

# **pierre bourdieu**

## **las trampas de la investigación**

cómo detectar los límites, prejuicios y puntos ciegos en las ciencias sociales



pierre bourdieu  
**las trampas de  
la investigación**

cómo detectar los límites, prejuicios  
y puntos ciegos en las ciencias sociales

revisión de traducción de josé alfredo valerio luna

## Epistemología y sociología de la sociología (1967)

**Jean-Toussaint Desanti:** Muchas gracias, escuchemos ahora a Bourdieu, a quien cedo la palabra.

**Pierre Bourdieu:** No tenía ninguna intención de hablar de un modelo y, como Pierre Gréco<sup>1</sup> acaba de decir más o menos lo que yo habría dicho si hubiera aceptado hablar de ello, me veo aún más convencido de mi intención.

Quisiera intentar, muy rápidamente, no plantear el problema epistemológico del modelo en sociología, sino más precisamente la cuestión sociológica de las condiciones en las que se plantea la cuestión de los modelos en sociología, para intentar mostrar que la sociología encierra en sí misma el poder de reflexionar sobre sí y, en particular, de reflexionar sobre su propia cientificidad. Lo hago [...] con muchas segundas intenciones. Creo que la situación particular de la sociología, y más precisamente la situación de la sociología en relación con las ciencias naturales y los métodos que éstas proponen, es tal, que muchas de las fantasmagorías de carácter científico a las que se entregan algunos sociólogos son producto de la relación –experimentada en la incomodidad o en la infelicidad– que la sociología y [...], más en general, las ciencias humanas mantienen con las ciencias naturales.

Me parece que, en el estado actual, no se puede reflexionar sobre los problemas específicos que plantea la epistemología de las ciencias humanas sin reflexionar sobre las condiciones sociales en las que se plantean esos problemas epistemológicos. Al mismo tiempo, quisiera intentar mostrar, o más bien indicar, cómo cierto número de reflexiones epistemológicas tradicionales, elaboradas esencialmente en relación con las ciencias naturales, pueden verse reforzadas en su alcance y en su extensión, siempre que se las ubique en un contexto propiamente sociológico. Me limitaré a recordar lo que decía Gréco al principio, cuando describía *a grandes rasgos*

las tres posiciones principales que adoptan los sociólogos o los psicólogos, más a menudo implícita que explícitamente, con respecto al problema de la teoría; tales posiciones pueden, como sugería Gaston Bachelard, agruparse en pares de posiciones simétricas con respecto a una posición epistemológica central, que se caracteriza principalmente por la superación de estas oposiciones, las más de las veces ficticias.<sup>2</sup> En su estado actual, la sociología está muy a menudo [dividida] en grupos sociales que se organizan en torno a divisiones epistemológicas. Esto significa que las oposiciones entre formalismo y positivismo, o incluso entre filosofía social e hiperempirismo ciego, que el epistemólogo puede describir como pares de posiciones complementarias y opuestas, se apoyan de hecho en grupos que ocupan determinadas posiciones en un campo intelectual, dentro del cual se convierten en posiciones sociales.

Me parece, pues, que es sólo en referencia a la estructura de un determinado campo epistemológico en un momento dado que las oposiciones [...] (y aquí encontraríamos el problema de los modelos o, más precisamente, el problema de la relación de los sociólogos con los modelos) toman su verdadero sentido. Por ejemplo, creo que, en la [coyuntura] actual, es imposible comprender la situación epistemológica de las ciencias humanas sin ver el papel que desempeña en la práctica sociológica la imagen a la vez mutilada y mutiladora, aterradora y fascinante, de las ciencias naturales. Se ha dicho antes, con toda razón, que los practicantes de las ciencias humanas ganarían más si se impregnaran del espíritu de los procedimientos lógicos o matemáticos que de las técnicas más externas, más mecánicas. De hecho, la relación entre las ciencias humanas y las ciencias naturales puede describirse según una lógica que resulta muy familiar a la sociología de los contactos entre civilizaciones: debido a la dualidad de formación mencionada por Marc Barbut, los sociólogos tienen en su mayoría una formación literaria y tienen una percepción de las ciencias naturales definida por las *leyes del préstamo cultural*, es decir, perciben más bien la forma que la función, más bien los signos externos de las operaciones que el espíritu según el cual se realizan, de modo que copian mecánicamente lo que las operaciones tienen de más mecánico. Podríamos tomar el ejemplo de la estadística, que [encierra] toda una epistemología: bastaría con reflexionar sobre lo que es hacer un cálculo de error o una prueba de significación, etc., para ver que el uso de la menor de esas técnicas presupone una conciencia epistemológica extremadamente

aguda, una conciencia epistemológica que, en cierto modo, queda adormecida por la lógica del préstamo. Los etnólogos han descrito a menudo lo que denominan *nativistic movements*, es decir, algunos tipos de rituales de revivificación, cuyo ejemplo más famoso es el “culto al cargamento”.<sup>3</sup> Varias obras de sociólogos con inclinación científica ilustran admirablemente el paradigma del culto al cargamento.

Una consecuencia fundamental de todo esto es que cuando reflexionamos sobre el estado actual de desarrollo de las ciencias humanas, cuando nos preguntamos si la sociología es una ciencia, nos remitimos a un esquema evolutivo extremadamente simplista según el cual todas las ciencias pasarían sucesivamente por las mismas etapas, lo que nos lleva a considerar la sociología como una ciencia incipiente. Se trata de una propuesta absurda, por el simple hecho de que las ciencias humanas nunca repetirán el itinerario de las demás ciencias, por la buena razón de que conocen tal itinerario y de que la mayoría de los errores en su trayectoria pueden deberse a que tienen una imagen falsa del camino recorrido por las demás ciencias.

Entre los sociólogos se ha desarrollado una categoría de profesionales del pensamiento metodológico. La imagen de las ciencias naturales, a la vez grandiosa y aterradora, corre el riesgo de ejercer a través de ellas lo que un lógico americano llamó un “efecto de cierre”: al presentar como un ideal que debe realizarse inmediatamente una imagen de la ciencia que ciertas regiones de las ciencias naturales, a saber, las más formalizadas, apenas han [concretado], se corre el riesgo de producir ese efecto de cierre prematuro o, por el contrario, de provocar construcciones ficticias que no tendrán de las ciencias naturales más que los signos externos más caricaturescos.

Dicho esto, ¿no puede la sociología dotarse de los instrumentos que le permitirían no tanto responder a la cuestión de su cientificidad, sino, más concretamente, ayudarse a sí misma en cierto modo a avanzar hacia la cientificidad? Si bien es cierto que las posiciones epistemológicas están ligadas a las posiciones ocupadas en un determinado campo intelectual, pienso que la sociología de la sociología o, más precisamente, la sociología de las condiciones sociales de producción de las ciencias sociológicas es una de las condiciones fundamentales para el progreso del conocimiento sociológico. Por ejemplo, muchos conflictos epistemológicos pueden entenderse a partir de un análisis de las condiciones en las que se recluta a los investigadores sociológicos: mientras los sociólogos no reciban una

formación matemática suficiente para resguardarse de ciertas fascinaciones, veremos coexistir una sociología intuicionista y fantástica y un formalismo no menos fantástico.

También sería fácil demostrar que un determinado tipo de organización social del trabajo intelectual genera un determinado tipo de epistemología. Por ejemplo, la división burocrática del trabajo, que [divide] al personal científico entre los que conciben hipótesis y los que ponen palitos en cajas o leen tablas, está ligada a una división epistemológica entre formalismo e hiperempirismo.

Creo que se trata de hechos que la sociología domina, de modo que no sólo podemos dar cuenta de un cierto tipo de situación del conflicto epistemológico, sino también ver cómo un análisis de esta situación puede hacer avanzar la conciencia epistemológica de los investigadores y, al mismo tiempo, la relación que mantienen con todas las técnicas, en particular con los modelos.

La sociología podría ir más lejos, hasta el punto de analizar, por ejemplo, la afinidad que puede existir entre una posición epistemológica [y una posición social]: [estos puntos de vista] sobre el problema del determinismo en las ciencias humanas probablemente no se distribuyen al azar [sino] según la inserción social de los investigadores, según su origen social, etcétera.

En cuanto al problema del modelo (pues aun así me gustaría hablar un poco de él), quisiera simplemente mostrar, a modo de ejemplo, cómo cierta situación en el medio sociológico engendra una relación desafortunada con respecto a todas las formas de formalización. Los metodólogos, cuyas manos son tan puras que terminan por no tener manos, se dan la satisfacción de la impecabilidad o, mejor aún, de la impecabilidad culpabilizadora. Las condiciones sociales favorecen una relación con los modelos totalmente opuesta a la descrita por Gréco, en la medida en que llevan a los sociólogos preocupados por “hacer ciencia” a precipitarse hacia todos los métodos “chic”, ya se trate del análisis componencial o de la teoría de grafos. Por mucho que los instrumentos de control lógico, y en particular el modelo, me parezcan insustituibles como complementos de la vigilancia epistemológica, también me parecen peligrosos en una situación en la que muy a menudo tienen la función de adormecer la vigilancia epistemológica.

Si bien concuerdo con Gréco en rechazar el problema de la especificidad de las ciencias del hombre, creo que hay que insistir en la especificidad de la relación que las ciencias sociales mantienen con las condiciones sociales en las que se ejercen. El sociólogo debe estar particularmente vigilante para defenderse de todas las persuasiones clandestinas, de todas las formas de impregnación, de la sociología espontánea que es el obstáculo epistemológico por excelencia para las ciencias humanas, y no veo otra defensa real, en el estado actual, que la sociología de la sociología. No es que piense que la sociología de la sociología, o el “socioanálisis” que podría hacer el propio investigador, baste para protegerlo definitivamente de todas las seducciones de la moda y del *mood* intelectuales del momento. Pienso simplemente que hay que establecer las condiciones de un socioanálisis colectivo, ya que cada investigador puede hacer sólo ilusoriamente la sociología de su propia sociología y de las condiciones sociales capaces de inspirar sus presupuestos fundamentales. Para ir más allá de un “auto-socio-análisis” que correría el riesgo de no ser más que otra forma de ponerse en estado de impecabilidad para darse la satisfacción de denunciar la culpabilidad de los demás, es necesario [poner en marcha] un universo científico en el que pueda establecerse un intercambio generalizado de críticas. Y, para utilizar una metáfora “chic” del tipo que he denunciado, diría que el intercambio restringido de críticas entre adversarios cómplices –intercambio que, como el intercambio restringido de mujeres, es poco integrador– debe ser sustituido por el intercambio de A que critica a B que critica a C que critica a N que critica a A. En contraste con el mundo que conocemos bien de las polémicas rituales entre grandes teóricos, existe una comunidad científica sometida a la crítica generalizada, con instituciones en las que se organiza la crítica (sociedades científicas, revistas, etcétera).

Así, para progresar de forma decisiva, la sociología quizá deba encontrar en sí misma las armas de su progreso, en lugar de buscarlas a toda costa en las ciencias más acabadas que, a fin de cuentas, no le ofrecen verdaderas soluciones a sus verdaderos problemas. Y mientras no se hayan alcanzado las condiciones sociales de la práctica científica, todo “efecto de demostración” –para utilizar de nuevo el vocabulario de los etnólogos– corre el riesgo de desembocar en producciones que mantienen una relación de remedo con respecto a los modelos que pretenden imitar. En definitiva, la sociología debe conquistar su autonomía intelectual porque está expuesta,

más que cualquier otra ciencia, a solicitudes externas –solicitudes de quienes encargan estudios que, mediante presiones financieras, por ejemplo, pueden orientar la investigación; solicitudes de la demanda ideológica imperante, ya sea la demanda de los grupos dominantes o de los grupos intelectuales más conocidos–. Esta vulnerabilidad particular de la sociología requiere armas particulares: por eso he querido negarme a hablar del problema de los modelos, no porque esta problemática me parezca totalmente desprovista de interés, sino porque, en el estado actual del debate científico y de la ciencia sociológica, podría tener la función de ocultar lo que me parece ser el verdadero problema. Bachelard decía que todo discurso sobre el método es un discurso de circunstancias.<sup>4</sup> Un discurso epistemológico, cuando se trata de sociología, no puede ser un discurso omnitemporal: debe referirse a una determinada situación social para priorizar las urgencias, sin olvidar que, en tal situación social, los obstáculos epistemológicos tienen fuerzas relativas, que no derivan únicamente de una lógica propiamente sociológica. Así, para ilustrar simplemente esta última proposición, se podría mostrar que, en el estado actual, la sociología cuenta con dos grandes obstáculos, a la vez opuestos y complementarios: el peligro del formalismo al que pueden conducir las discusiones sobre el modelo y el peligro del empirismo ciego.

---

1 Pierre Gréco (1927-1988), licenciado por la École normale supérieure, fue ayudante de Jean Piaget durante sus cursos de psicología en la Sorbona entre 1952 y 1962. Participó en las investigaciones del Centre international d'épistémologie génétique (1955-1985) de Piaget en Ginebra, y desde mediados de los años sesenta se dedicó a la enseñanza en la VI sección de la École pratique des hautes études (EPHE). Allí fue secretario del programa Enseignement préparatoire à la recherche approfondie en sciences sociales (EPRASS), en el que participaron Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron y que constituyó el contexto principal para la redacción de *Métier de sociologue* (1968).

2 Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, París, Puf, 1949, pp. 4-11.

3 El “culto al cargamento” es un conjunto de creencias y rituales observado por primera vez por los etnólogos entre los aborígenes melanesios, el cual consiste en imitar a los operadores de radio estadounidenses y japoneses que piden suministros, con la esperanza de recibir también cargueros repletos de mercancías occidentales.

4 “Todo pensamiento científico debe cambiar ante las nuevas experiencias; un discurso sobre el método científico será siempre un discurso de circunstancias” (G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, París, Félix Alcan, 1934, p. 139).

## Reflexividad narcisista y reflexividad científica (1993)

A LOÏC WACQUANT

Hasta hace poco, los científicos sociales apenas eran proclives a una verdadera reflexión sobre su práctica. Y ello sobre todo en las tradiciones dominantes, las de los etnólogos ingleses (con algunas famosas excepciones, como Bronisław Malinowski) y los sociólogos estadounidenses. Esta *certitudo sui* positivista está ahora en peligro. Como esos organismos [con] defensas inmunitarias debilitadas, el cuerpo de los eruditos anglosajones parece [ahora] a punto de sucumbir a la epidemia de reflexividad salvaje que ha descendido sobre él. Por eso, sin ser sospechoso de complicidad con la fe científicista, creo necesario recordar tanto lo que me parece el verdadero objetivo de la intención de reflexividad como los efectos propiamente científicos que cabe esperar de este retorno científico sobre la práctica científica.

\* \* \*

Como no puedo realizar un examen sistemático de todos los análisis que se reclaman reflexivos, me limitaré a caracterizar la posición que defiendo, situándola rápidamente en relación con cierto número de posiciones que me parecen las más típicas. El retorno sobre sí mismo que exige el método reflexivo, en mi opinión, va mucho más allá de lo que exige el “punto de vista egológico”, como dicen Wes Sharrock y Bob Anderson,<sup>1</sup> defendido por la etnometodología o la reflexividad tal como la concibe Alvin Gouldner. No basta con explicitar la “experiencia vivida” del sujeto conocedor; hay que objetivar las condiciones sociales de posibilidad de esa experiencia y, más exactamente, del acto de objetivación. Para Gouldner, la objetividad sigue siendo un programa, por lo demás vago, que nunca se ha

puesto verdaderamente en práctica. Lo que hay que objetivar no es sólo el investigador en su particularidad biográfica, ni el *Zeitgeist* intelectual que inspira su trabajo (como hace Gouldner en su análisis de Talcott Parsons<sup>2</sup>), sino la posición que ocupa en el espacio académico y los “sesgos” inscritos en la estructura organizativa de la disciplina, es decir, en toda la historia colectiva de la especialidad considerada: me refiero, en particular, a los *presupuestos* inconscientes que se inscriben en las teorías, las problemáticas, las categorías ([especialmente] nacionales) de la comprensión académica. Esto lleva a convertir el propio campo científico en *sujeto* y *objeto* de análisis reflexivo.

