión del imperialismo de los Estados Unidos. Del Japón al Brasil, pasando por Europa, la encontramos como referencia fundamental: relectura de Weber y Durkheim por parte de Talcott Parsons (que intentó por todos los medios excluir a Marx de la tradición sociológica), funcionalismo de Merton, etcétera. Durante la Guerra Fría, el movimiento de asociación entre el funcionalismo y el Estado de bienestar no se restringe a los Estados Unidos, sino que se manifiesta de modo generalizado.<sup>23</sup> Wallerstein está en lo cierto cuando dice que entre 1945 y 1970 la cultura sociológica está guiada por un canon dominante, el estructural-funcionalismo.<sup>24</sup> Se trató de una presencia que influía en el pensamiento teórico y la elaboración de los currículos escolares: estratificación social, cambio, función y disfunción, teoría de la modernización (particularmente en América latina). Hay que sumar además el empiricismo, según el cual el hecho, la información concreta, alejaría definitivamente a los científicos sociales de las ilusiones ideológicas, garantizando de ese modo la neutralidad de la ciencia. La fuerte crítica a esta concepción ingenua, presente en *El oficio de sociólogo*, es una reacción ante tal situación. El libro, una compilación de textos para estudiantes, buscaba además contrapesar la influencia americana con una selección de autores autóctonos, claro, franceses y europeos (Canguillem, Bachelard, Wittgenstein, Simiand, Lévi-Strauss, etcétera). Lazarsfeld es el blanco preferido, como había ocurrido antes en el caso de Adorno. Él personificaba una manera de practicar las ciencias

sociales que las empobrecía en cuanto reflexión. O en las duras palabras de Bourdieu: "la sociología era una disciplina desecho sometida al modelo cientificista importado de América vía Lazarsfeld".<sup>25</sup>

Marcel Mauss solía decir que, en el período de Durkheim, la sociología se había emancipado de la moral, de la política, de las investigaciones normativas, de la filosofía y de la crítica literaria. Su discurso modal tenía ahora la posibilidad de institucionalizarse. Sin embargo, en este proceso hay un elemento que merece ser destacado: me refiero a la dimensión de la política, y en este caso resulta iluminadora una contraposición con el marxismo. Hay una interpretación instigadora de Alvin Gouldner sobre la clase inaugural de Max Weber, "la ciencia como vocación", que me parece oportuno retomar.<sup>26</sup> Gouldner estima que el conflicto en torno de la neutralidad científica del profesor era una objeción a la introducción de los valores políticos en la universidad alemana. Como dentro del circuito universitario había una violenta oposición entre grupos antagónicos, el texto puede verse como una especie de tregua académica, la base preliminar de un acuerdo para un eventual *modus vivendi*. No hay lugar a dudas de que en esta disputa el marxismo tenía una posición destacada. Es bueno recordar que el marxismo, como propuesta programática y como ciencia (materialismo histórico), fue una invención de la socialdemocracia alemana.<sup>27</sup> Crece junto a una tendencia política específica, para de inmediato expandirse como concepción teórica entre los intelectuales universitarios. Weber se encuentra en este ámbito; de allí su interés, su atracción y su combate frente a las interpretaciones de Marx y sus seguidores. En Alemania el marxismo era un interlocutor legítimo, algo que no ocurría en Francia. La tradición de la Revolución ejercía entre el movimiento socialista y los intelectuales una influencia mucho mayor que las ideas marxistas; hasta 1914, eran pocas las traducciones al francés de las obras de Marx y de Engels, cuando se las compara con las ediciones alemana, italiana, rusa e inglesa.<sup>28</sup>

Las ideas socialistas habían influido a varios miembros de la École Normale Supérieure, y en particular durante el caso Dreyfus se manifestaron con fuerza, pero la perspectiva propiamente marxista se mantenía a la distancia. No resulta por tanto sorprendente el escaso interés de Durkheim por el materialismo histórico. En sus trabajos sólo se refiere al marxismo de manera ocasional y, a veces, condescendiente.<sup>29</sup> Para Durkheim, la oposición entre ciencia y acción se vinculaba sobre todo con la diferencia entre la sociología y la pedagogía, una distinción que le permitía pensarse como científico, cuando estaba dedicado a un saber esotérico, y como hombre público, cuando intervenía como intelectual activo de la Tercera República. El desprestigio académico del marxismo continúa en los comienzos del siglo XX, incluso con la formación del partido comunista; vale la pena notar que para Mauss, una figura dominante en este período, el socialismo es una referencia moral e intelectual, no así el marxismo. Esta situación sólo se modificará en la posguerra. De manera sintomática, es a través de la filosofía, un bien cultural superior en la escala académica, como el marxismo adquiere legitimidad. En la década de 1940, la lectura de Hegel que hacen Jean Hyppolite y Alexandre Kojève, en particular de *La fenomenología del espíritu*, renueva en buena medida el pensamiento francés. El trabajo de Kojève sobre la dialéctica del amo y del esclavo es importante porque recupera la noción de alienación de Marx, trabajada en los *Manuscritos de 1844*, que son traducidos hacia la misma época.<sup>30</sup> El ejemplo más elocuente de la aproximación entre el pensamiento filosófico y la corriente marxista tal vez sea el de Sartre. Su libro *Crítica de la razón dialéctica* pretendía justamente establecer un puente entre el existencialismo y el marxismo dialéctico. Pero ésta es también la ocasión en que un grupo de intelectuales hace una crítica radical de la escuela durkheimiana, señalando sus límites y muchas veces su conservadurismo, en especial su dogmatización como ideología republicana. Momento de redefinición, que coincide con la formación de nuevas instituciones