Dicho esto, no hace falta que escriba que siento poca simpatía por la *diary disease*, como dice Clifford Geertz,<sup>3</sup> una explosión de narcisismo que sigue a largos años de represión positivista: la verdadera reflexividad no consiste en entregarse *post festum* a reflexiones sobre el trabajo de campo; tiene poco en común con la “reflexividad textual”, con los análisis falsamente sofisticados del “proceso hermenéutico de interpretación cultural” y con la construcción de la realidad a través del registro etnográfico. Creo que en realidad se opone, en su intención más profunda, a una observación del observador que, como en el caso de George Marcus y Michael Fischer o Renato Rosaldo,<sup>4</sup> o incluso Clifford Geertz, tiende a sustituir las confrontaciones con las crudas realidades del “campo” por los encantos de la auto-observación, que en última instancia es más fácil y gratificante. Cuando se convierte en un *fin en sí mismo*, en lugar de orientarse hacia el perfeccionamiento y el fortalecimiento de los instrumentos del conocimiento, esta denuncia falsamente radical de la escritura etnográfica como “poética y política”, según el título de James Clifford y George Marcus,<sup>5</sup> conduce necesariamente al “escepticismo interpretativo”, según la palabra de Steve Woolgar,<sup>6</sup> o incluso al nihilismo (como las diversas formas del llamado programa “fuerte” de la sociología de la ciencia).

En cuanto a la etnometodología, apruebo sinceramente el proyecto que se propone explicitar las *folk theories* [implementadas] en su práctica por agentes sociales, puesto que, en parte a partir de las mismas fuentes (Edmund Husserl y Alfred Schütz en particular, y también la tradición de la antropología cognitiva comprometida con el análisis de las formas primitivas de clasificación), en parte a partir de las reflexiones de

epistemólogos como Gaston Bachelard y Georges Canguilhem, empeñados en desvelar los presupuestos del conocimiento común, yo había llegado simultáneamente a un programa de análisis de las “prenociones” (en el sentido de Émile Durkheim<sup>7</sup>) que los agentes sociales entablan en la construcción de la realidad social. Pero, como mostramos en *Le métier de sociologue*,<sup>8</sup> la ciencia no puede hacer de la objetivación de las formas y contenidos del conocimiento común su objeto exclusivo y último. Tal análisis sólo puede ser uno de los momentos de la investigación, un instrumento particularmente poderoso para *romper* con las ilusiones del sentido común y, de este modo, un requisito previo para la construcción científica del objeto.

Además, aunque es adecuado recordar que, como han mostrado Husserl y Schütz, la experiencia primaria de lo social es una relación de creencia inmediata que nos lleva a aceptar el mundo tal cual es, debemos ir más allá de la descripción y plantearnos la cuestión de las condiciones de posibilidad de esta experiencia dóxica. Podemos ver entonces que la coincidencia entre las estructuras objetivas y las incorporadas, que crea la ilusión de la comprensión inmediata, es un caso especial en el universo de las relaciones posibles con el mundo, el de la experiencia indígena. La gran virtud de la experiencia del mundo extranjero tal como lo encuentra el etnólogo es que revela inmediatamente que estas condiciones no se cumplen universalmente, como nos quiere hacer creer la fenomenología cuando universaliza (sin saberlo) una reflexión basada en el caso particular de la relación originaria del fenomenólogo con su propia sociedad.

Es necesario, por tanto, sociologizar el análisis fenomenológico de la *doxa* como sumisión incuestionada al mundo cotidiano, no sólo para establecer que no es universalmente válida para todo sujeto perceptor y actuante, sino también para descubrir que, cuando se realiza en determinadas posiciones sociales, especialmente entre los dominados, representa la forma más radical de aceptación del mundo tal como es, la forma más absoluta de conformismo. No hay adhesión al orden establecido más completa e íntegra que esta relación infrapolítica de evidencia dóxica, que lleva a considerar como naturales unas condiciones de existencia que resultarían repugnantes para alguien que, socializado en otras condiciones, no las aprehendiera a través de categorías de percepción derivadas de este mundo.

Las implicaciones políticas de la *doxa* nunca se ven más claramente que en la violencia simbólica que se ejerce sobre los dominados y, en particular, sobre las mujeres. Me refiero específicamente al tipo de agorafobia constituida socialmente que lleva a las mujeres a excluirse de actividades y ceremonias públicas de las que de hecho están excluidas (según la dicotomía público/masculino *versus* privado/femenino), [sobre todo] en el ámbito de la política formal. O el hecho de que piensen que sólo pueden hacer frente a estas situaciones a costa de una tensión extrema, proporcional al esfuerzo necesario para superar el reconocimiento de su exclusión que está inscrito en lo más profundo de sus cuerpos. Así, un análisis estrechamente fenomenológico o etnometodológico conduce a ignorar los fundamentos históricos y, al mismo tiempo, el significado político de esta relación de ajuste inmediato entre estructuras subjetivas y objetivas.

La forma de reflexividad que me parece más fructífera desde el punto de vista científico es bastante paradójica, en la medida en que es profundamente *antinarcisista*. Ésta es sin duda una de las razones por las que se practica tan poco y por las que sus productos suscitan tantas resistencias. Las propiedades que descubre esta sociología de la sociología —completamente opuesta a un retorno íntimo y autocomplaciente a la *persona* privada del sociólogo— no tienen nada de singular ni extraordinario; son comunes, en su mayor parte, a categorías enteras de investigadores (y por tanto banales y poco “excitantes” para los curiosos ingenuos). [Esta sociología] cuestiona la representación carismática que los intelectuales tienen a menudo de sí mismos y también su propensión a creerse libres de toda determinación social. Revela lo social en el corazón del individuo, lo impersonal oculto bajo lo íntimo.

\* \* \*

Habiendo caracterizado así rápidamente la reflexividad tal como la concibo en relación con otras formas de análisis que pretenden la misma intención, puedo ahora esbozar los tres grandes momentos del análisis reflexivo o, lo que es lo mismo, las tres formas de “sesgo” que lleva a descubrir y que invita a controlar. En primer lugar, se trata de objetivar —como se ha hecho a menudo en la tradición marxista estricta o extendida, de Georg Lukács a Karl Mannheim— las *condiciones sociales de producción del productor*, es decir, las propiedades, en particular los dispositivos e intereses, que debe a

su origen social, sexual o étnico. Pero, como he demostrado [por ejemplo] en mis trabajos sobre la sociología de la literatura (pero lo mismo valdría para la sociología de la ciencia o del derecho), uno puede dejarlo ahí y no entender nada: por ejemplo, una de las intenciones de *Homo academicus*<sup>9</sup> es mostrar que cuando se ponen directamente en correspondencia los productos culturales sobre las condiciones económicas, sociales o políticas de las que supuestamente los productores mismos son producto, o las clases sociales para las que se supone que producen, se comete lo que yo llamo el “paralogismo del cortocircuito”, al establecer un vínculo directo entre términos muy distantes, y se omite la mediación esencial, es decir, el universo social relativamente autónomo constituido por el campo de la producción cultural.

Por lo tanto, también debemos tomar como objeto este microcosmos, este mundo social autónomo, dentro del cual los agentes luchan por apuestas de un tipo bastante particular y obedecen a intereses que pueden ser [perfectamente] desinteresados en otro aspecto, desde el punto de vista monetario, por ejemplo. Por tanto, es necesario sacar a la luz la posición que ocupa el analista, ya no en la estructura social en sentido amplio, sino en el campo científico (o académico), es decir, en el espacio objetivo de las posiciones sociales que se ofrecen en un momento dado en un universo científico determinado (que está contenido, grosso modo, en una frase como el Sr. X es *assistant professor* de sociología en Columbia).

Sin embargo, detenerse en este punto equivaldría a errar el tiro, es decir, el conjunto de presupuestos (inconscientes) cuyo principio mismo no reside ni en la posición social ni en la posición específica del sociólogo dentro del campo de la producción cultural (ni, por lo mismo, dentro de un espacio de posiciones teóricas y metodológicas posibles), sino en las determinaciones invisibles que se inscriben en el corazón de la posición erudita. En cuanto observamos el mundo social, nuestra percepción de este mundo se ve afectada por un “sesgo” ligado al hecho de que, para estudiarlo, describirlo y hablar de él, tenemos que abstraernos de él más o menos completamente. El *sesgo teórico o intelectualista* consiste en olvidar inscribir en la teoría del mundo social que construimos el hecho de que es el producto de una mirada teórica, de un “ojo contemplativo” (*theôrein*) que tiende a aprehender el mundo como un *espectáculo*, como una representación (teatral y mental), como un conjunto de significados que hay que interpretar, más que como un conjunto de problemas concretos que exigen

soluciones prácticas. Una sociología verdaderamente reflexiva debe estar constantemente en guardia contra este “epistemocentrismo”, este “etnocentrismo de erudito”, que consiste en ignorar todo lo que marca la diferencia específica entre teoría y práctica, y en proyectar en la descripción y el análisis de las prácticas la representación que el analista puede tener de ellas porque es externo al objeto, y lo observa desde lejos y desde arriba.

Del mismo modo que el antropólogo que construye una genealogía tiene una relación con el “parentesco” que no tiene nada en común con la de un padre cabileño que tiene que resolver un problema práctico y urgente – encontrar una esposa adecuada para su hija–, el sociólogo que estudia el sistema escolar tiene un “uso” de la escuela que no tiene nada en común con el de un padre que busca una buena escuela para su hijo. [En otras palabras], mientras no se someta al análisis como un *estudioso* cuya condición social de posibilidad es el *skholè*, es decir, el ocio, el distanciamiento de la necesidad, de la urgencia, de la necesidad inmediata, en fin, de la práctica, que son las condiciones de la distancia objetivadora y del repliegue que presupone la mirada científica, el investigador está expuesto a lo que yo llamo, siguiendo a John Austin, el *scholastic bias*:<sup>10</sup> A falta de analizar lo que se inscribe en el hecho de pensar el mundo, de retirarse del mundo y de la acción en el mundo para pensarlo, el pensador se expone a sustituir, sin saberlo, *su propio modo de pensar* por el de los agentes que analiza, que no tienen el tiempo libre (ni, muy a menudo, el deseo) de analizarse a sí mismos, y [se expone] a comprometer en su objeto la presuposición fundamental que se inscribe en el hecho de *pensarlo como objeto*, en lugar de tener *que ocuparse de él*, de tener algo que ver con él, de hacerlo suyo (*prâgma*); y se arriesga, además, a comprometer en sus actos de conocimiento todos los instrumentos impensados del pensamiento que han resultado del largo trabajo de pensamiento realizado por sus predecesores, como la genealogía, el cuestionario y otros.

Pero cabe preguntarse: ¿no son estos análisis el producto de una simple cuestión de honor, desprovista de toda consecuencia práctica? En efecto, conviene recordar aquí toda la serie de efectos científicos de esta reflexión, que no es en sí misma su propio fin. Y mostrar, por ejemplo, cómo la reflexión (esbozada por Ludwig Wittgenstein<sup>11</sup>) sobre la regla y el sentido de los comportamientos consistentes en “obedecer una regla” conduce a un replanteamiento completo de la teoría del parentesco y a la sustitución de la lógica de la estrategia (generada, sin intención expresa, por el *habitus*) por

la lógica de la regla. Así, lejos de conducir al escepticismo o al nihilismo, la sociología de la sociología fomenta un ejercicio más riguroso del método científico. El hecho de que el conocimiento científico deba muchas de sus propiedades más fundamentales a que las condiciones de su producción (la *skholè* y todo lo que sigue) no son las de la práctica no conduce a negar la validez del conocimiento teórico. Al contrario, un conocimiento claro de los *límites del conocimiento teórico* permite evitar la *scholastic fallacy* que consiste en proyectar en el análisis todos los errores del *epistemocentrismo*, es decir, la tendencia de los estudiosos a pensar en los agentes que estudian a su propia imagen: podría citar, a granel, las diversas formas (de derecha y de izquierda) de la *rational action theory*, la visión chomskiana de la competencia lingüística y de su uso, el estructuralismo levistraussiano, etcétera.<sup>12</sup>

\* \* \*

Así, contrariamente a lo que sugiere la representación ordinaria del autoconocimiento como exploración de profundidades singulares, la verdad más íntima de lo que somos –lo impensado más impensable– se inscribe también en la objetividad, y en particular en la historia de las posiciones sociales que hemos ocupado en el pasado y ocupamos en el presente. Paradójicamente, es a través de la objetivación de las condiciones sociales más objetivas del pensamiento como podemos acceder con mayor seguridad a las características más específicas de la subjetividad del pensador. La historia social y la sociología de la sociología, entendidas como exploración del inconsciente científico del sociólogo a través del esclarecimiento de la génesis de los problemas, de las categorías de pensamiento y de los instrumentos de análisis que utiliza, constituyen un prerrequisito absoluto de la práctica científica. El sociólogo sólo puede darse alguna oportunidad de escapar a las condiciones sociales de las que es, como todo el mundo, producto, a condición de volver contra sí mismo las armas que su ciencia produce; a condición de armarse con el conocimiento de las determinaciones sociales que pueden pesar sobre él y, en particular, con el análisis científico de todos los estreñimientos y limitaciones ligados a una posición y una trayectoria determinadas en un campo, para intentar neutralizar los efectos de esas determinaciones.

Lejos de arruinar los fundamentos de la ciencia social, la sociología de los determinantes sociales de la práctica sociológica es la única base concebible para una posible libertad frente a estos determinantes. Y sólo a condición de que el sociólogo asegure el pleno uso de esta libertad, sometiéndose continuamente a este análisis, podrá producir una ciencia rigurosa del mundo social que, lejos de condenar a los agentes a la jaula de hierro de un determinismo rígido, les ofrezca los medios de una toma de conciencia profundamente liberadora. Este análisis crítico de los determinantes sociales del trabajo científico sólo puede ser plenamente eficaz si no es responsabilidad de cada investigador, abandonado a las solas fuerzas de su vigilancia, sino de todos los ocupantes de las posiciones científicas en pugna que componen el campo científico. Para cumplirse, la reflexividad debe institucionalizarse, por una parte en los mecanismos del campo, en particular en la lógica social de la discusión y la evaluación científicas, y por otra en las disposiciones de los agentes.

Adoptar el punto de vista de la reflexividad no significa renunciar a la objetividad. Significa trabajar para dar cuenta del “sujeto” empírico en los propios términos de la objetividad construida por el sujeto científico –en particular, situándolo en un lugar determinado del espacio-tiempo social– y, al hacerlo, darse cuenta y (posiblemente) dominar las limitaciones que pueden ejercerse sobre el sujeto científico a través de todos los vínculos que lo unen al sujeto empírico, a sus intereses, sus impulsos, sus presupuestos –vínculos que debe romper para constituirse plenamente–. También es necesario buscar en el objeto construido por la ciencia las condiciones sociales de posibilidad del “sujeto” (por ejemplo, la *skholè* y todo el patrimonio de problemas, conceptos, métodos, etc., que hacen posible su actividad) y los límites posibles de sus actos de objetivación. Esto nos obliga a repudiar las pretensiones absolutistas de la objetividad clásica, pero sin desembocar en el relativismo: en la medida en que, como hemos visto, el sujeto y el objeto del análisis reflexivo no son en última instancia otra cosa que el propio campo científico, y las condiciones de posibilidad del “sujeto” científico y las de su objeto son una misma cosa, a todo progreso en el conocimiento de las condiciones sociales de producción de los “sujetos” científicos corresponde un progreso en el conocimiento del objeto científico, y viceversa. Esto nunca se ve más claramente que cuando la investigación toma como objeto el propio campo científico, es decir, el verdadero objeto del conocimiento científico.

- 
- 1 Wes Sharrock y Bob Anderson, *The Ethnomethodologists*, Chichester-Londres, Ellis Horwood Press-Tavistock, 1986, pp. 35 y 106.
  - 2 Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, Basic Books, 1970.
  - 3 Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988, p. 89.
  - 4 George E. Marcus y Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986; Renato Rosaldo, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989.
  - 5 James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
  - 6 Steve Woolgar, "Reflexivity is the Ethnographer of the Text", en S. Woolgar (ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Londres, Sage Publications, 1988, pp. 14-34.
  - 7 Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, París, Félix Alcan, 1895.
  - 8 Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, ed. de Paul Pasquali, París, Éditions de l'EHESS, 2021 [1968]. Existe edición en español: *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos. Con una entrevista a Pierre Bourdieu*, trad. Hugo Azcurra, José Sazbón y Víctor Goldstein, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2023.
  - 9 P. Bourdieu, *Homo academicus*, París, Minuit, 1984. Existe edición en español: *Homo academicus*, trad. Ariel Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008.
  - 10 Referencia al breve pasaje sobre la "scholastic perspective" en John L. Austin, *Sense and Sensibilia*, ed. de Geoffrey J. Warnock, Londres, Oxford University Press, 1962, pp. 3-4.
  - 11 Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur "Le Rameau d'or" de Frazer*, trad. de Jean Lacoste, París, L'Âge d'Homme, 1982.
  - 12 Sobre estas formas de epistemocentrismo, véase P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, París, Seuil, 1997, pp. 67-68. Existe edición en español: *Meditaciones pascalianas*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1999.

## Proyecto de historia social de las ciencias sociales (1997)

Hoy me gustaría explicar brevemente el tema del póster: “Historia social de las ciencias sociales”. Pero antes me gustaría contarles cómo espero trabajar con ustedes. El seminario del año pasado [1995-1996], para quienes lo siguieron, fue un poco un caso especial. Todos los seminarios que he hecho aquí han sido casos especiales, porque nunca he dejado de cambiar la fórmula por la sencilla razón de que las condiciones en las que uno hace un seminario son tales que es muy difícil estar satisfecho con lo que uno hace. Para hacer un verdadero seminario de investigación, se necesita forzosamente un público reducido, de no más de quince o veinte personas. Se trata de un umbral a partir del cual es muy difícil trabajar. Este cierre y la selección que implica tienen muchos inconvenientes. Si nos abriéramos completamente, tendríamos audiencias del tipo de las que suelo tener en el Collège de France, es decir, más parecidas a audiencias del tipo *meeting* que a grupos de trabajo. La solución que he adoptado aquí es un compromiso entre las dos, [en otras palabras,] una apertura selectiva.

Así pues, el año pasado, tras haber practicado esta apertura controlada, di la palabra a una serie de investigadores, todos ellos ya muy avanzados, la mayoría profesores universitarios, con libros publicados y acostumbrados a tratar con grandes audiencias y hacer presentaciones ante grupos numerosos. Por supuesto, el inconveniente de esta fórmula es que recrea la distancia catedralicia entre el maestro y los investigadores. No es muy propicia para el tipo de debate real que podría tener lugar en un seminario de unas quince personas. Este año intentaré [por tanto] dar la palabra alternativamente a personas relativamente más principiantes, que estén en el segundo o tercer año de tesis, y a otras mucho más avanzadas, como las del año pasado. Intentaré que, por ejemplo, haya varias presentaciones sucesivas sobre un mismo tema, para que se vea a personas menos avanzadas presentar investigaciones en un estado menos avanzado. Creo

que esto es importante: Francia no sabe bien lo que es un seminario. Estamos en la tradición católica del sermón, de la conferencia, y por razones en gran parte históricas, la tradición francesa no es muy acogedora con el verdadero seminario, que es algo muy difícil y muy exigente. Lo que llamamos “seminario” en Francia es a menudo un curso relajado. Tiene todas las desventajas de un curso y todas las desventajas del “laissez-faire”. Para tener en cuenta la contradicción que mencionaba al principio, es decir, para intentar dar al mayor número posible de personas la oportunidad de participar en algo que se parezca a un grupo de investigación, sin caer en el curso *ex cathedra*, me gustaría intentar hacer estos seminarios mixtos, que son un poco ambiguos. Pero las tradiciones escolares son muy difíciles de cambiar. Es un espacio con una estructura, es un conjunto de definiciones sociales, y luego también es *habitus*: la gente va a venir con un determinado *habitus*, y va a habitar la institución objetivada con una institución incorporada más o menos adecuada a la definición oficial de la institución objetivada.

Soy consciente de las extremas dificultades de lo que voy a intentar hacer. Somos demasiados como para que incluso los más dispuestos a participar, a discutir, puedan hacerlo. Quizás además estén mis disposiciones, que también son producto de las condiciones históricas. Todo esto significa que lo que me gustaría hacer este año funcionará al 50%, con un gran derroche de energía por ambas partes y con una [alta] proporción de decepción. Dicho esto, no creo que signifique que haya que rendirse. Una de las armas contra las limitaciones sociales, ya vengan de las estructuras o de las disposiciones, ya vengan del aspecto objetivado o del aspecto incorporado de la institución, una de las armas, por tanto, es la objetivación de estos constreñimientos que, a través de la toma de conciencia, da un poco de libertad, razón por la cual hago este exordio preliminar.

Una de las funciones de este seminario debería ser descubrir posibles temas de investigación. Creo que, para los jóvenes investigadores, esto es un problema. La elección de un tema de investigación es uno de los objetos de la sociología reflexiva, de una historia social de las ciencias sociales: ¿cómo elige uno su investigación? ¿Nos elige nuestra investigación o elegimos nosotros nuestra investigación? ¿Qué significa elegir? ¿Qué implica el encuentro entre las disposiciones y una oferta de tema de investigación? ¿Somos realmente el sujeto de nuestra investigación? Creo que una de las funciones de todo este seminario sobre la historia social de

las ciencias sociales es dar a cada uno la libertad, por muchos que sean, de mirar lo que son y lo que hacen de tal manera que se abran posibilidades que están cerradas.

La definición más ambiciosa de la empresa sería transformar este seminario en una especie de gran equipo de trabajo. Creo que la enseñanza de la investigación se hace investigando. Y la razón por la que la enseñanza catedralicia es tan decepcionante es que se aprende todo y no se aprende nada. Uno puede tener magníficos *topoi* sobre Max Weber sin ser capaz de hacer una sola operación como la hubiera hecho Weber, sin adquirir un reflejo weberiano. Ahora bien, uno de los objetivos de la enseñanza de la investigación no es producir *lectores*, personas que hablen de textos, de eso Francia está llena, sino producir *auctores*, personas capaces de apropiarse de métodos, teorías, lecturas, para hacer algo con ellas.

Creo que la investigación es algo muy difícil, a lo que no se llega simplemente aprendiendo *topoi*. Quizá implique también algo así como una conversión. En el seminario a pequeña escala, la conversión era gradual y, a partir de Pascua en general (lamentaba cada año el tiempo perdido), el grupo empezaba a funcionar como tal. La gente se reunía, trabajaba, se ayudaba con las tesis, etcétera. ¿Podemos hacer el equivalente aquí? No estoy seguro. Lo que puedo decir es que ésta sería la definición ideal. Una definición en la que todos los aquí presentes hicieran en algún momento, quizás este año, quizás el año que viene, con un retraso más o menos largo, una contribución a esta empresa llamada “historia social de las ciencias sociales”. Podría ser una entrevista con un investigador del cnrs, hay miles de temas... Cada uno diría que va a hacer una pequeña contribución o una pregunta o su testimonio –“¿Cómo elegí mi tema?”–... Todo eso para decir que se puede tomar la palabra, no sólo para hacer una pregunta, sino también para decir: “Lo que estás diciendo me ha hecho pensar en...”. Por ejemplo, en los exitosos seminarios reducidos, lo maravilloso era que, oyendo hablar de su objeto a una especialista en medicina popular de Brasil, un investigador ocupado en estudiar a los músicos de los conservatorios de provincia dijera: “Me ha hecho pensar en...”. Éste es realmente el efecto seminario. Así pues, espero que puedan, de un modo u otro, a partir de hoy si es posible, quizá más tarde, participar activamente de varias maneras, formulando preguntas aclaratorias (eventualmente, para los que sean demasiado tímidos, pueden enviarme un papelito con su nombre, apellidos y una pregunta, e intentaré responderla, la próxima vez o al momento) o

preguntas más amplias que hayan encontrado en relación con sus investigaciones.

\* \* \*

Espero que este largo preámbulo no sea innecesario. ¿Por qué una “historia social de las ciencias sociales”? No quiero presentar una justificación completa. Todo lo que podría decir sería un desarrollo de la idea de reflexividad que defiendo desde hace mucho tiempo y creo que al menos algunos de ustedes han leído, en *Réponses*<sup>1</sup> por ejemplo, toda una sección dedicada a este problema.

En primer lugar, rápidamente, como dije el año pasado, la “reflexividad” no se entiende en el sentido tradicional de la filosofía, de la *doxa* filosófica: la reflexividad no es reflexión en el sentido de *cogitatio cogitationis*, es decir, pensamiento de un pensamiento, reflexión en el pensamiento sobre mi pensamiento. No es un simple retorno del sujeto que conoce sobre sí mismo, el sujeto que conoce intentando conocerse a sí mismo. La reflexividad, tal como yo la entiendo, es efectivamente eso, pero pasa por un proceso de objetivación. El sujeto que conoce, en el caso de un sociólogo, un historiador, un etnólogo e incluso un economista, es alguien que dispone de instrumentos de conocimiento que puede aplicar a sí mismo, el sujeto que conoce, y más precisamente al universo social en el que este sujeto que conoce está inserto. Este universo social puede entenderse a dos niveles: como el espacio social en su conjunto y como la posición del investigador, de la disciplina o de un sector particular de la disciplina en el espacio social global.

Entonces se pueden aplicar estos procedimientos de objetivación a lo que yo llamo el “campo” de las ciencias sociales, y objetivar este espacio para encontrar una serie de propiedades ocultas al sujeto conocedor mismo. Por eso es muy diferente de la reflexividad clásica. La hipótesis es que el sujeto que conoce no tiene acceso por simple reflexión a la esencia de lo que es, de lo que hace. Para tener acceso a ella, debe pasar por las desviaciones de las condiciones objetivas en las que fue producido como lo que es y en las que hace lo que hace. En otras palabras, se trata de hacer sociología como siempre, pero sobre el universo de las ciencias sociales, sobre nuestro propio mundo, nuestro propio campo.

La razón por la que elegí este tema es que, para los participantes, este tipo de objeto puede aportar dos tipos de beneficios.<sup>2</sup> Puede [aportar] los beneficios de un seminario sobre cualquier tema –homosexualidad, historia del arte, pintura del Quattrocento, cualquier cosa–, es decir, conceptos, métodos, formas de trabajar. Un seminario no es sólo un lugar donde se escucha a alguien hablar de su investigación. Vamos a ver cómo hace su investigación. Es muy difícil, porque muy poca gente sabe hacerlo, es un arte. La palabra “arte” designa, como dice Émile Durkheim en alguna parte, una manera práctica de hacer las cosas que no implica necesariamente autoconocimiento. Las artes no tienen nada de misterioso. Toda la literatura que escribimos sobre el creador, la inefable creación, es también cierta para un carpintero, un tendero, gente como nosotros. El arte de andar se puede aprender: hay escuelas donde se enseña a andar a las jóvenes de clase obrera que quieren ser modelos (donde vemos que andar es un arte, pero que hay quien lo ha adquirido sin saberlo y quien tiene que pagar para aprenderlo). Dicho esto, cuando un arte se adquiere de verdad, tiene la propiedad de que el que mejor lo practica es el que peor habla de él. Esto es cierto para la enseñanza de la investigación. Si tanta gente piensa que enseñar investigación es fácil, es porque no saben lo que es la investigación. No tienen problemas para comunicar porque no tienen nada que comunicar, pero incluso los que sí tienen algo que comunicar pueden tener muchos problemas para hacerlo, y conozco a muchos investigadores excelentes que difícilmente podrían decirte qué es leer bien un cuadro estadístico, hacer una buena descripción etnográfica. La mayor parte de lo que hay que comunicar es implícito, práctico, y para un seminario como éste, la analogía más cercana sería un taller del Quattrocento en el que hay estudiantes trabajando y luego el profesor camina detrás de ellos y dice: “Yo no lo haría así”. Eso sería lo ideal. El maestro se toma en un sentido mucho menos pomposo que en la versión académica francesa; el maestro es un maestro de armas, un maestro de judo, un maestro de deportes de combate, un entrenador: un buen director de investigación está más cerca de un entrenador de rugby que de un profesor de la Sorbona. Un entrenador de rugby no es necesariamente capaz de hacer la teoría formal de la práctica y la teoría de cómo transmitirla. No hay nada más difícil que entrevistar a alguien sobre la maestría práctica. Es el arte por el arte de la sociología.

Todos tenemos un arte de vivir y el *habitus* es un arte de vivir. El arte de vivir es algo que no implica un autoconocimiento explícito. El problema de

la explicitación es especialmente grave para las personas cuya profesión no es la explicitación. Cuanto más nos alejamos de lo que yo llamo universos escolásticos, de los universos del *skholè* en el sentido de “ocio”, más problemas tiene la gente para expresar su arte de vivir, decir lo que hace, cómo lo hace, etc. Esto es lo que se malinterpretó terriblemente de *La misère du monde*:<sup>3</sup> era un intento bastante desesperado de llevar al orden del discurso algo que sólo puede ser explicado con gran dificultad en cualquier caso, e incluso en el caso de un pintor. Hasta el siglo XIX –Marcel Duchamp fue el primero en rebelarse– se solía decir “estúpido como un pintor” (a menudo eran los escritores quienes lo decían). En general, los pintores, con la excepción de Eugène Delacroix, que fue el primero en aprobar el bachillerato, no eran muy cultos.<sup>4</sup> Tenían un dominio formidable de lo que hacían, pero no sabían decir nada al respecto, o al menos cuando hablaban de ello, sonaba muy tonto, sobre todo para la gente que era manifiestamente inteligente. Estas personas no disponían de los instrumentos de conocimiento de su saber, y esto es muy extendidamente cierto, *a fortiori*, cuando se desciende en la jerarquía social, es decir, cuando uno se aleja de los universos en los que se dispone del tiempo para aprender las técnicas de explicitación, en los que se domina el lenguaje... Toda la literatura de Heidegger-Hölderlin sobre los silencios del campesino,<sup>5</sup> Martin Heidegger junto al fuego con su campesino, etc., es una constatación literaria del hecho de que existe una distribución desigual de los instrumentos de apropiación del lenguaje y que esta distribución desigual nunca se manifiesta tanto como cuando se trata de expresar aquello que es especialmente difícil de expresar, es decir, lo que soy, lo que hago, cómo lo hago.