académicas, como la *VIème section* de la École Pratique des Hautes Études, que incorpora otras ideas, nuevas contribuciones (incluida una relectura de Weber vía Raymond Aron). Esto favorece la penetración del marxismo en la vida universitaria, lo cual enriquece a la tradición intelectual francesa. Recuerdo, a título de ejemplo, un conjunto de autores de envergadura cuyo diálogo con el marxismo es muy productivo: Lucien Goldmann (literatura), Georges Friedmann (sociología del trabajo), Edgard Morin (en particular sus reflexiones sobre la cultura de masas), Roland Barthes (semiología), Lévi-Strauss (antropología), Maxime Rodinson (estudios islámicos). El marxismo se torna así una referencia teórica válida y presente, asimilado por algunos y combatido por otros (véanse los escritos de Georges Gurvitch de los años cuarenta y cincuenta). Bourdieu se sitúa en ese ambiente. La presencia de Marx se pone de manifiesto en varios de sus textos: la utilización de la noción de clase social en la elaboración de sus investigaciones (distribución asimétrica de los bienes simbólicos, en función del capital cultural disponible según la posición de clase de los actores sociales), o la aproximación entre Weber y Marx en relación con la problemática del poder. Su primer libro, *Sociologie de l'Algérie*, publicado en 1958, tiene un capítulo sugestivo: la alienación. Se trata de un tema íntimamente vinculado a la relectura de Marx, vía Kojève/Hyppolite, retomado por Sartre y Fanon, en el cual la noción de situación colonial es central.<sup>31</sup> Y por cierto, *La reproducción*, donde la inspiración althusseriana es notable dado que la escuela es fundamentalmente analizada como un aparato reproductor del orden social.

Sin embargo, el marxismo trae consigo ambigüedades y contradicciones. Su dimensión teórica fascina, pero su exigencia pragmática se contrapone a los ideales de autonomía. Es suficiente con tener en mente la relación conflictiva entre el Partido Comunista francés y los intelectuales, o la propia concepción de intelectual orgánico, para percibir cómo el dominio de la política muchas veces penetra los análisis de la sociedad al procurar

organizarlos a partir de sus intereses. De allí la impugnación de lo que Bourdieu llama la "tentación del profetismo", o sea, la sacralización del papel del intelectual como guía moral de la sociedad.

Porque las ciencias sociales, más que las otras ciencias, tienen una dificultad para liberarse de la ilusión de la transparencia y romper irreversiblemente con sus prenociones; porque se le atribuye la tarea de responder las cuestiones últimas del futuro de las civilizaciones, la sociología está hoy predispuesta a mantener con el público, que no se reduce nunca al grupo de los pares, una relación poco clarificada cuyo riesgo es siempre el de reforzar la lógica de la relación entre el autor de éxito y su público, y muchas veces entre el profeta y su audiencia. En mayor medida que todos los otros especialistas, el sociólogo está expuesto al veredicto ambiguo y ambivalente de los no especialistas, que se sienten autorizados a evaluar los análisis propuestos siempre que estén de acuerdo con su sociología espontánea, pero que por eso mismo impugnan la validez de una ciencia, que sólo aprueban cuando reproduce el sentido común.<sup>32</sup>

O más aún: "Si, como decía Bachelard, todo químico debe combatir en él al alquimista, todo sociólogo debería combatir en él al profeta social que el público le pide que encarne".<sup>33</sup> El tema nos remite por consiguiente a la discusión sobre el papel del intelectual en la sociedad.

En este punto resulta interesante hacer una comparación con América latina. Se puede decir que en los países latinoamericanos las ciencias sociales nunca han sido flaubertianas. Debido a un conjunto de factores, entre ellos la constitución tardía de los centros de investigación, la autonomía del campo académico siempre fue algo relativamente frágil. Una dimensión del problema se refiere justamente a la política, porque la cuestión nacional moviliza y aglutina a los artistas y los intelectuales en el proceso de construcción de la modernidad. El compromiso político es una constante, que permea desde el ensayismo de Rodó o de Vasconcelos hasta la teoría de la dependencia; racionalización del aparato del Estado, desarrollo, modernización del