El problema de hacer explícitas las artes, en el sentido de una forma de ser y una forma de hacer, es uno de los más centrales de la sociología, con el que muchos sociólogos nunca se encuentran. Hacen cuestionarios... También es un problema para los etnólogos. Hay un etnólogo que en mi juventud fue muy importante para mí, Bronisław Malinowski. Es el único, creo, que desarrolló largamente la idea de que lo más importante de las prácticas es la forma en que se hacen.<sup>6</sup> Precisamente, para un etnólogo, una de las dificultades casi insuperables es que, para ver las diferencias en los modales, hay que conocer muy bien los modales; y los modales, como se suele decir, son sutiles, escurridizos, infables, etc. Siempre es extremadamente difícil captarlo, es del orden de lo imponderable y, cuando

lo captamos, no sabemos cómo expresarlo. [Es como si] les pidiera que hicieran una descripción sutil, sobre un programa de televisión por ejemplo, de la sonrisa forzada, la sonrisa socarrona, la sonrisa reprimida, etcétera (afortunadamente, por cierto, tenemos el lenguaje ordinario, que se basa en miles de años de observación, de instrumentos para la descripción práctica de formas de hacer las cosas).

No tenía previsto contarles esto. Surgió en relación con el arte y, creo, en la lógica de la reflexividad. El año pasado dije muy rápidamente que uno de los objetivos de la reflexividad era hacer explícitos tres niveles de lo implícito, vinculados a tres niveles de implicación en los que todos estamos involucrados. Primer nivel: estamos implicados en el espacio social-global y hay un implícito ligado a nuestra implicación social global, a nuestra posición en el espacio social global, en el momento y en el tiempo; tenemos tanto una posición como una trayectoria. Segundo nivel: somos una posición en el campo, en el espacio de nuestra actividad, en el campo sociológico o religioso, etcétera. Uno de los objetivos de esta historia social de las ciencias sociales que les propongo hacer es obtener información sobre la estructura del campo de las ciencias sociales en Francia desde 1945, quizás a escala mundial. Uno de los problemas es saber si podemos limitar la investigación al campo francés, si para comprender lo que ocurre en el campo francés no necesitamos conocer [su posición] en el campo mundial de las ciencias sociales... Conociendo la posición en el campo, descubriremos los implícitos en el mismo movimiento. Cada vez que descubrimos una implicación, descubrimos lo implícito. Tercer nivel de implicación: pertenencia a lo que yo llamo los universos escolásticos –la etimología es la palabra griega *skholè* que es la raíz de escolástico, de escuela, y que significa “ocio”–. Desde que fuimos a la escuela, a menudo hace mucho tiempo, y desde que seguimos en la escuela, ya sea como profesor o como investigador, estamos siempre en el universo escolástico y lo más inconsciente es todo lo que está ligado a la pertenencia a este universo. Porque estamos como pez en el agua, porque pertenecer al universo escolástico está asociado a disposiciones muy profundamente inconscientes.

Con los tres niveles que he distinguido, vamos de lo más superficial a lo más profundo. Primer nivel: inserción en el campo social; habría que ser muy ingenuo, sobre todo después de las críticas tradicionales del marxismo sobre la clase o el género, para no preguntarse por la relación entre lo que

alguien dice y su posición social. El peligro de que estas cosas permanezcan implícitas, inconscientes, es relativamente pequeño. Segundo nivel: el campo; esto ya es casi totalmente inconsciente porque el campo no está constituido como tal y las personas, ya sean emisoras o receptoras, no son conscientes de que lo que dicen puede estar vinculado de un modo u otro a la ocupación de una posición en un campo, ocupando a su vez una posición en un espacio. Tercer nivel: lo que está vinculado a la pertenencia a universos escolásticos; la pertenencia a universos escolásticos está asociada a una disposición implícita, escolástica, que el filósofo inglés John Austin llama *scholastic bias*.<sup>7</sup> Éste no dice mucho al respecto. Es decir, independientemente de lo que hagamos o escribamos, grabemos un documento o hagamos una entrevista, etc., siempre tenemos nuestro ojo escolástico y uno de los mayores objetivos, en mi opinión, de la reflexividad es intentar controlar los efectos de este ojo escolástico.

Si hay algo que los escolásticos no comprenden bien son las artes, porque su propio arte es inconsciente para ellos; lo han incorporado como todo el mundo, han incorporado las categorías de pensamiento, las pautas de percepción; y este conjunto de disposiciones incorporadas está en el principio de su percepción de los demás. Estas disposiciones incorporadas son disposiciones que uno [integra] cuando está en condiciones de mirar el mundo sin estar implicado en él. Esta fue una de mis primeras experiencias. Estaba trabajando en un artículo, “Célibat et condition paysanne”,<sup>8</sup> publicado en los años sesenta, sobre un pueblo que conocía muy bien, en el que pasé toda mi infancia y adolescencia; había tomado deliberadamente este objeto como una especie de experimento epistemológico (es lo mismo para el *Homo academicus*,<sup>9</sup> es un objeto de doble enfoque). Se trataba de saber, por un lado, por qué estas personas son solteras y otras no, por qué no consiguen chicas, por qué las chicas se van, y [por otro lado] cuestionarme [a mí mismo] haciéndome estas preguntas y comprender la diferencia entre mi actitud, el tipo de explicación que podía dar y las explicaciones que me daban las personas que eran *alter egos*, con las que había jugado a las canicas. ¿Qué es tener el privilegio de retirarse del mundo para pensarlo? El que está en estado de retirarse del mundo para pensarlo, si no piensa el efecto que tiene en su pensamiento su retirada para pensarlo, piensa mal, piensa mal de las personas que no están en las condiciones en que uno puede retirarse del mundo para pensarlo, que están en el mundo de la práctica y, estando en este mundo, responden en la práctica a preguntas que

la postura escolástica ha planteado explícitamente. Por lo tanto, hay que plantearse la cuestión de la posibilidad de una visión teórica de lo no teórico y, por lo tanto, la cuestión de la diferencia entre teoría teórica y práctica.

Estas cuestiones están obviamente presentes detrás del objeto de investigación que propongo este año. No se trata sólo de cuestionar el universo social en el que se desarrollan las ciencias sociales, sino también las propiedades escolásticas de este universo, que pueden afectar a las prácticas profesionales de las personas que se insertan en él. Por ejemplo, vuelvo a *La misère du monde*, un libro leído por profesionales de la escolástica que se decían: “¿Pero qué hacen? ¿Cómo podemos hacer semejantes preguntas?”, sin ver que el objeto principal del cuestionamiento era cuestionar el cuestionamiento y, en particular, la distancia entre el cuestionador y el cuestionado desde el punto de vista de la relación escolástica con el mundo. Platón dice: “Opinar es hablar”.<sup>10</sup> Esto significa que hay un implícito en la opinión, un implícito que es lo último que puede parecer a los profesionales del *logos*, del discurso, que somos. Es el hecho de que una opinión es un discurso, y que opinar, enunciar una opinión, es aportar al orden del discurso en lugar de hacer “uh, uh” o “ah, uh” o nada en absoluto. Este “opinar” conforme, que consiste en afirmar explícitamente en el discurso, no es evidente por sí mismo. Sólo es evidente en mundos escolásticos donde somos profesionales de la opinión e incluso profesionales de la opinión personal. Los remito a un viejo artículo de los años 70 titulado “Questions de politique”<sup>11</sup> en *Actes de la recherche en sciences sociales*, donde hay un largo *topos* sobre el culto a la opinión personal.

Para nosotros, huelga decir que opinar es hablar, que se puede opinar y que, en segundo lugar, estamos en mundos donde la opinión personal –que es un paso más– se valora explícitamente, se fomenta. Todo el tiempo ponemos en los márgenes “banal, personal, trivial, común”, etc. Hay una especie de primacía de la opinión personal. Si nos fijamos en la escritura, podríamos hacer una retahíla de citas, de escritores de todo tipo, diciendo: “Existir es ser personal”, es decir, singular. Pero esta afirmación implícita la comete tácitamente el más pequeño de los encuestadores del IFOP [Institut français d’opinion publique]. De paréntesis en paréntesis, me he alejado, pero existe sin embargo una coherencia. El caso de la situación de la encuesta es típico de esta reflexividad que defiendo porque, para llegar a la verdad reflejada de lo que hago cuando entrevisto a alguien, tengo que

pasar por un proceso de objetivación muy extenso. En primer lugar, tengo que objetivar mi posición social, mi brecha social con el entrevistado. Es obvio, pero muchos sociólogos lo olvidan: la brecha social entre un profesor del Collège de France y un niño árabe al que le acaban de negar el CAP<sup>12</sup> es la básica. Luego hay que objetivar la posición en el campo. ¿Qué puede pasar ahí? Puedo, por ejemplo, hacer preguntas para lucirme ante un competidor. Él hace preguntas de opinión, yo hago preguntas de hecho. Con un ojo ligeramente reflexivo, se puede ver un número increíble de actos científicos que se creen libres y autónomos y que [en realidad] están determinados por las relaciones de competencia dentro del campo, por los efectos de la posición dentro del campo, etc. Es necesario pasar por la objetivación de este espacio, que es el de los productores culturales, que son el producto de condiciones sociales de producción bastante particulares: condiciones escolásticas de retirada del tiempo, de ocio. Podríamos mostrar, por ejemplo, cómo el economista Gary Becker, con su teoría del “capital humano”<sup>13</sup> –un ejemplo que me viene por casualidad– no pensó ni por un segundo que existían condiciones sociales de producción del capital humano. Pero para entender cualquier producción cultural, tenemos que tener en cuenta el hecho de que la persona que la produce es [ella misma] el producto de condiciones sociales de producción que son a la vez puntuales (estar fuera del mundo, retirarse del mundo para pensar en él) y diacrónicas, históricas, es decir, haber estado en la escuela, en la *skholè*, desde la primera infancia. Así es como podemos reinterpretar las estadísticas sobre el éxito escolar. Si vemos que para permanecer mucho tiempo en la escuela hay que haber nacido en el universo escolar, veremos que no podemos deshacernos de la *skholè* diciendo: “Es una variable entre otras”.

El *scholastic bias* será tanto más poderoso cuanto más inconsciente sea su víctima, y cuanto más alejada esté, en este sentido, de aquellos con los que va a comunicarse. Si es etnólogo, trabaja con personas que se encuentran en sociedades en las que la urgencia de la supervivencia es constante, o si trabaja en niveles sociales de su propia sociedad muy alejados del universo escolástico, esta brecha social y cultural puede convertirse en una especie de barrera total para la comprensión. Creo que la reflexividad en este caso es una condición *sine qua non* para la comprensión. Una gran parte de lo que se escribe en ciencias sociales es producto del sesgo escolástico, es decir, de personas que, inconscientes de su sesgo escolástico, meten una cabeza escolástica en cuerpos no

escolásticos. A eso me refiero con reflexividad, y es de este modo que una historia social de las ciencias sociales puede ser útil para la práctica cotidiana, ya sea entrevistando a un periodista, a una señora de la limpieza...

Pensé que este tema podía ser importante porque les permite tener un doble beneficio: les permite tener los beneficios que tendrían en cualquier seminario y los beneficios de la reflexividad en la medida en que los métodos, las teorías, las técnicas, los conceptos, etc., en este caso, se aplican a su propio mundo, es decir, a ustedes mismos. Pueden aprender lo que podrían aprender en un seminario oyendo a un especialista hablar de las medicinas populares en Brasil: cómo lo hace, cómo construye su objeto, etc. Tendrán los problemas ordinarios de la sociología y, además, tendrán ese beneficio de la reflexividad que, en mi opinión, es quizás el más importante. Para ilustrar mi punto de vista, podría referirme al *Homo academicus*.<sup>14</sup> Incluso más que el trabajo sobre el celibato del que les hablé,<sup>15</sup> *Homo academicus* es una típica empresa reflexiva. Es una investigación que tiene un objeto aparente, es decir, la universidad francesa en los años anteriores a 1968, la estructura de este campo, la jerarquía de las facultades, la posición de la facultad de Letras, etc. Pero también hay otro objeto, ese objeto que normalmente toma como objeto a otros agentes sociales: geógrafos, historiadores, economistas, etc., son personas que tienen el mandato social de hablar con autoridad sobre el mundo social, económico, etc. Tomar como objeto las facultades, el conflicto de facultades, como decía Immanuel Kant, es tomar como objetos a sujetos para los que hay un conocimiento legítimo del objeto; obviamente, el propio autor del libro, que está en el objeto y no puede olvidarlo ni un minuto.

De paso, he dicho antes que todos somos escolásticos. Creo que muchos actos de investigación, que durante mucho tiempo percibí instintivamente como errores (recuerdo un cuestionario en el que un sociólogo francés que siempre habla de investigación empírica y que nunca ha hecho ninguna investigación preguntaba: “¿Cuántas clases sociales cree que hay?”), tenían su origen en el *scholastic bias*. En términos más generales, creo que como escolásticos, sea cual sea nuestra postura política o religiosa, podemos comunicarnos dentro del sesgo escolástico. Podría dar ejemplos de errores compartidos por heideggerianos y marxistas. Los remito al número 5 de *Actes de la recherche en sciences sociales*,<sup>16</sup> un gran número en el que pongo lado a lado una especie de análisis irónico de la retórica de Louis

Althusser y Étienne Balibar, y un análisis de la retórica de Martin Heidegger. No lo dije entonces: atacaba a las vacas sagradas del inconsciente escolástico, y si hubiera dicho que lo que me interesaba era todo lo que tenían en común esas vacas sagradas, aunque parecieran totalmente opuestas en el espacio político, me habrían considerado subnormal. Veinte años después lo puede uno decir. Cada día veo ejemplos de profundo acuerdo entre personas que aparentemente no están de acuerdo en nada.

En lo que respecta a los sociólogos, el sesgo escolástico es particularmente catastrófico. Un sociólogo cuyo trabajo consiste en buena medida en comprender, en explicitar la práctica, el discurso posiblemente, de personas que se encuentran en una situación no escolástica, que no han sido producto de las condiciones sociales de producción de las que hay que ser producto para comprender los problemas escolásticos, para responder a las preguntas escolásticas, etc., está condenado al error. Uno de los errores es el legalismo, que fue una de las primeras formas de descubrir el sesgo escolástico. Cuando trabajaba como etnólogo sobre los campesinos bearneses, me topé con una literatura jurídica. Hacia 1900, los juristas realizaban trabajos de diverso grado de legalismo. Había trabajos que consistían en partir del derecho e ir a las prácticas. Parte de la etnología tomaba del derecho romano una serie de teorías, como la teoría del parentesco. Esta era la forma más burda de legalismo. Yo me había encontrado con una forma más sutil de legalismo, con juristas que, en los años 1900, no partían de las leyes –no las había, era Béarn, una región de costumbres–, sino de actas notariales para reconstituir las estrategias matrimoniales, la lógica de los intercambios matrimoniales. Por ejemplo, en los libros dedicados a las costumbres matrimoniales en la región del Languedoc, había inevitablemente grandes capítulos sobre lo que se llamaba el *tournadot*, la restitución de la dote. De hecho, en la población que estudié no había ni un solo divorcio. Así que la restitución de la dote era una cláusula absolutamente irrelevante, pero tenía una importancia capital en los escritos. El legalismo, como tendencia a deducir las prácticas de la norma a partir de la cual se supone que se producen, es una propensión constante de la etnología, que puede verse reforzada por el capital de que dispone el etnólogo. En el caso del norte de África, muchos etnólogos espontáneos eran administradores civiles (lo mismo ocurre en el África negra) que tenían una cultura jurídica y que utilizaban los

instrumentos de que disponían para pensar. Pero el legalismo es una filosofía espontánea de la acción que es inherente a la visión escolástica. Es la filosofía espontánea de la acción que encontramos en Claude Lévi-Strauss con las teorías de la regla,<sup>17</sup> del matrimonio preferencial determinado por reglas. Todos los usos sociales de la regla que hacen los etnólogos, etc., se basan en una filosofía de la acción cuyo modelo es el modelo jurídico de regla-aplicación o incluso modelo-ejecución de reglas. Puesto que el agente es alguien que pone en práctica un modelo al igual que un subordinado en una jerarquía, actúa en principio de acuerdo con las circulares, los reglamentos.