país, superación de la cultura popular son todos objetos que se articulan en torno de la identidad nacional. En Francia, la racionalización de la sociedad implicó la constitución de esferas distintas, el arte y la ciencia se separan de la vida social para organizarse como universos específicos, lo que justifica el retorno de la idea de compromiso, esto es, la posibilidad de articular una comunicación entre lo que se hallaba apartado (en el arte, las vanguardias, en las ciencias sociales, la política): En este sentido, Sartre tiene un papel decisivo. Su propuesta consiste en retomar, por medio de la literatura y de las ciencias humanas, el papel activo de los intelectuales. Bourdieu reacciona con aspereza ante tal intención. Sus ataques contra Sartre son claros, y yo diría, algunas veces injustos. En un texto poco conocido, publicado originalmente en inglés, lo muestra como un ideólogo de los intelectuales, y su relación con la política es vista como un nefasto imperativo moral existente en Francia desde Zola ("la figura del intelectual comprometido se tornó a tal punto la imagen dominante del intelectual que hasta incluso Gide, por un breve momento, cayó bajo su encanto").<sup>34</sup> Su éxito como filósofo-escritor sería el mero cumplimiento de una demanda social —la tragedia de la posguerra, las luchas de la Resistencia, la Liberación, y claro, el poder de la filosofía en los círculos académicos— por parte de un profetismo intelectual del cual él se consideraba el máximo exponente. Profetismo que, lejos de contribuir a la emancipación de las ciencias sociales, las aprisionaba en las redes de la política. Siguen a continuación las críticas de Bourdieu al término "ciencias humanas", reiterado por Sartre. Bourdieu veía en esta operación semántica una forma de catalogarlas a partir de una demanda externa, cuyo fin último sería encontrar las respuestas acerca del destino de los hombres.<sup>35</sup>

Hasta aquí he procurado trabajar la homología entre el campo del arte y el de las ciencias sociales, señalando en ambos casos el paralelismo en el proceso de separación y especificación de los saberes. Hay no obstante un aspecto que los dife-

rencia. Durante el siglo XIX, el arte no sólo se emancipa de un conjunto de imposiciones no artísticas, también se contrapone a una realidad emergente: las manifestaciones culturales marcadas por la industria y la técnica. Pienso en particular en las transformaciones que tuvieron lugar con la invención de la fotografía, y en la prensa —nuevos medios de producción y de distribución de los diarios, introducción de la publicidad como financiamiento permanente de las empresas, estandarización de la escritura periodística— con la aparición del folletín. Se desencadena así un conflicto entre una esfera de bienes escasos, cuyo público es reducido y cuyas instancias de consagración son internas, y otra de bienes ampliados, cuya lógica se encuentra en la relación entre el objeto de consumo y los consumidores.<sup>36</sup> Se puede comprender bien esta disputa entre lógicas y universos distintos cuando se observa la negativa de la crítica literaria en considerar al folletín como algo digno de ser literatura (por ejemplo, Sainte-Beuve cuando se refiere al “mal gusto” de la literatura industrial), o el ríspido enfrentamiento entre artistas plásticos y fotógrafos, en el momento en que la fotografía como técnica industrial reemplaza a la daguerrotipia y se difunde entre el gran público. Se produce así una oposición entre arte y mercancía, cultura y mercado.<sup>37</sup> La autonomía de la esfera artística pasa por la impugnación de los mecanismos que producen, distribuyen y simbólicamente legitiman los bienes ampliados (que se volverán masivos en el siglo XX). Esto no sucede en el caso de las ciencias sociales. Weber y Durkheim están preocupados por un conjunto de condicionantes del pensamiento —política, religión, otros saberes—, pero no, como se dice ahora, por el “mercado”. En realidad, el final del siglo XIX ve surgir, pero no generalizarse, un saber universitario, mientras que el periodismo, su contemporáneo, está aún desvalorizado y no amenaza ni su legitimidad, ni su existencia. La oposición entre bienes escasos y bienes ampliados, entre cultura y mercado, no se reproduce por tanto en el ámbito de los estudios de la sociedad. Este cuadro se modifica

solo a lo largo del siglo XX; lentamente y con ritmos diferenciados, en función del arraigo regional de la práctica sociológica. Creo que la primera señal del enfrentamiento se da en los Estados Unidos, a fines de los años treinta y comienzo de los cuarenta; la disputa entre Adorno y Lazarsfeld es, en este sentido, paradigmática. La polémica se prolonga en la década de 1950 y puede leerse en las críticas de Wright Mills al utilitarismo de las ciencias sociales. Al preguntar para qué “sirven”, cuál es su utilidad, se introduce un elemento cuya definición escapa del control de los méritos intelectuales y que depende de la demanda de instituciones externas (fundaciones, empresas, industrias culturales, Pentágono). En Francia, el prestigio del campo intelectual, al contrario de lo que sucede en los Estados Unidos, goza hasta determinado momento de una relativa independencia en relación con los patrones técnicos y empresariales. Es evidente que existe, desde fines del siglo XIX, una perspectiva de análisis cuantitativa, filiada a los trabajos de Le Play, y que se ocupa de un tipo de investigación más aplicada, en general realizada en los organismos gubernamentales (el sector de estadísticas, por ejemplo). Pero la existencia de las *grandes Écoles*, fuera del circuito universitario tradicional, financiadas por el Estado, permite que las reglas institucionales prevalezcan sobre las demandas externas.

Es posible entender este panorama cuando se toma como referencia el debate sobre la cultura de masas. El término surge en los Estados Unidos (todavía no está presente en los escritos de Adorno sobre la música popular) para consagrar un tipo de manifestación cultural marcada por los medios de comunicación. El debate se vincula íntimamente al desarrollo capitalista norteamericano, y se desdobra, en el plano de la cultura, con la aparición de la radio comercial y la publicidad, la expansión de los diarios y las historietas, las *soap-operas* y Hollywood. En la década de 1950 son innumerables los estudios realizados acerca de la cultura de masas, que toman en cuenta, ahora, la aparición de la televisión. Se puede tener una idea de la amplitud

y la importancia del tema cuando se toma como referencia el libro *Culture for Millions?*, fruto de un encuentro de intelectuales que, en 1957, se reúnen para discutir la problemática en cuestión (en él participan personas con visiones radicalmente antagónicas como Edward Shills y Hannah Arendt). De esta misma época es el libro de Vance Packard, *The hidden persuaders*, una fuerte crítica a la publicidad como manipulación de la libertad individual.<sup>38</sup> Nada parecido ocurre en Francia. Hubo que esperar hasta los años sesenta para que Georges Friedmann crease, junto al CNRS, el Centre de Culture de Masse (CECMAS), en el que participaban Edgar Morin y Roland Barthes.<sup>39</sup> Pero su iniciativa no da frutos inmediatos y algunos años después el interés por los medios de comunicación declina, hasta caer en la indiferencia (Morin se dedica a la ecología y Barthes, ya en el Collège de France, retorna a los escritos más literarios). En realidad, los estudios sobre los medios sólo se inician a fines de los años setenta. De allí el silencio de los intelectuales franceses en relación con un aparato emblemático de la era de las masas: la televisión.<sup>40</sup>

El silencio es comprensible, esto es, puede ser interpretado. Los medios de comunicación, entre ellos la televisión, gozan de poca legitimidad como objeto de reflexión filosófica o de análisis sociológico. Son otros los temas que dominan la escena. Pero es necesario tener en cuenta que en Francia la televisión y la radio son estatales, lo que implica patrones de funcionamiento distintos de los de la pura exigencia del mercado. Prevalen los programas culturales, vinculados a una visión de la elite francesa y dirigidos al gran público, pero no a la "masa" (de allí la crítica recurrente al "elitismo" de estos medios). En realidad, la consolidación de una cultura televisiva de masas es tardía. En 1961, existían en los Estados Unidos y en Gran Bretaña 57 millones y 11 millones de aparatos, respectivamente, mientras que en Francia el número era apenas de 1,9 millones. En 1960, menos de 15 de cada 100 hogares obreros tenían un aparato de televisión; en 1968, el 42% de los hogares, del total

del país, tampoco contaban con uno como parte de su equipamiento doméstico (hay que recordar que la televisión francesa, a diferencia de la inglesa, no tuvo una iniciativa no estatal exitosa como la BBC).<sup>41</sup> El panorama se modifica entre 1975 y 1990, cuando la televisión se expande y, en seguida, se privatiza y deja de ser patrimonio del Estado. El cambio es emblemático porque expresa un conjunto de transformaciones correlativas en el campo intelectual. Desde mediados de los años setenta es posible discernir, con el surgimiento de los llamados *nouveaux philosophes*, algunos elementos de ruptura con el establishment filosófico. Ellos ya no se adecuan más a las reglas de la institución Filosofía, y pasan a actuar no sólo en la política, lo cual en sí mismo no implica grandes novedades, sino sobre todo en revistas y diarios. La trayectoria de Bernard-Henri Lévy, antiguo alumno de la École Normale Supérieure, es ejemplar: pasa de la filosofía al periodismo, hace reportajes, escribe artículos "eruditos", es animador cultural en la FNAC y en el centro Beau-bourg, por último, es actor de televisión. El pensamiento filosófico deja su Olimpo para transformarse en *hit parade*, una pieza de la sociedad-espectáculo (se decía en la época que los nuevos filósofos hacían una especie de *nouvelle cuisine*, esto es, una simplificación de la antigua *cuisine*, adecuando la elaboración teórica al sabor rápido del consumo).<sup>42</sup> También es significativa la creación de una publicación como *Nouvel Observateur*, que agrupa a un conjunto de periodistas con capacidad de convocar a intelectuales provenientes de la esfera académica (entre ellos, Alain Touraine), cuya actuación pasa a estar mediada por la empresa y ya no por las instituciones académicas. La esfera de los medios poco a poco consolida un tipo de autoridad, cultural e intelectual, de la que carecía hasta entonces. Bourdieu vive esos cambios, pero no los toma explícitamente como objeto de reflexión. *La distinción*, publicado en 1979, habla del gusto, pero no de los medios y del mercado, y en la década de 1980, su proyecto privilegia la comprensión y la crítica del universo académico, su institucionalización (*Homo Academicus* y *La*

*noblesse d'État*). Aún piensa que el funcionamiento del campo intelectual ejerce un control indiscutible sobre su objeto de estudio, de allí la importancia de comprenderlo, a pesar de que algunos, pocos en realidad, investigadores del grupo de los *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* comiencen a ocuparse de los nuevos objetos.<sup>43</sup>