Si este legalismo pasa tan fácilmente, es porque de alguna manera se ajusta a nuestra visión espontánea de la acción. Como dice John Dewey, el gran filósofo olvidado, hoy algo rehabilitado, la mayoría de las filosofías son “filosofías de espectadores”.<sup>18</sup> La visión escolástica es una visión de espectador que mira los partidos, que no está en el campo, ni en el escenario, ni en la acción. Esto se ve claramente en la relación con el cuerpo. Para hablar muy rápidamente, hay dos maneras de mirar el cuerpo. Está la que consiste en mirar el cuerpo de los demás o en mirar el propio cuerpo en el espejo como un objeto, o la que consiste en estar dentro, estar con, ser uno con el propio cuerpo. El punto de vista escolástico es el punto de vista de quien mira a los demás y tiene una filosofía del cuerpo como espectador. Podemos ir mucho más lejos gracias a Maurice Merleau-Ponty<sup>19</sup> y esto no es hacer filosofía. Es usar la filosofía para deshacernos de la filosofía que hacemos cuando no tenemos filosofía. Tenemos una filosofía de la vida, de la muerte, de la existencia, del cuerpo, del ser, del tiempo, del poder, de la sociedad, etc., que está ligada al hecho de que estamos en una posición escolástica que implica una filosofía del mundo. Somos más o menos como peces en el agua en esta visión escolástica.

Hay, pues, en lo que somos, en nuestros hábitos de pensamiento, es decir, en nuestro cuerpo escolástico, el “autómata”, una filosofía implícita de la acción modelo-ejecución. Lo llevamos en la piel. Queremos que haya costumbre para los demás, para el pueblo. Pensamos que para las personas refinadas, que ya no están en el orden de la carne sino, como dice Blaise Pascal, en el orden del espíritu, no podemos hablar de costumbre. Mientras que, de hecho, el “pensador” tiene en su piel, en su cerebro, en los pliegues de su pensamiento, es decir, de su cuerpo, un montón de cosas que son cosas sociales. Sería demasiado fácil si bastara con decir: ¡ten cuidado,

vigila! Tenemos una filosofía encarnada, una teoría de la relación sujeto-objeto, una teoría de la reflexión (que he demolido al principio recordando que la reflexión puede ser una objetivación del sujeto que reflexiona), una teoría del cuerpo, del tiempo, de la historia, incluso tenemos una filosofía de la historia que está ligada a la postura escolástica, pero que luego se especificará según la posición que ocupemos en el espacio escolástico. Francine Muel-Dreyfus, en su trabajo sobre educadores y profesores<sup>20</sup> observó que los educadores tenían una filosofía de la historia diferente de la de los profesores. Se trata de personas que, al estar en posiciones diferentes en el espacio social y llegar a estas posiciones a través de trayectorias diferentes, tenían relaciones diferentes con el futuro y, al mismo tiempo, relaciones diferentes con el pasado, y por lo tanto tenían una filosofía diferente de su historia, una forma diferente de contar su historia en las entrevistas. Tenemos una filosofía de la relación con los demás que también se pone en juego cuando hacemos un cuestionario; tenemos una filosofía del lenguaje, una filosofía de lo que es la sociología. Una parte de todo aquello está explícita en la metodología y el blablablá epistemológico. (En los años sesenta luché para que los sociólogos hablaran de epistemología como antídoto contra el positivismo que era abrumador en aquella época. Hoy, la epistemología se ha convertido en el nuevo opio del sociólogo que se mira a sí mismo pensar.)

Esta historia social de las ciencias sociales que me gustaría intentar practicar con ustedes es algo muy difícil. Es un poco el arte por el arte de la profesión. Se puede utilizar la historia social de las ciencias sociales, de la sociología, para satisfacer todo tipo de pulsiones de la libido académica no analizada. Pondré un ejemplo: la obra de François Dosse sobre el estructuralismo<sup>21</sup> o la historia inmediata, la historia “sciences po”<sup>22</sup> de los intelectuales. Este es el principal peligro: utilizar la aparente objetivación que implica el hecho de hacer historia social de las ciencias sociales para realizar un movimiento estratégico en el campo de las ciencias sociales. Convertir una ambición de objetivación en una ambición estratégica, convertir una ambición de objetivación con fines clínicos –para entenderme mejor, para saber mejor lo que hago y lo que es hacer lo que hago– en una estrategia de promoción cínica de quien hace la objetivación aparente, de quien aparentemente objetiva. Para desmontar el “efecto Dosse”, deberíamos releer el texto de Louis Marin sobre la historiografía del rey,<sup>23</sup> la relación del historiador con el rey. El historiador tiene una definición

social. Se le percibe como el *gatekeeper* de la posteridad. Por eso, entre las identidades que puede asumir un sociólogo, una de las mejores es la de historiador. Si vas al Banco de Francia y dices que eres sociólogo, te echan; si dices que eres historiador en el Banco de Francia, no pasa nada. El historiador es el que hace pasar a la posteridad, el que canoniza, el que eterniza como el fotógrafo. Como Paul Pellisson para Luis XIV,<sup>24</sup> podemos utilizar una apariencia de objetivación, de historiografización, como instrumento de promoción de las personas “historiografiadas”. Vamos a ver a Marcel Gauchet, que es, por su peso social, uno de los agentes más importantes en el campo de las ciencias sociales en Francia, y le preguntamos:

—¿Qué opina hoy del estructuralismo?  
—El estructuralismo está acabado.

Una estrategia banal en el ámbito literario. En la encuesta de Jules Huret<sup>25</sup> —un periodista del *Figaro* que fue a entrevistar a escritores de finales del siglo pasado— todos los pequeños simbolistas decían: “El naturalismo está acabado”. Es decir: muerte a Zola. Es la estrategia clásica de todos los jóvenes con respecto a los viejos. En el terreno de la edad, los jóvenes son imbatibles. Dicen que los viejos son viejos, que están acabados. Pero hay una antinomia de la celebración. La autocelebración no funciona muy bien. Al que dice “Yo soy Napoleón” lo meten en prisión. Pero si consigue encontrar a otro que diga que es Napoleón, las cosas ya van un poco mejor. Si la cadena de celebraciones es un poco más larga, funciona. Si hay un historiador con mandato, una instancia neutra que, con una grabadora, graba para la posteridad, éste tiene el poder de la consagración. ¿Y qué consagrará? Consagrará una posición en el campo: Gauchet te dirá que el estructuralismo ya está acabado, pero *sub specie æternitatis*. Lo mismo ocurre con los diccionarios. Los diccionarios son uno de los objetos elementales de la historia social de las ciencias sociales. Desde que hay intelectuales, los diccionarios siempre han sido instrumentos de consagración, de golpes de estado en un campo. El primer objeto son las listas: hay que verlas no como instrumentos de conocimiento, sino como objetos de conocimiento. El diccionario de los intelectuales, en el que ha participado una serie de personas que aquí tienen que ganarse la vida, todos estos objetos son instrumentos de construcción de la realidad que sólo

pueden utilizarse científicamente tras una crítica de sus condiciones sociales de producción.

La sociología de la sociología, la historia de la historia, la historia social de la historia social, la historia social de las ciencias sociales, es extremadamente difícil porque lo que se piensa como una estrategia científica se expone siempre a ser una estrategia de primer grado, una estrategia social en el campo sobre el que aparentemente adopta una posición científica (estrategia particularmente ambiciosa puesto que pretende revestir de racionalización científica un golpe, en el sentido de golpe de Estado, en el campo). Dado que la sociología de los intelectuales ha experimentado un cierto desarrollo en Francia en los últimos veinte años, el campo intelectual francés ha alcanzado un grado de perversión particularmente elevado en el aspecto que estoy estudiando. Se ha vuelto [tanto más] difícil hacer la historia social de las ciencias sociales en Francia, porque un cierto número de actores sociales en los ámbitos de la producción cultural han interiorizado una pizca de sociología para hacer un uso cínico de ella. En otras palabras, la proliferación de diccionarios se debe a que es un golpe editorial, pero también a que un cierto número de personas han tomado conciencia de las posibilidades que ofrece el “efecto palmarés”. En las luchas científicas, cada vez hay más personas que utilizan el concepto un tanto vago de paradigma: “¡Mi paradigma!”. Éste es un posible objeto de reflexión sobre la historia social de las ciencias sociales, los usos prácticos y polémicos de las ciencias sociales en las luchas dentro de las ciencias sociales.

Me hubiera gustado explicar por qué la noción de campo protege un poco contra la tentación de un uso egoísta, patológico en el sentido kantiano, de la sociología o de la historia social de las ciencias sociales. Puedo tomar este ejemplo: en los años cincuenta, hubo dos posiciones notorias adoptadas por intelectuales. Estaba el libro de Raymond Aron, *L’opium des intellectuels*, y, contrapuesta, había una respuesta a Aron, que fue escrita por Simone de Beauvoir<sup>26</sup> (probablemente porque Jean-Paul Sartre no quiso hacerlo él mismo: es una ley cabala, sólo se responde al desafío de un hombre igual en honor). En cuanto tienes la noción de campo, te dices: ¿Dónde están en el espacio? Son dos puntos de vista en el espacio y cada uno ve muy bien el punto de vista del otro. Simone ve muy bien a Raymond y Raymond ve muy bien a Simone. Esto no significa que el punto de vista espontáneo de un punto sea la verdad. La noción de campo es un

instrumento para romper con la tendencia a proyectarse ingenuamente en la mirada sobre un campo.

### **[Pregunta inaudible]**

**PB:** Es una muy buena pregunta. ¿Cómo hacer un discurso no escolástico sobre el *habitus* escolástico? “No escolástico” significa que despierte a los escolásticos de su sueño escolástico. ¿Cómo despertar? Una manera es provocando con ejemplos. Los caricaturistas suelen disponer ya de instrumentos de análisis. Cuando hay que demoler una creencia, sobre todo una creencia dóxica, es decir una creencia poco constituida, poco expresada, puramente corpórea, por la que se está dispuesto a morir porque se lleva en la piel, cuando se trata de tocar estas cosas, la reverencia, la obediencia, la dominación masculina, etc., los instrumentos polémicos son muy importantes. Gracias a mucho trabajo, después de años, puedo decir todo eso, lo que intento saber de mí, de mi práctica desde que hago sociología, etnología. Intento comunicarlo a través del lenguaje, porque es mi trabajo, mi arte, si es que lo tengo... Intento transmitir no sólo diciendo “mira cómo lo hago”, como hace un instructor de esquí, intento hacer una pequeña explicitación, con la esperanza de que, mediante la combinación de ambas cosas, es decir, lo que yo te cuento y lo que tú aprendes en la práctica leyendo los artículos de *Actes de la recherche en sciences sociales*, viendo a las personas que van a actuar para ti, como se dice en el deporte, te permita adquirir lo que has venido a buscar.

Dicho esto, soy plenamente consciente de que esta forma reflexiva, explícita y verbalizada es muy decepcionante. Se entiende demasiado y demasiado poco. Es demasiado simple, demasiado parcial. He tardado treinta años en descubrir que, en el fondo, las disposiciones son pasiones. Un boxeador tiene pasión por el boxeo, lleva el boxeo en la piel y se rompe la nariz, pero no puede hacer otra cosa. Lo mismo le pasa a un matemático.

Comunicar este tipo de cosas es muy difícil. Porque normalmente no se comunica. Son los maestros zen los que comunican cosas así. Yo me permito decir estas cosas. Al fin y al cabo, lo hago con buena intención, en absoluto con la intención de imponer, sino todo lo contrario. Desde hace mucho tiempo me interesan mucho las técnicas pedagógicas de los maestros zen. Tienen problemas similares. Se trata de transformar realmente a las personas. ¿Cómo hacer que alguien entienda algo, *de verdad*? Pascal te dice

que el autómata debe comprender.<sup>27</sup> Todos ustedes tienen esta experiencia, han hecho deporte. Te dicen: “Vamos, hazlo otra vez”, y cometes el mismo error. Porque el cuerpo no ha entendido. He entrevistado a instructores y profesores de instrumentos musicales. ¿Cómo haces que un cuerpo entienda lo que tiene que hacer? Le dices a un trompetista que no debe empujar con la barriga, sino que debe levantar el diafragma. Pues bien, ¡hay que saber hablarle a un diafragma! Y en sociología es lo mismo. Eso es todo lo que quería decir. Llevamos lo social en la piel. Y queremos estudiar lo social.

¿Qué derecho tengo a inmiscuirme en la singularidad de las personas? Creo que en la medida en que la sociología tiene por objeto algo que tenemos en el cuerpo muy profundamente, exactamente igual que lo que llamamos malos hábitos, tenemos que hacer una especie de trabajo de reeducación corporal.

### **[Pregunta inaudible]**

**PB:** Esa es la pregunta que hay que hacerse. ¿Cuál es el interés intelectual? Hay dos tipos de beneficios científicos: verás cómo construir el objeto, un objeto difícil, el movimiento de diciembre.<sup>28</sup> Si trabajas sobre mayo de 1968, sobre una revuelta en Bulgaria, etc., puedes transponer. Y luego, hay intereses de conocimiento sobre el sujeto que conoce, intereses que podríamos llamar epistemológicos. Hasta aquí el aspecto científico.

Pero ¿no hay, en el hecho de que hoy me interese por esto, determinantes sociales que se me escapan? ¿No corro el peligro, aunque me defienda, de utilizar la historia social de las ciencias sociales para defender posiciones amenazadas o para imponer una forma de hegemonía absoluta, para ser una especie de pensador absoluto que ha pensado incluso el mundo en el que se encuentra? Esto es posible. Todo esto está ligado a mi trayectoria, a mi posición social. Son cuestiones que hay que plantearse. Dicho esto, he dicho antes que la reflexividad no es una *cogitatio cogitationis*. Pero hay que añadir una segunda cosa: el sujeto de la reflexividad no es Bourdieu o X, Y o Z, es el campo. Esto es muy importante. Esto es lo que los filósofos, que se quedan en una filosofía siempre singular, no entienden. Sospechan inmediatamente que sólo puede tratarse de un saber absoluto. Hace unos años escribí un texto sobre las grandes soluciones filosóficas kantiana, hegeliana y heideggeriana a los

problemas de la historia de la filosofía.<sup>29</sup> ¿No era esto una forma de volver a hacer lo del conocimiento absoluto en su variante sociológica? Esto es cierto sólo si consideramos que el sujeto del trabajo sociológico es un *ego* singular definido por un nombre propio. De hecho, el campo de las ciencias sociales es a la vez sujeto y objeto de la historia social de las ciencias sociales. El trabajo que vamos a realizar va a elevar, creo, la autoconciencia del campo a un nivel superior. El campo va a convertir este objeto en un instrumento y una apuesta. Todo el mundo se apoderará de él para luchar en las luchas dentro del campo. El instrumento, que puede haber sido inspirado por la preocupación de proteger al productor del instrumento, puede volverse contra el autor del instrumento. Creo que una obra como ésta desencadenará por definición la crítica, la réplica, la polémica, etc. Por tanto, [será] un avance, me parece, de la conciencia y del conocimiento. Creo profundamente que el sujeto de nuestros pensamientos es un campo. Esto no significa que no pensemos nada en primera persona. Somos *habitus* producidos en gran medida por un campo y controlados por un campo. De lo que acabo de decir se deduce una cosa: me gustaría que no fueran pasivos, tomando notas. La reflexividad debería funcionar colectivamente. Deberían poder intervenir, al menos negativamente. Sería importante que el colectivo aquí presente, reforzado por la toma de conciencia que he podido producir, interviniera activamente, al menos para decir no. Por eso estoy bastante tentado a empezar por el trabajo de los jóvenes, porque son los más vulnerables, los más frágiles. Eso podría darles el valor para intervenir. Al mismo tiempo, es peligroso para ellos. Voy a reflexionar sobre eso. Si el dispositivo que se instituye aquí funcionara, sería una especie de realización social de un colectivo reflexivo.