La ruptura se produce en los años noventa, y en ella la televisión desempeña un papel catalizador. Es sintomático que el pequeño opúsculo *Sur la télévision*, en el fondo, hable poco de televisión. No son las imágenes, el flujo de los programas, la semiótica publicitaria, la relación entre la escritura y el video, o sea, las propiedades intrínsecas de un medio lo que interesa. Se focaliza un aspecto de la cuestión: el periodismo, como si fuese la prolongación del lenguaje impreso. Sin embargo, su amplitud, su alcance, reforzarían una nueva *doxa* transmitida en otro contexto: el mercado. Al pautar su actuación en función de la competencia, de la conquista desenfundada de la audiencia, la empresa televisiva expandiría la lógica del mercado como manifestación de la cultura. Una lógica envolvente, que abarca al complejo mediático como un todo. Por eso Serge Hamili, compañero de lucha de Bourdieu en *Liber*, publica *Les nouveaux chiens de garde*.<sup>44</sup> El título evoca al antiguo texto de Paul Nizan, *Les chiens de garde* (1932), en el cual se denunciaba a la filosofía como aparato ideológico del Estado. Pero los tiempos han cambiado, el Estado ya no es el foco central de la ideología dominante, ha sido sustituido por el mercado. Bourdieu reencuentra así a la antigua tradición francesa, presente desde Zola, y defiende el papel de los intelectuales como hombres públicos. Dice:

[...] puedo afirmar que los intelectuales son indispensables en la lucha social, hoy sobre todo cuando se consideran las formas absolutamente nuevas que asume la dominación [...]. El intelectual colectivo puede y debe cumplir primero funciones negativas, críticas, trabajar para producir y propagar instrumentos de defensa contra la dominación simbólica armada en la actua-

lidad, la mayoría de las veces, por la autoridad de la ciencia; fuerte por la competencia y la autoridad del colectivo reunido, puede someter al discurso dominante a una crítica lógica, pero también a la argumentación y en particular al uso de las metáforas; puede someterlo a una crítica sociológica, que prolonga la primera y trae a luz los determinantes que pesan sobre los productores del discurso dominante.<sup>45</sup>

La posición anterior, contraria al compromiso, sufre por tanto un giro. Se vuelve así a Sartre, para quien el intelectual, al conquistar la autoridad en el ámbito de una esfera específica, artística o científica, actúa en el espacio público como instigador de la duda, desafiando la cristalización de todo y cualquier tipo de poder.<sup>46</sup>

Se puede preguntar en qué medida la actitud de Bourdieu significa simplemente una vuelta al pasado. En parte, no tengo dudas, él se revincula con una corriente en relación con la cual su posición anterior había sido de distancia y desconfianza. Pero es posible delimitar las particularidades de esta reproximación, lo que le confiere una dimensión diferenciada. En primer lugar, está la transformación del panorama político y social, con el fin de la Guerra Fría, la declinación del socialismo soviético, el surgimiento de la Comunidad Europea y, por último, la evidencia de la globalización. No creo que Bourdieu tuviera total claridad acerca de esta situación; en particular su visión sobre el proceso de globalización es, a mi juicio, bastante equívoca (por ejemplo, retoma la categoría de imperialismo norteamericano, con la que nunca había trabajado, justamente en el momento en que los Estados Unidos pierden poder a escala mundial; evidentemente, la categoría le resulta conveniente como afirmación de una Europa en vías de unificación).<sup>47</sup> Pero no es su comprensión insatisfactoria de la situación mundial lo interesante aquí, lo importante es entender cómo lo lleva a redefinir su papel en la vida política. Cito al autor:

Todo lo que se describe bajo el nombre al mismo tiempo descriptivo y normativo de globalización no es una fatalidad económica, sino el efecto de una política consciente y deliberada, pero la mayoría de las veces inconsciente de sus consecuencias. Totalmente paradójica, puesto que se trata de una política de despolitización, esa política que bebe impudicamente del léxico de la libertad, del liberalismo, de la liberalización, de la desregulación, apunta a conferir un predominio fatal a los determinismos económicos, liberándolos de todo control, y somete a los gobiernos y ciudadanos a las fuerzas económicas y sociales así liberadas.<sup>48</sup>

O más aún, al reflexionar sobre la relación entre los intelectuales y el mundo mediático:

En todos lados las conquistas de la libertad se encuentran amenazadas, y no sólo por los coroneles, los dictadores y las mafias; están amenazadas por fuerzas más insidiosas, las del mercado, pero transfiguradas, reencarnadas en las propias figuras a seducir. Para algunos, será la figura del economista armado de formalismo matemático, que describe la evolución de la economía mundializada; para otros, la figura de la estrella internacional del rock, del pop, del rap, portadora de un estilo de vida al mismo tiempo chic y fácil [...]. Si existe un dominio en el cual la famosa mundialización es una realidad, y que valoran los intelectuales integrados, es justamente el de la producción cultural de masas, televisión, cine y periodismo para el gran público [...]. Contra esta mundialización de lo peor, los artistas, los escritores y los investigadores, en especial los sociólogos, pueden y deben combatir los más funestos efectos para la cultura y la democracia.<sup>49</sup>