- 
- 1 Pierre Bourdieu, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, ed. de Loïc Wacquant, París, Seuil, 1992 [existe edición en español: *Respuestas a una antropología reflexiva*, trad. Helene Levesquge Dion, México, Grijalbo, 1995]; véase P. Bourdieu y L. Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive*, ed. de Étienne Ollion, París, Seuil, 2014. Existe edición en español: *Una invitación a la sociología reflexiva*, trad. Ariel Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina, 2008.
  - 2 Bourdieu desarrolla el segundo “tipo de beneficio” más adelante en el texto.
  - 3 P. Bourdieu (ed.), *La misère du monde*, París, Seuil, 1993. Existe edición en español: *La miseria del mundo*, trad. Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
  - 4 Sobre los efectos del nivel educativo relativamente alto de Delacroix y Duchamp, véase P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. II, *Cours au Collège de France*, 1983-

- 1986, ed. de Patrick Champagne *et al*, París, Raisons d'agir-Seuil, 2016, p. 527. Existe edición en español: *Curso de sociología general 2. El concepto de capital*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2021.
- 5 En su oposición al estilo académico clásico, Martin Heidegger se refiere a menudo a Friedrich Hölderlin y su *Begriffsdichtung*, su poesía conceptual (P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit, 1988, pp. 64-65 y 116).
  - 6 P. Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, pp. 272-273. Existe edición en español: *El sentido práctico*, trad. A. Dilon, Madrid, Siglo XXI Editores, 2008.
  - 7 John L. Austin, *Sense and Sensibilia*, ed. de Geoffrey J. Warnock, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 3.
  - 8 P. Bourdieu, "Célibat et condition paysanne", *Études rurales*, núms. 5-6, 1962, pp. 32-135. Este estudio se realizó en 1959 y 1960 en un pueblo de Béarn.
  - 9 P. Bourdieu, *Homo academicus*, París, Minuit, 1984. Existe edición en español: *Homo academicus*, trad. A. Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2008.
  - 10 Platón, *Théétète, Parménide*, trad. Émile Chambry, París, Flammarion, 1991 [1967], p. 136.
  - 11 P. Bourdieu, "Questions de politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 16, 1977, pp. 55-89.
  - 12 El CAP [Certificat d'Aptitude Professionnelle o Certificado de Competencia Profesional] es una acreditación de cualificación profesional otorgada por el Ministerio de Educación Nacional de Francia. Su objeto es la incorporación al campo laboral, a través de la formación en las habilidades teóricas y prácticas asociadas con las diferentes especialidades del sector industrial, comercial y de servicios. La capacitación se desarrolla en uno, dos o tres años, de acuerdo con las necesidades de los aspirantes y el puesto de trabajo deseado. El primero y segundo están dirigidos a los estudiantes de primer y tercer nivel de bachillerato. El tercero se orienta a las personas con necesidades educativas específicas como la dificultad para el aprendizaje o alguna discapacidad. [E.]
  - 13 Gary S. Becker, *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, Nueva York, National Bureau of Economic Research, 1964. Para un análisis crítico de esta noción, véase P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. II, *op. cit.* pp. 248-254.
  - 14 P. Bourdieu, *Homo academicus*.
  - 15 P. Bourdieu, "Célibat et condition paysanne".
  - 16 Véanse, en el número temático "La critique du discours lettré", los artículos de P. Bourdieu titulados "La lecture de Marx, ou quelques remarques critiques à propos de 'Quelques remarques critiques à propos de Lire le capital'" y "L'ontologie politique de Martin Heidegger" (*Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 5-6, 1975, pp. 65-79 y 109-156 respectivamente). Bajo el título "Le discours d'importance", el primer texto se reimprime en P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, pref. de John B. Thompson, París, Seuil, 2001, pp. 379-396 [existe traducción al español en P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, trad. Esperanza Martínez Pérez, Madrid, Akal]; el segundo texto dio lugar a la obra del mismo título.
  - 17 Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, prólogo de Emmanuel Désveaux, París, Éditions de l'EHESS, 2017 [1949]. La teoría de la práctica de Bourdieu rompe con la tendencia de los etnólogos a entender las regularidades observables como el producto de la obediencia a "reglas" o el resultado de la regulación inconsciente de un mecanismo cerebral o social (P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, precedido de *Trois études d'ethnologie kabyle*, París,

- Seuil, 2000 [1972], pp. 250-255 / En español: *Bosquejo de una teoría de la práctica*, trad. Mónica Cristina Padró, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012).
- 18 John Dewey, *Quest for Certainty*, en *The Later Works, 1925-1953*, vol. 4, 1929, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, p. 19.
  - 19 Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, París, Puf, 1942; *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
  - 20 Francine Muel-Dreyfus, *Le métier d'éducateur. Les instituteurs de 1900, les éducateurs spécialisés de 1968*, París, Minuit, 1983.
  - 21 François Dosse, *Histoire du structuralisme*, vol. 1, *Le champ du signe, 1945-1966*, vol. 2, *Le chant du cygne, de 1967 à nos jours*, París, La Découverte, 1991 y 1992; *L'histoire en miettes. Des Annales à la "nouvelle histoire"*, París, La Découverte, 1987.
  - 22 En el entorno académico francés, el término "sciences po" hace referencia tanto al campo de las ciencias políticas y sociales, como a la institución de enseñanza superior e investigación donde se estudian (el Institut d'Études Politiques de Paris, conocido también como Sciences Po Paris o Sciences Po, especializado en la enseñanza de la ciencia política, economía y relaciones internacionales). [E.]
  - 23 Louis Marin, *Le portrait du roi*, París, Minuit, 1981.
  - 24 Paul Pellisson (1624-1693), historiógrafo de Luis XIV, citado *ibid*.
  - 25 Jules Huret, *Enquête sur l'évolution littéraire*, notas y prefacio de Daniel Grojnowski, Vanves, Thot, 1982.
  - 26 Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, París, Calmann-Lévy, 1955; Simone de Beauvoir, "La pensée de droite, aujourd'hui", en *Privilèges*, París, Gallimard, 1955, pp. 91-200.
  - 27 "La costumbre hace nuestras pruebas más fuertes y burdas: inclina al autómatas que entrena la mente sin que ésta piense en ello." "La costumbre hace de nuestras pruebas las más fuertes y las más admitidas. Inclina al autómatas, el cual arrastra al espíritu sin darse cuenta de ello" (Blaise Pascal, *Pensamientos*, trad. J. Llansó, Madrid, Alianza, 1981. pp. 238-239).
  - 28 Referencia al movimiento social de diciembre de 1995 que reunió a más de un millón de personas contra las reformas "neoliberales" del gobierno de Alain Juppé. Bourdieu se comprometió con el movimiento, que dividió profundamente a los intelectuales: P. Bourdieu, *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique*, ed. de Franck Poupeau y Thierry Discepolo, Marsella-Montreal, Agone-Comeau & Nadeau, 2001, pp. 329-385; Julien Duval et al, *Le "décembre" des intellectuels français*, París, Liber-Raisons d'agir, 2000.
  - 29 P. Bourdieu, "Les sciences sociales et la philosophie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 47-48, 1983, pp. 45-52.

## **La causa de la ciencia**

Cómo la historia social de las ciencias sociales puede contribuir a su progreso (1995)

La historia social de las ciencias sociales no es una especialidad más. Es el instrumento privilegiado de la reflexividad crítica, condición imperativa de la lucidez colectiva e individual. Sin duda puede [también] servir al resentimiento y a la mala fe cuando sólo se espera la satisfacción sin riesgo de la indignación y la denuncia retrospectiva, o los beneficios asegurados de una defensa sin riesgo de las buenas causas ya obsoletas. Pero sólo está verdaderamente justificada cuando consigue sacar a la luz los presupuestos que están inscritos en el principio mismo de las empresas científicas del pasado y que se perpetúan, a menudo implícitamente, en el patrimonio científico colectivo (problemas, conceptos, métodos o técnicas).

Sólo la anamnesis que permite el trabajo histórico puede librarnos de la amnesia de génesis que implica casi inevitablemente la relación rutinaria con el patrimonio, convertido, en su mayor parte, en *doxa* disciplinaria; es la única capaz de proporcionar a cada investigador los medios para comprender sus presupuestos teóricos más fundamentales, como la adhesión, la mayoría de las veces tácita, a las tesis antropológicas raramente enunciadas que constituyen la base de sus principales elecciones teóricas y metodológicas (en particular en filosofía de la acción), o sus simpatías y antipatías epistemológicas por determinados autores, modos de pensamiento y formas de expresión. Es el instrumento más indispensable e implacable para criticar las pasiones y los intereses que se pueden esconder tras el exterior irreprochable de la metodología más rigurosa.

La ciencia social tiene el privilegio de poder tomar como objeto su propio funcionamiento y de estar en condiciones de traer a la conciencia las limitaciones que pesan sobre la práctica científica: puede, pues, servirse de la conciencia, y del conocimiento que posee de sus funciones y de su funcionamiento, para tratar de eliminar algunos de los obstáculos que se

oponen al progreso de la conciencia y del conocimiento. Lejos de arruinar [de este modo], como se ha dicho mucho, sus propios fundamentos, condenándola al relativismo, tal ciencia reflexiva puede, por el contrario, proporcionar los principios de una *Realpolitik* científica destinada a asegurar el progreso de la razón científica.

## La ambigua situación de las ciencias sociales

El campo científico es un microcosmos social, parcialmente autónomo de las necesidades del macrocosmos en el que está inserto. Es, en cierto sentido, un mundo social *como cualquier otro* y, como el campo económico, tiene relaciones de poder y luchas de intereses, coaliciones y monopolios, e incluso imperialismos y nacionalismos. Pero, digan lo que digan los defensores del “programa fuerte” de la sociología de la ciencia, es también un *mundo aparte*, con sus propias leyes de funcionamiento. Todas las propiedades que tiene en común con otros campos adoptan *formas específicas*: Por ejemplo, por muy feroz que sea la competición, sigue estando sometida, si no a reglas explícitas, al menos a regulaciones automáticas, como las que resultan de los *controles cruzados entre competidores* y que tienen por efecto convertir los intereses sociales como el apetito de reconocimiento en “intereses de conocimiento”, la *libido dominandi*, que siempre entra por una parte en la *libido sciendi*, en *libido scientifica*, el puro amor a la verdad al que la lógica del campo, funcionando como instancia de censura y principio de sublimación, asigna sus objetos legítimos y las vías legítimas para alcanzarlos. Las pulsiones sublimadas que definen esta *libido* específica se aplican a objetos que son en sí mismos altamente purificados y, por violentas [que puedan ser], son inseparables, en su propia existencia y en la forma de su satisfacción, del reconocimiento práctico de las exigencias que se inscriben en el funcionamiento social del campo en el que pueden encontrar satisfacción.

De ello se deduce que el rigor de los productos científicos depende fundamentalmente del rigor de los condicionantes sociales específicos que rigen su producción o, más exactamente, del grado en que las reglas o regularidades que rigen el microcosmos científico, y que determinan las condiciones en que se producen, comunican, discuten o critican las

construcciones científicas, son independientes del mundo social, de sus exigencias, expectativas o requisitos.

El campo de las ciencias sociales se encuentra en una situación muy diferente a la de otros campos científicos: como su objeto es el mundo social y pretende producir una representación científica del mismo, cada uno de los especialistas está en competencia no sólo con otros estudiosos, sino también con los profesionales de la producción simbólica (escritores, políticos, periodistas) y, más ampliamente, con todos los agentes sociales que, con fuerzas y éxitos simbólicos muy desiguales, trabajan para imponer su visión del mundo social (utilizando medios que van desde el cotilleo, la injuria, la maledicencia o la calumnia hasta los libelos, panfletos o foros abiertos, por no hablar de las formas colectivas e institucionalizadas de expresión de la opinión, como el voto). Ésta es una de las razones por las que [el científico social] no puede obtener tan fácilmente como otros estudiosos el reconocimiento del monopolio del discurso legítimo sobre su objeto, que reclama por definición al invocar la científicidad. Sus competidores de fuera, pero también a veces de dentro, siempre pueden apelar al sentido común, contra el que se construye la representación científica del mundo. Incluso pueden apelar al modo de validación de las opiniones que se utiliza en política (sobre todo cuando la autonomía del campo político tiende a anularse, con la demagogia populista, que pretende conceder a todo el mundo el poder y el derecho de juzgarlo todo).

Así, desde el punto de vista del grado de autonomía frente a poderes externos, públicos o privados, las ciencias sociales se sitúan a medio camino entre dos límites: por un lado, los campos científicos más “puros”, como las matemáticas, donde los productores no tienen más clientes posibles que sus competidores (que, al tener la misma capacidad e interés que ellos en producirlos, es poco probable que acepten sus productos sin examinarlos); por otra parte, los ámbitos político o religioso, o incluso el periodístico, donde el juicio de los especialistas está cada vez más sometido al veredicto de los números en todas sus formas (plebiscito, sondeo, cifras de ventas o de audiencia), y que otorgan a los profanos el poder de elegir entre productos que no están necesariamente en condiciones de evaluar (y, menos aún, de producir).

Se trata, pues, de dos lógicas completamente opuestas: la del ámbito político, donde la fuerza de las ideas depende siempre en cierta medida de la fuerza de los grupos que las aceptan como verdaderas, y la del ámbito

científico, que, en su forma más pura, sólo conoce y reconoce la “fuerza intrínseca de la idea verdadera”, como decía Baruch Spinoza: un debate científico no se resuelve por un enfrentamiento físico, por una decisión política o por una votación, y la fuerza de un argumento depende en gran medida, sobre todo cuando el campo está muy internacionalizado, de la conformidad de las proposiciones o de los procedimientos con las reglas de la coherencia lógica y de la compatibilidad con los hechos. Por el contrario, en el ámbito político, lo que triunfa son las proposiciones que Aristóteles (en *Les topiques*<sup>1</sup>) llama *endocéticas*, es decir, aquellas con las que uno se ve obligado a contar porque a la gente que cuenta le gustaría que fueran ciertas; y también porque, como parte de la *doxa* del sentido común, de la visión ordinaria, que es también la más extendida y compartida, tienen números que las avalan. Como tales, incluso cuando son completamente contrarias a la lógica o a la experiencia, estas “ideas” pueden imponerse porque tienen la fuerza de un grupo que las respalda, y porque no son verdaderas ni siquiera probables, sino *plausibles* –en el sentido etimológico de la palabra–, es decir, capaces de recibir la aprobación y el aplauso del mayor número.<sup>2</sup>

## Los dos principios de jerarquización

De ello se desprende que, tanto en el ámbito de las ciencias sociales como en el de la literatura, donde chocan lo “puro” y lo “comercial”, los productores pueden referirse a uno u otro de los dos principios [opuestos] de jerarquización y legitimación, el principio científico y el principio político, que se oponen sin lograr imponer una dominación indivisa. Por ejemplo, a diferencia de lo que ocurre en los campos científicos más autónomos (donde a nadie se le ocurriría sostener hoy que la Tierra no gira), las proposiciones lógicamente incoherentes o incompatibles con los hechos pueden perpetuarse e incluso prosperar, así como quienes las defienden, con la única condición de que estén dotadas, dentro del propio campo, y también fuera de él, de una autoridad social capaz de compensar su insuficiencia o insignificancia. Lo mismo ocurre con los problemas, los conceptos o las taxonomías: algunos investigadores pueden, por ejemplo, convertir los problemas *sociales* en problemas *sociológicos*, importar al discurso científico conceptos (*profession*, rol, etc.) o taxonomías

(individual/colectivo, *achievement/ ascription*,<sup>3</sup> etc.) directamente del uso ordinario y tomar como instrumentos de análisis nociones que son en sí mismas susceptibles de análisis.

Por lo tanto, es necesario examinar los obstáculos sociales, que nunca faltan del todo, incluso en los ámbitos científicos más autónomos, que se oponen a la instauración del *nomos* científico como criterio exclusivo de evaluación de las prácticas y los productos. La raíz común de todos esos obstáculos a la autonomía científica y al dominio indiviso del principio científico de evaluación o jerarquización es el conjunto de factores capaces de impedir el juego de la *libre competencia científica entre pares*, es decir, entre poseedores del dominio mínimo de los conocimientos colectivos de la ciencia social, que es la condición de entrada en los debates propiamente científicos; o, dicho de otro modo, aquellos capaces de favorecer la entrada en el juego, ya sea como jugadores o como árbitros (a través, por ejemplo, de una cierta crítica periodística), de intrusos carentes de esta competencia e inclinados a introducir normas extrínsecas de producción y evaluación, como las del sentido común o del “buen sentido”.

Los conflictos de los que son escenario las ciencias sociales (y que a veces se invocan para negarles el estatuto de ciencias) pueden así pertenecer a dos categorías bien distintas. En la primera categoría, la de los conflictos estrictamente científicos, quienes se han apropiado de los logros colectivos de su ciencia se oponen entre sí según la lógica constitutiva de la problemática y la metodología, directamente derivadas de este patrimonio, que los une incluso en sus luchas por preservarlo o superarlo (probablemente nunca sean tan fieles al patrimonio como en las rupturas acumulativas con el patrimonio, cuya posibilidad y necesidad están inscritas en el patrimonio mismo); se confrontan en una discusión regulada que utiliza conceptos claramente definidos y métodos inequívocos de verificación en relación con problemas rigurosamente *explicitados*. En la segunda categoría, la de los conflictos políticos con dimensión científica, conflictos sin duda socialmente inevitables y científicamente analizables, estos productores científicamente armados se ven abocados a enfrentarse a productores que, por diversas razones, como los efectos de la edad, la formación inadecuada o el desconocimiento de los requisitos mínimos de la profesión de investigador, carecen de los instrumentos específicos de producción y se convierten por ello en los más cercanos a las expectativas de los profanos y en los más capaces de satisfacerlas. (Ésta es la base de la

complicidad que surge espontáneamente entre ciertos investigadores en declive, degradados o desposeídos y ciertos periodistas que, ajenos a los problemas específicos, reducen las diferencias de competencia a diferencias de opinión –políticas, religiosas, etc.– susceptibles de relativizarse mutuamente.<sup>4)</sup>

## **Consenso político y conflicto científico**

En el conflicto propiamente científico, no hay nada, ningún objeto, ninguna teoría, ningún hecho, que una prohibición social pueda excluir de la discusión, pero no hay ningún arma exclusivamente social, ningún argumento de autoridad, ningún poder simplemente académico incluso, que no esté excluido, de derecho y de hecho, del universo de los medios susceptibles de ser utilizados en la discusión. De ahí que nada esté más lejos, a pesar de las apariencias, de este tipo de guerra de todos contra todos, pero rigurosamente regulada en la elección de las armas y los golpes legítimos, que el *working consensus* de una ortodoxia académica. Fue tal ortodoxia la que intentaron establecer los sociólogos estadounidenses de los años sesenta y, en cierta medida, los defensores franceses de la “Nueva Historia”, apoyándose en poderes propiamente sociales y, en primer lugar, en las instituciones educativas, en los lugares oficiales de publicación, en las asociaciones profesionales e incluso en el acceso a los recursos necesarios para la investigación empírica.

Aunque debemos tener cuidado de no ver en ello el principio determinante de tales construcciones, lo cierto es que el indiferentismo ético y político de un conservadurismo bonachón, que puede experimentarse como el distanciamiento “objetivo” del “observador imparcial” o como “neutralidad axiológica”, sólo puede reconocerse o realizarse en construcciones teóricas y metodológicas que aseguren la respetabilidad de una evocación suavemente consensual del mundo social y, más en general, en cualquier forma de discurso que, por su formalismo, pueda hablar del mundo social, en la lógica de la negación, como si no hablara de él, o que, por su positivismo, tienda a dar cabida a un registro no problemático de lo dado tal como está dado.<sup>5)</sup>

Así, los sociólogos estadounidenses creyeron encontrar en las teorías de Talcott Parsons o Robert Merton y en la metodología de Paul Lazarsfeld el

cuerpo unificado de doctrina capaz de fundar la *communis doctorum opinio* de un cuerpo bien ordenado de “profesionales” que *imitaba* lo que se creía la característica principal de una ciencia digna de ese nombre: el consenso de la “comunidad científica”.<sup>6</sup> En realidad, la adhesión tácita al conjunto de presupuestos indiscutibles sobre los que descansa la autoridad de los cuerpos de médicos, teólogos o juristas, pero también, en cierta medida, de los historiadores (sobre todo de la literatura, el arte y la filosofía, poco proclives a historiar su corpus, esto es, a fabricarlo) se opone diametralmente al acuerdo explícito sobre los objetos y las cuestiones de desacuerdo y sobre los procesos y procedimientos susceptibles de aplicarse para resolver las controversias, acuerdo que están en la base del funcionamiento de los campos científicos.

En efecto, el *working consensus* de una ortodoxia basada en la complicidad social de los doctores tiende a ejercer una *censura social* (disfrazada de control científico), ya sea de forma bastante directa, mediante prohibiciones, a veces explícitas, de publicación y de citación, ya sea de forma más subterránea, mediante procedimientos de contratación que, privilegiando, a través de redes y el *lobbying*, criterios sociales más o menos disfrazados de criterios científicos o académicos, tienden a reservar el nombramiento para puestos favorables a la producción y, por tanto, a la competencia científica, a determinadas categorías de agentes definidas en términos puramente sociales: titulares de determinados diplomas prestigiosos, ocupantes de determinadas posiciones sociales en la enseñanza o la investigación, o, a la inversa, a excluir *a priori* a determinadas categorías: mujeres, jóvenes o extranjeros, por ejemplo.<sup>7</sup>

Pero si indudablemente han contribuido en gran medida al derrumbe de la ortodoxia, las profundas transformaciones que han experimentado las ciencias sociales, sobre todo como consecuencia del considerable aumento del número de quienes las practican y estudian, han tenido consecuencias no del todo exentas de ambigüedad:<sup>8</sup> los efectos *liberadores* de la aparición de una pluralidad de principios de visión en pugna y la correlativa intensificación de la competencia científica han tenido como contrapartida, en los distintos ámbitos nacionales, el refuerzo de los factores de heteronomía ligados al aumento de la dispersión de los “especialistas”, poco propicia a la discusión regulada entre pares, y, correlativamente, de la vulnerabilidad a las presiones, solicitudes y mandatos externos, que,

como en todos los ámbitos, es particularmente fuerte entre los más desprovistos de capital específico.<sup>9</sup>

En resumen, si bien el sistema artificialmente unificado y jerarquizado de los años 50 ha dado paso a un sistema “policéntrico”, como dice Howard Becker, más difícil de controlar porque está fragmentado y diversificado, lo cierto es que, tanto en Estados Unidos como en Francia, el funcionamiento del campo sigue estando más cerca del de un campo artístico en vías de emanciparse de la tutela académica, en el que los adversarios pueden llegar a negarse mutuamente el derecho a existir, que del de un campo científico avanzado.<sup>10</sup> Esto es tanto más cierto cuanto que, al menos en Francia, los científicos sociales (sobre todo por la demanda de *maîtres à penser*) siguen vinculados al modelo literario del “creador” singular y original, libre de toda atadura de grupo o de escuela, y también a las normas de lo chic y de la renovación permanente en la continuidad, que son las del ámbito de la alta costura y de la moda.

Debido a la debilidad de los mecanismos capaces de imponer a los participantes un mínimo de reconocimiento mutuo o, lo que es lo mismo, la obediencia a una especie de leyes de la guerra, el enfrentamiento entre las distintas tradiciones sigue adoptando con demasiada frecuencia la forma de una guerra sin cuartel (Randall Collins habla de “*wars of metatheories*”) en la que todos los golpes están permitidos, ya sea el golpe de desprecio que permite la economía de la discusión y la refutación, o los golpes de fuerza basados en el uso de los poderes sociales (como la supresión de créditos o de puestos, la censura, la difamación o el uso de los poderes periodísticos, etc.).

## **Efectos ambiguos de la internacionalización**

¿Cuáles son los mecanismos que podrían contribuir a que las relaciones de poder científico puedan establecerse sin ninguna intrusión de las relaciones de poder social? ¿Cómo trabajar para abolir o debilitar la dualidad de los principios de jerarquización que, como hemos podido demostrar en el caso de Francia, aleja a los investigadores más reconocidos científicamente, en el propio país y sobre todo en el extranjero, de las posiciones de poder sobre la reproducción del cuerpo de profesores e investigadores y, al mismo tiempo, sobre el futuro del campo científico y su autonomía?<sup>11</sup> ¿Cuáles son las

fuerzas y los mecanismos sociales en los que podrían basarse las estrategias científicas individuales y, sobre todo, colectivas, encaminadas a establecer realmente la confrontación universal entre los investigadores mejor equipados con los instrumentos más universales del momento, que es la condición para el avance de lo universal?

Es sin duda de una verdadera internacionalización del campo de las ciencias sociales de donde cabría esperar la contribución más eficaz al progreso de la autonomía científica. En efecto, las presiones de la demanda o de la coacción sociales se ejercen sobre todo a escala nacional, a través de todas las solicitudes e incentivos materiales y simbólicos que existen en el espacio nacional: dado que muchos de los poderes sociales (periodístico, académico, político, etc.) que desdibujan o contaminan la lucha científica sólo existen y persisten a escala de una nación (la principal oposición en todos los ámbitos académico-científicos es entre lo “nacional”, los detentadores del poder reproductivo, y lo “internacional”), la mayoría de las oposiciones ficticias que dividen a los investigadores tienen su origen en divisiones locales o en formas locales de las divisiones más generales.

Dicho esto, el campo de las ciencias sociales siempre ha sido internacional, pero casi siempre para mal, y rara vez para bien. En primer lugar, porque incluso en las ciencias más puras, donde existe una concentración casi monopólica de los órganos de publicación y consagración, el campo internacional puede ser el lugar de fenómenos de dominación, o incluso de formas específicas de imperialismo. En segundo lugar, porque los intercambios –y sobre todo los préstamos– se producen preferentemente sobre la base de homologías estructurales entre las posiciones ocupadas en los distintos campos nacionales, es decir, casi exclusivamente entre los dominantes o los dominados (con, dentro de estos dos subespacios, efectos similares de distorsión e incompreensión). Incluso hay motivos para pensar que los obstáculos sociales al *libre comercio generalizado* se han visto probablemente reforzados por una especie de institucionalización de las divisiones de origen político.

En los años cincuenta, algunos de los sociólogos temporalmente dominantes podían constituir una internacional invisible, sustentada en afinidades que debían más a la razón social que a la intelectual y servían de base a una ortodoxia: hoy, como consecuencia de las secuelas de los movimientos estudiantiles de finales de los sesenta y del trauma colectivo que infligieron a toda una generación de profesores desde Berkeley a

Berlín, las *conexiones* antes informales se han transformado en redes organizadas en torno a fundaciones, revistas y asociaciones, y el conservadurismo bonachón de los guardianes de la ortodoxia ha dado paso a las profesiones de fe explícitas y a los manifiestos *ultras* de una verdadera internacional reaccionaria.<sup>12</sup>

Lo nuevo es que también existe, pero de forma virtual y desorganizada, una internacional de *outsiders* formada por todos aquellos que tienen en común su marginalidad en relación con la corriente dominante, como los miembros de movimientos de minorías étnicas o sexuales. Estos “marginales”, a menudo recién llegados, introducen en el campo disposiciones subversivas y críticas que, aunque no siempre suficientemente criticadas científicamente, les inclinan a romper con las rutinas del *establishment* académico; en su lucha contra la ortodoxia, o lo que la ha sustituido, aquí o allá, a menudo toman prestadas armas de movimientos extranjeros, contribuyendo así a la internacionalización del campo de las ciencias sociales;<sup>13</sup> pero los intereses ligados a la posición ocupada en el campo de acogida están en el origen de las distorsiones en la selección y en la percepción del préstamo, que a su vez se estructura según categorías de percepción y apreciación asociadas a una tradición nacional y, en consecuencia, a menudo bastante inadecuadas (como las obras circulan independientemente de su contexto, las obras concebidas en relación con un determinado espacio de posicionamientos serán recibidas por referencia a categorías de percepción construidas en relación con un espacio completamente distinto, estructurado por otros nombres propios, otros conceptos escolares terminados en -ismo o los mismos, pero investidos de significados diferentes, etcétera).

De ello se desprende que, lejos de contribuir automáticamente al progreso hacia un mayor grado de universalización, la evolución del campo internacional de las ciencias sociales hacia una mayor unidad, en particular mediante la internacionalización de las luchas de las que es escenario, sólo puede contribuir a la diseminación a escala del universo (para evitar la palabra “globalización”, particularmente viciosa) de pares de oposiciones ficticias, profundamente funestas para el progreso de la ciencia: entre métodos cuantitativos y cualitativos, entre lo macro y lo micro, entre enfoques estructurales e históricos, entre visiones hermenéuticas o internalistas –el “texto”– y visiones externalistas –el “contexto”–, entre la visión objetivista, a menudo asociada al uso de la estadística, y la visión

subjetivista, interaccionista o etnometodológica; o, más exactamente, entre un estructuralismo objetivista, apegado a la captación de estructuras objetivas, mediante técnicas cuantitativas más o menos sofisticadas (*path analysis, network analysis*, etc.) y todas las formas de constructivismo que, de Herbert Blumer a Harold Garfinkel, pasando por Erving Goffman, han intentado captar, mediante métodos llamados cualitativos, la representación que los agentes se hacen del mundo social y la contribución que aportan a su construcción: por no hablar de la oposición, que adopta una forma particularmente dramática en Estados Unidos, entre un “empirismo” a menudo microfrénico, desvinculado de las cuestiones teóricas fundamentales, y una “teoría” concebida como una especialidad aparte y reducida las más de las veces a un comentario recopilatorio de autores canónicos o a *trend reports* escolares de obras poco leídas y mal digeridas.