Los medios de comunicación y la política neoliberal representan así las caras de un mismo fenómeno, la imposición del mercado mundial. En este sentido, ya no basta con ser francés, la crítica requiere una visión más abarcadora de los problemas y exige una postura más internacionalista (en realidad, un tanto europea). En uno de sus artículos de combate, "La cultura está en peligro", luego de criticar duramente al mundo del consumo, a sus héroes y sus mitos, Bourdieu propone:

Aquellos que han permanecido apegados a la tradición del internacionalismo cultural (distinto del internacionalismo del mercado), artistas, escritores, investigadores, pero también editores, curadores de arte, críticos de todos los países, deben hoy movilizarse en un momento en que las fuerzas de la economía, que por su propia lógica tienden a someter la producción y la difusión culturales a la ley del lucro inmediato, encuentran un refuerzo considerable en las políticas llamadas de liberalización que las potencias económica y culturalmente dominantes pretenden imponer universalmente bajo la máscara de la *globalization*.<sup>50</sup>

La lucha político-cultural se desplaza desde los territorios nacionales hacia el espacio de la modernidad-mundo (Bourdieu es particularmente sensible al lugar que ocupa Europa en el mundo globalizado). Esto es algo distinto de lo que ocurría hasta entonces. Cuando Sartre defendía los derechos de los pueblos colonizados, partía de un principio anterior, la universalidad, lo que le permitía tratar y reconocer los problemas de los otros, de los que eran diferentes de él. Su humanismo filosófico y moral era la base de sustentación de su ética universalista. El otro, distante de Francia, como ser humano que vivía bajo la opresión, debía ser necesariamente tomado en cuenta, pues la liberación del "esclavo" implicaba la libertad del "amo". La dominación se encontraba "afuera", colonizador *versus* colonizado, y podía ser aprehendida como alienación. El proceso de globalización envuelve a los individuos no como algo externo, como una alteridad, sino como un dilema intrínseco de sus vidas, de sus prácticas cotidianas. Se trata de una situación en la cual las partes involucradas están totalmente redefinidas. Los intelectuales europeos están reaccionando ante esos cambios, viven la dominación "en carne propia", y ya no tematizan, en nombre de un universal abstracto, el sufrimiento de los otros.

Pero también se ha transformado la relación entre el mundo académico y el mundo público. De allí el interés de Bourdieu por la televisión:

Se decía que la televisión llegaría a nivelar, a homogeneizar por igual a todos los telespectadores. En realidad, eso sería subestimar las capacidades de resistencia. Pero sobre todo sería subestimar la capacidad de la televisión de transformar a aquellos que la producen, y genéricamente, a los otros periodistas y al conjunto de productores culturales. El fenómeno más importante, que era difícil de prever, fue la extraordinaria extensión de la empresa televisiva sobre el conjunto de las actividades de producción cultural, incluidas las actividades de producción artística o científica. Hoy la televisión llevó al extremo, al límite, una contradicción que ensombrece todos los universos de producción cultural.<sup>51</sup>

Estamos lejos de la vieja discusión sobre la “masificación”, incluso porque Bourdieu rechaza la noción de cultura de masas. La distinción social no es un proceso homogéneo, opera por medio de la apropiación de bienes simbólicos, en función de la posición de clase y del capital cultural de los individuos. Lo nuevo es la reversión de las jerarquías y la legitimación del universo mediático como instancia suprema de orientación de las conductas. En este punto hay un cambio que merece ser destacado. *La distinción* se fundamentaba en la existencia de una escala de valores burgueses legítimos para la sociedad como un todo. El gusto popular, al separarse del gusto burgués, podía ser medido, aprehendido, como un desajuste en relación con algo que era distante y “superior”. La falta de capital cultural implicaba una relación de poder. La idea de distinción, en el contexto francés, suponía por tanto la presencia de un tipo de cultura históricamente consolidada y transmitida por las diversas instituciones sociales: escuela, museos, familia, etcétera. El mundo contemporáneo pone justamente en cuestión esa jerarquía y organización de valores. Al expandirse, el dominio mediático tiende cada vez más a subordinar las esferas culturales autónomas a su voraz lógica de mercado. El tema reaparece en las reflexiones de Bourdieu sobre el mundo científico:

¿Por qué tomar a la ciencia como objeto de este último curso en el Collège de France? Creo que el universo científico está hoy bajo la amenaza de sufrir una grave regresión. La autonomía que había conquistado poco a poco, contra los poderes religiosos, políticos e incluso económicos, y en particular contra las burocracias del Estado, que aseguraban las condiciones mínimas de su existencia, se ha debilitado mucho. Los mecanismos sociales que se habían afirmado, como la lógica de la competencia entre pares, acaban sirviendo a fines impuestos desde fuera; la sumisión a los intereses económicos y a las seducciones mediáticas amenazan con conjugarse con las críticas externas y las acusaciones internas, de las cuales las críticas posmodernas son la última manifestación para minar la confianza de las ciencias, en particular de las ciencias sociales.<sup>52</sup>

Cuando Zola escribía, su pretensión era comprometer a los intelectuales en las cosas públicas. Había no obstante un presupuesto en este tipo de argumentación; a causa de la racionalización de las esferas, ellos se encontraban aislados, separados del debate más amplio. Confinados en sus especialidades, se refugiaban en la comodidad y en la seguridad de sus prácticas y saberes. Se trataba por tanto de romper con esas limitaciones. En el mundo contemporáneo, el problema es el inverso: es la independencia de las fronteras la que se encuentra comprometida. Por eso es necesario rever la desconfianza en relación con la política. En los años sesenta y setenta, la política aparece para Bourdieu como algo que se contrapone a la institucionalización del campo intelectual. La exigencia del Estado y de los partidos, en la búsqueda de intelectuales orgánicos, es vista como una injerencia exógena. Ahora, el reencuentro entre el intelectual y el hombre público adquiere otro significado, pues la política pasa a ser un arma para la defensa de sus objetivos: la práctica científica. Para alimentar a los demonios del trabajo intelectual es necesario salir de los límites estrechos de la competencia técnica, ocuparse de la crítica a los patrones dominantes de la producción cultural, confirmando una vez más, y por otros caminos, la porosidad de las fronteras en las ciencias sociales.

## Notas

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Teoría estética*, San Pablo, Martins Fontes, 1982; M. Horkheimer, *Teoría crítica*, Barcelona, Ariel, 1973. [*Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1971.]

<sup>2</sup> Robert Nisbet, *La sociología como forma de arte*, Madrid, Espasa Calpe, 1979; Wright Mills, *A imaginação sociológica*, Río de Janeiro, Zahar, 1972. [*La imaginación sociológica*, Buenos Aires, FCE, 1981.]

<sup>3</sup> Pierre Bourdieu, *As regras da arte*, San Pablo, Companhia das Letras, 1996, p. 11. [*Las reglas del arte*, Barcelona, Anagrama, 1995.]

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature*, París Gallimard, 1948, [*Qué es la literatura*, Buenos Aires, Losada, 1976] y *L'idiote de la famille*, ob. cit. [*El idiota de la familia*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975.]

<sup>5</sup> Roland Barthes, *Le degré zero de l'écriture*, París, Seuil, 1953. [*El grado cero de la escritura*, México, Siglo XXI, 1973.] Véase asimismo Jacques Dubois, *L'institution de la littérature*, Bruselas, Labor, 1983.

<sup>6</sup> Véase el capítulo "Durkheim: arquitecto y héroe fundador", en esta misma obra.

<sup>7</sup> É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, ob. cit.

<sup>8</sup> P. Bourdieu, "Pourquoi les sciences sociales doivent se prendre pour objet", *Science de la science et réflexivité*, París, Raisons d'Agir, 2001, p. 168. [*El oficio científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama, 2003.]

<sup>9</sup> Sobre las dificultades de la universalización de las ciencias sociales, véase el sugestivo texto de Jean Claude Passeron, *O raciocínio sociológico*, Petrópolis, Vozes, 1995.

<sup>10</sup> Karl Mannheim, *Ideología e utopia*, Río de Janeiro, Zahar, 1972, p. 30.

<sup>11</sup> Véase Immanuel Wallerstein, "Eurocentrism and its atavars", *The End of the World as We Know It*, Minneápolis, University of Minnesota Press, 1999.

<sup>12</sup> H. Marcuse, *The Aesthetic Dimension*, ob. cit.

<sup>13</sup> Entre tantos libros de P. Bourdieu, véase *Homo Academicus*, París, Minuit, 1984.

<sup>14</sup> Jean Louis Fabiani, *Les philosophes de la République*, ob. cit.

<sup>15</sup> P. Bourdieu, *Réponses*, París, Seuil, 1992. [*Respuestas*, México, Grijalbo, 1995.]

<sup>16</sup> Louis Althusser, *Lire le Capital*, París, Maspero, 1967. [*Para leer el Capital*, México, Siglo XXI, 1969.] Véase también *Pour Marx*, París, Maspero, 1973.

<sup>17</sup> Marcel Granet, *La civilisation chinoise*, París, Albin Michel, 1994.

<sup>18</sup> Célestin Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, París, PUF, 1969.

<sup>19</sup> P. Bourdieu, "A imposição do modelo americano e seus efeitos", *Contrafogo 2*, Río de Janeiro, Zahar, 2001.

<sup>20</sup> Es significativo que en un libro organizado por Georges Gurvitch sobre la sociología en diversos países del mundo, le haya correspondido a Lévi-Strauss escribir la parte referida a la sociología francesa. Véase Georges Gurvitch, *La sociologie au XXe siècle*, ob. cit.

<sup>21</sup> P. Bourdieu, "Esquisse pour une auto-analyse", *Science de la science et réflexivité*, ob. cit., p. 201.

<sup>22</sup> Son varios los textos de Bourdieu en los que está presente su disputa con los filósofos. Destaco, entre ellos, uno que me parece significativo: "Le discours d'importante: sur quelques remarques critiques à propos de *Lire le Capital*", *Ce que parler veut dire*, París, Fayard, 1982.

<sup>23</sup> Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, Avon Books, 1970.