Si los organismos internacionales fueran realmente el instrumento de racionalización científica que podrían y deberían ser, deberían fomentar la realización de una encuesta internacional (algo dentro de su tema) sobre los determinantes sociales (sexo, edad, origen social, trayectoria educativa, estatus académico, competencia técnica específica, etc.) de las “elecciones” entre los dos términos de las diversas oposiciones “teóricas” y “metodológicas” que introducen en la población de investigadores divisiones totalmente ficticias desde el punto de vista científico. Demostraría sin lugar a dudas (no me arriesgo al hacer esta hipótesis aparentemente arriesgada) que muchas de estas oposiciones no tienen otro fundamento que divisiones sociales dentro del campo de las ciencias sociales, que expresan a su vez, de forma más o menos refractada, oposiciones externas. Pero soy consciente de que no corro un gran riesgo al pronosticar que tengo muy pocas posibilidades de ser escuchado por los responsables de esos organismos: ¿por qué habrían de preocuparse por dar funciones reales a organismos que les parecen suficientemente justificados por el hecho de justificarles a ellos la existencia? Sin embargo, es razonable esperar que un día un investigador joven y furioso retome el proyecto, bajando a tierra, en la lógica de las pasiones y los intereses asociados a las distintas posiciones en el campo, las posiciones llamadas “teóricas” o “epistemológicas” sobre las grandes alternativas del momento, en las que los investigadores proyectan, de forma directa o invertida, como los hombres en su Dios según Ludwig Feuerbach, las carencias ligadas a su finitud científica.

Pero lo que hace difícil (y realmente arriesgado) criticar estos pares sociales disfrazados de pares epistemológicos es el hecho de que, considerados desde el punto de vista del principio de diferenciación social, los dos términos (macro/micro, por ejemplo) distan mucho de estar siempre al mismo nivel, y que uno de ellos está siempre más cerca de la causa de los dominados (socialmente y también, muy a menudo, científicamente), tanto dentro del campo (por las características sociales de sus defensores) como, aunque sea mucho más difícil juzgarlo, fuera de él. De modo que la decisión puramente científica de rechazar, en su propio principio, la alternativa que los opone puede parecer inspirada por una especie de indiferentismo conservador. Y es que nada hay más contrario al progreso de una ciencia social autónoma que la tentación del populismo: quienes creen “servir a la causa” de los dominados, es decir, hoy, más bien en Estados Unidos, la causa de las minorías sexuales o étnicas, o en los años setenta, en Francia, la “causa del pueblo”, al abdicar de las exigencias científicas en nombre, a veces, de su carácter elitista o, más ingenuamente, de su vinculación con compromisos conservadores, no están sirviendo realmente a las causas que creen defender y que están vinculadas, al menos en parte – la única que incumbe a un investigador–, con la *causa de la ciencia*.

La reducción a la “política”, producida por el desconocimiento de la lógica específica de los campos científicos, implica una renuncia, por no decir una dimisión. Reducir al investigador al papel de simple activista, sin más fines ni medios que los de un político cualquiera, significa anularlo como científico capaz de poner las armas insustituibles de la ciencia al servicio de los objetivos perseguidos, capaz, sobre todo, de proporcionar los medios para comprender, entre otras cosas, los límites que los determinantes sociales de las disposiciones militantes imponen a la crítica y a la acción militantes (a menudo reducidas a simples inversiones de las posiciones dominantes y, en consecuencia, demasiado fácilmente reversibles –como atestiguan tantas trayectorias biográficas–).<sup>14</sup> Pero, sobre todo, no hay que ocultar que las disposiciones obstinadas o rebeldes, incluso revolucionarias, que algunos investigadores aportan al campo, y que se podría creer que conducen inevitablemente a rupturas críticas con la *doxa* y la ortodoxia, también pueden favorecer la sumisión a mandatos o coacciones externas, de las que las consignas de las instancias políticas sólo son las más visibles. Tales disposiciones sólo pueden generar las verdaderas rupturas de una *revolución específica* cuando están asociadas al dominio de

los logros históricos del campo (en un campo científico muy avanzado, los revolucionarios son necesariamente capitalistas específicos): la conciencia y el conocimiento de las posibilidades e imposibilidades inscritas en el espacio de posibilidades hacen que este espacio actúe a la vez como un sistema de restricciones y censuras que obligan a sublimar la pulsión subversiva en una ruptura científica, y como la matriz de todas las soluciones susceptibles de ser consideradas científicas en un momento dado, y sólo de ellas.

### **Por una *Realpolitik* científica**

Así, el cuestionamiento de las ortodoxias y de todos los principios centrales de la visión y de la división tiene el mérito indiscutible de destruir el consenso ficticio que aniquila la discusión, pero puede conducir a una división en campos antagónicos, encerrados en la convicción metateórica de la superioridad absoluta de su visión, a la que no podemos resignarnos. Por lo tanto, es necesario trabajar en la construcción de instancias capaces de contrarrestar las tendencias a la fisión anómica inscritas en la pluralidad de los modos de pensamiento, fomentando una confrontación de puntos de vista colocados bajo el signo de la reflexividad. Un punto de vista que se percibe a sí mismo como tal, es decir, como una visión tomada desde un punto, una posición en un campo, es capaz de superar su particularidad; especialmente al entrar en una confrontación de diferencias de visión basada en la conciencia de los determinantes sociales de estas diferencias.

Pero, más que de una prédica epistemológica, incluso armada de una sociología reflexiva de los campos de producción, es de una transformación de la organización social de la producción y de la circulación científicas –en particular, de las formas de intercambio en y por las que se realiza el control lógico– de donde podemos esperar un progreso real de la razón científica en ciencias sociales. Es aquí donde puede intervenir una *Realpolitik* de la razón, armada con el conocimiento racional de los mecanismos sociales que actúan en el campo de las ciencias sociales, tanto a escala nacional como internacional.

Uno de los objetivos de tal política puede ser reforzar todos los mecanismos que contribuyen a unificar el campo científico mundial, favoreciendo la circulación científica, a contrarrestar el imperio de los

imperialismos teóricos o metodológicos (o, simplemente, lingüísticos), y a combatir, mediante un recurso que siga al método comparativo (y, en particular, mediante una historia comparada de las historias nacionales de las disciplinas), el dominio de las tradiciones nacionales o nacionalistas, traducidas la mayoría de las veces en divisiones en especialidades y tradiciones teóricas o metodológicas, o en los problemas impuestos por las particularidades o particularismos de un mundo social necesariamente provinciano.

Probablemente no hay universales transhistóricos de la comunicación, piense lo que piense Jürgen Habermas; pero sin duda hay formas socialmente instituidas de comunicación que favorecen la producción de lo universal. La lógica se inscribe en una relación social de discusión regulada, basada en una tópica y una dialéctica. Los lugares (*topoi*) son una manifestación visible de la comunidad de problemáticas compartidas como acuerdo sobre los terrenos del desacuerdo que es indispensable para la discusión (en lugar de mantener monólogos paralelos). Es ese espacio de juego el que hay que constituir, no sobre la base de prescripciones o proscipciones morales, sino creando las condiciones sociales para una confrontación racional destinada a establecer a escala internacional, no el *working consensus* de una ortodoxia apoyada en la complicidad de intereses de poder, sino, si no una comunalidad axiomática racional, al menos un *working dissensus* basado en el reconocimiento crítico de las compatibilidades e incompatibilidades científicamente (no socialmente) establecidas. Este espacio de juego es el lugar de libertad que la ciencia social puede darse aplicándose resueltamente a conocer las determinaciones sociales que pesan sobre su funcionamiento y esforzándose por instituir los procesos técnicos y los procedimientos sociales que permitan trabajar eficazmente, es decir, *colectivamente*, para dominarlas.

---

1 Aristóteles, *Organon*, vol. 5, *Les topiques*, ed. y trad. de Jules Tricot, París, Vrin, 1990.

2 La ambigüedad de ciertas discusiones con pretensiones científicas celebradas en público aparece de repente cuando el público abandona el papel pasivo que se le suele asignar para mostrar su aprobación a uno u otro de los debatientes mediante aplausos más o menos sostenidos; y la violencia de la intrusión tiránica –en el sentido de Pascal– de los profanos estalla cuando uno de los participantes recurre al recurso retórico que Arthur Schopenhauer consideraba típicamente desleal y que consiste en dirigirse a su adversario con un argumento al que éste sólo podría responder empleando argumentos incomprensibles para los espectadores.

- 3 Pareja conceptual del sociólogo Talcott Parsons para distinguir la adquisición de una posición social por el propio esfuerzo del agente (*achievement*) o por atribución social (*ascription*). [E.]
- 4 Los dos principios de jerarquización no son completamente independientes: las disposiciones conformistas, que tienden a aceptar el mundo tal como es, o las disposiciones obstinadas o rebeldes, que tienden a resistirse a las coacciones sociales, tanto internas como sobre todo externas, y a romper con las evidencias más compartidas dentro y fuera del campo, no están sin duda distribuidas al azar entre los ocupantes de las distintas posiciones del campo y entre las trayectorias que han seguido para llegar a ellas.
- 5 Se podría demostrar que la economía neoclásica presenta algunas de las principales características de una ortodoxia que *imita* el cientificismo (con la eficacia muy especial que confiere la formalización matemática), como la aceptación tácita de presupuestos indiscutibles sobre puntos muy fundamentales (en la teoría de la acción, por ejemplo).
- 6 La teoría de las profesiones expresada en el artículo bajo este título de Talcott Parsons para la *International Encyclopedia of the Social Sciences* (David L. Sills [ed.], Nueva York, Macmillan, 1968, pp. 536-546) puede leerse como un credo profesional de aquellos “profesionales” que los sociólogos del *establishment* pretenden ser: caracterizados, según Parsons, por su formación intelectual y por una autoridad que descansa más en la pericia que en el poder político, los profesionales están libres de cualquier dependencia del Estado y de la burocracia gubernamental, y se guían por la única preocupación del *common good*. Esta *collectivity-orientation*, este “desinterés” y “altruismo”, que pueden asegurarles las mayores recompensas materiales y simbólicas, y que se menciona en la mayoría de las definiciones de las profesiones, también se encuentra en la representación mertoniana del universo científico. En resumen, la noción preconstruida de *profession*, un *ready-made* conceptual que ha dado lugar a innumerables comentarios y críticas, es menos una descripción de una realidad social que una contribución práctica a la construcción de la sociología como *profession* y como *profesión* científica.
- 7 Puesto que hoy no podemos dar ejemplos del ámbito francés (quienes, en nombre del liberalismo, se entregan a prácticas dignas de los regímenes más autoritarios serían sin duda los primeros en denunciar como “totalitaria” cualquier denuncia de tales prácticas), conviene citar aquí el pasaje íntegro del famoso discurso sobre “la vocación y la profesión del erudito” en el que Max Weber se plantea la cuestión, habitualmente reservada a las conversaciones privadas, de por qué las universidades y las instituciones de investigación no siempre seleccionan a los mejores: desechando la tentación de culpar a los individuos, en este caso “los personajillos de las facultades y los ministerios”, del hecho de que “tantos mediocres desempeñen un papel en las universidades”, Weber invita a buscar las razones de este estado de cosas “en las propias leyes de la acción humana concertada”, aquellas que, en la elección de los papas o de los presidentes americanos, conducen casi siempre a la selección del “candidato número dos o tres” y concluye, no sin ironía: “Lo que debería sorprender no es que se produzcan a menudo errores en estas condiciones, sino más bien que [...] haya sin embargo un número tan considerable de candidaturas justificadas” (Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. de Julien Freund, introducción de Raymond Aron, París. Plon, 1959 [1919], pp. 66-67).
- 8 Howard S. Becker, en un capítulo titulado “What’s Happening to Sociology?” de su libro *Doing Things Together* (Evanston, Northwestern University Press, 1986, p. 209), observa que el número de sociólogos censados por la American Sociological

Association pasó de 2364 en 1950 a 15 567 en 1978. Del mismo modo, en Francia, el número de sociólogos en el mismo periodo pasó de 200 a cerca de 1 000 (la Association des Sociologues, que adopta una definición muy amplia, enumera 1 678 sociólogos públicos y privados). Para ser más precisos, en 1949, el CNRS sólo contaba con 18 sociólogos; en 1967, había 112 135 en la École pratique des hautes études y 290 en los centros de investigación, es decir, más de 500 en total; en 1980, había 261 sociólogos sólo en el CNRS.

- 9 Los cambios morfológicos resultantes de la abolición del *numerus clausus*, de facto o de jure, que protege a un cuerpo garantizando la escasez de sus miembros, son muy a menudo la causa directa de transformaciones en los campos de producción cultural. Son, en cualquier caso, la mediación específica a través de la cual se ejercen los efectos de los cambios económicos y sociales. Además, la forma y la intensidad de estos cambios y los efectos que producen dependen del estado de la estructura del campo en el que se producen. Por este motivo debe rechazarse como ejemplo típico del error de corto circuito la explicación que relaciona directamente los cambios en un campo especializado como la sociología con las transformaciones globales, como la prosperidad de posguerra (Norbert Wiley, "The Current Interregnum in American Sociology", *Social Research*, Vol. 52, núm. 1, 1985, pp. 179-207, especialmente p. 185) o los cambios en la sociología y la historia, tanto en Francia como en Alemania, en los años setenta, con las transformaciones del estado de ánimo político en torno a 1968, que a su vez están vinculados a cambios morfológicos en los campos de producción especializados y a innovaciones intelectuales favorecidas o autorizadas por los efectos de estos cambios.
- 10 "Los sociólogos cuantitativistas hablan con orgullo de su 'revolución matemática' y de sus altos logros en técnicas estadísticas, y a veces incluyen en el mismo desprecio a todos los demás especialistas, una mera minoría no cuantitativista tan irrisoria como absurda. Los sociólogos marxistas, con la confianza que da el no estar ya relegados al olvido, rechazan el 'positivismo' como reflejo de una época histórica superada. Los sociólogos históricos (que también pueden ser marxistas) defienden la singularidad de las configuraciones históricas y la necesidad de arraigar cualquier objeto en su verdadero lugar en secuencias históricas bastante específicas. Los etnometodólogos rechazan la sociología del 'macrocosmos' como cháchara injustificada: un tipo particular de estructuralismo fenomenológico, humanista, parisino y otras 'posiciones' demuestran con refinamiento filosófico (y una buena dosis de desprecio por sus oponentes filosóficamente analfabetos) que sólo su método permite una aprehensión adecuada del mundo social" (Randall Collins, "Is 1980s Sociology in the Doldrums?", *American Journal of Sociology*, vol. 91, núm. 6, 1986, pp. 1336-1355).
- 11 P. Bourdieu, *Homo academicus*, París, Minuit, 1988.
- 12 Estas redes son la base de intercambios de servicios (invitaciones, informes, subvenciones) que hacen, por ejemplo, que el recurso a jueces internacionales, en particular en los procedimientos de cooptación, no sea siempre una garantía de universalidad.
- 13 En general, las importaciones proporcionan las mejores armas en los conflictos internos en los ámbitos nacionales, sobre todo cuando se trata de *desacreditar* una posición establecida o acreditar una nueva posición y acelerar el siempre difícil proceso de acumulación inicial, es decir, de subvertir la jerarquía social vigente e imponer nuevas leyes de formación de precios (sabemos, por ejemplo, el uso que los "cosmopolitas" reales o supuestos pueden hacer de la idea del "atraso" nacional en las polémicas).

- 14 Llama la atención que Michel Foucault, que, al menos en Estados Unidos, se ha convertido en el santo patrón ritualmente invocado (más que en el maestro pensador [*maître à penser*]) de todos los movimientos subversivos, sea objeto de semejante reducción por parte de los predicadores de la restauración (véase James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Nueva York, Simon and Schuster, 1993, y la crítica que le hace Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, París, Fayard, 1994, pp. 22-30). Pero al reducir todo el pensamiento de Foucault a su homosexualidad, no hacen sino invertir la posición de quienes pretenden canonizarlo porque era homosexual (véase David Halperin, *Saint Foucault. Two Essays in Gay Hagiography*, Oxford, Oxford University Press, 1995).