<sup>24</sup> Immanuel Wallerstein, "The heritage of sociology, the promise of social science", *The End of the World as We Know It*, ob. cit.

<sup>25</sup> P. Bourdieu, "Esquisse pour une auto-analyse", ob. cit., p. 189.

<sup>26</sup> Alvin Gouldner, "Anti-minotaur: the myth of a value-free sociology", *For Sociology*, Nueva York, Basic Books, 1973.

<sup>27</sup> Véase Georg Haupt, "Marx e o marxismo", *História do marxismo 1*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

<sup>28</sup> Eric Hobsbawm, "A cultura européia e o marxismo entre o século XIX e o XX", *História do marxismo 2*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

<sup>29</sup> Durkheim escribe, respecto de un libro de Marianne Weber sobre la condición de la mujer en las sociedades del pasado: "Se percibe a Mme. Weber siempre preocupada en combatir la tesis bien conocida de Engels. Me parece no obstante una preocupación excesiva, que le presta a la teoría una atención desproporcionada en relación con su valor científico". *Journal Sociologique*, ob. cit., p. 645.

<sup>30</sup> Véase Mark Poster, *Existencial Marxism in Postwar France*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

<sup>31</sup> Sobre la problemática de la situación colonial y su vinculación con el marxismo, véase Renato Ortiz, "Franz Fanon: um itinerário político e intelectual", *Idéias*, Unicamp, año 2, n° 1, enero-junio de 1995.

<sup>32</sup> P. Bourdieu, J. C. Passeron, J. C. Chamboredon, *Lé métier du sociologue*, ob. cit., p. 41.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>34</sup> P. Bourdieu, "On Sartre", *London Review of Books*, 20 de noviembre-4 de diciembre de 1980. Este tipo de perspectiva anti-Sartre es la base del libro de Anna Boschetti, *Sartre et Les Temps Modernes*, publicado, en 1985, por Minuit en la colección que dirigía Bourdieu. [*Sartre y Les Temps Modernes*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.]

<sup>35</sup> Es importante situar su impugnación también en el contexto intelectual francés, que en los años sesenta y setenta asiste a la aparición de una corriente "antihumanista", en la que participaban activamente Althusser y Foucault.

<sup>36</sup> Véase P. Bourdieu, "O mercado de bens simbólicos", Sergio Miceli (comp.), *A economia das trocas simbólicas*, ob. cit. ["La economía de los bienes simbólicos", *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama, 1997.]

<sup>37</sup> Véase Renato Ortiz, *Cultura e modernidade: a França no século XIX*, ob. cit., cap. "Cultura e mercado".

<sup>38</sup> Norman Jacobs (comp.), *Culture for Millions?*, Boston, Beacon Press, 1959; Vance Packard, *The Hidden Persuaders*, Nueva York, Pocket Books, 1958. El texto de Lasswell sobre la estructura de la comunicación — "¿Quién dice qué, en qué canal, a quién y con qué efecto?" — es de 1948, en Lyman Bryson (comp.), *The Communication of Ideas*, Nueva York, Harper & Brothers.

<sup>39</sup> El CECMAS publicaba la revista *Communication*.

<sup>40</sup> Véase Dominique Wolton, *Éloge du grand public*, París, Flammarion, 1990. [*Elogio del gran público*, Barcelona, Gedisa, 1992.]

<sup>41</sup> Datos en René Bonnell, *La vingt-cinquième image*, París, Gallimard, 1989.

<sup>42</sup> Véase François Aubral y Xavier Delcourt, *Contre la Nouvelle Philosophie*, París, Gallimard, 1977.

<sup>43</sup> Louis Pinto, "Les affinités électives: les amis du *Observateur* comme groupe ouvert", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 36-37, febrero-marzo de 1981; Patrick Champagne, *Faire l'opinion*, París, Minuit, 1990.

<sup>44</sup> Serge Halimi, *Les nouveaux chiens de garde*, París, Raisons d'Agir, 1997.

<sup>45</sup> P. Bourdieu, "Por un conhecimento engajado", *Contrafogos 2*, ob. cit., p. 39.

<sup>46</sup> J. P. Sartre, *Pladoyer pour les intellectuels*, París, Gallimard, 1972.

<sup>47</sup> Tengo la impresión de que a menudo Bourdieu confunde el proceso de globalización con la ideología neoliberal (respecto de la cual estoy completamente en contra), pero una crítica más elaborada de su perspectiva está fuera del alcance de este texto.

<sup>48</sup> P. Bourdieu, "Contra a política de despolitização", *Contrafogos 2*, ob. cit., p. 60.

<sup>49</sup> P. Bourdieu, "Retour sur la télévision", *Contre-Feux*, París, Raisons d'Agir, 1998, pp. 91-92. [*Contrafuegos*, Barcelona, Anagrama, 1999.]

<sup>50</sup> P. Bourdieu, "A cultura está en perigo", *Contrafogos 2*, ob. cit., p. 91.

<sup>51</sup> P. Bourdieu, *Sur la télévision*, París, Liber, 1996, p. 40. [*Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 1997.]

<sup>52</sup> P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, ob. cit., pp. 5-6.