

EL SOCIÓLOGO Y SU FILOSOFÍA**Philippe Raynaud*

Entre las obras recientes de Pierre Bourdieu, las *Meditaciones pascalinas* ocupan un lugar bien particular. En esta obra no se revela la “urgencia”, sino ante todo la promesa de responder a preguntas que frecuentemente se formulan, a saber: la relación de Pierre Bourdieu con la “filosofía”, y aún más, su propia situación en la historia del “campo” universitario.

Se trata, desde luego, de una obra madura, que debe servir como guía para la discusión del pensamiento de conjunto del autor, puesto que nos proporciona tanto una versión “autorizada” de su biografía intelectual, como una reflexión ambiciosa sobre las implicaciones antropológicas o filosóficas de su teoría social. Indudablemente, lo más fácil es partir de la visión que Bourdieu tiene de la filosofía, antes que examinar los aspectos de su obra sociológica.

Meditaciones pascalinas no es un libro de “filosofía”, sino más bien una obra personal (diríamos un “ensayo”), en la que el sociólogo se esfuerza por explicar la “idea del hombre”, implicada en “la gestión” y los “resultados” de las “ciencias del hombre” —lo que permitiría realizar, mejor que una filosofía en sí misma, todo un trabajo destinado a la “defensa de la razón”.

Ahí encontraremos, al comienzo, dentro de la mejor tradición de la “historia crítica”⁴², una crítica posible a la filosofía tradicional (rebautizada como la “razón escolástica”), que muestra cómo sus ilusiones están enraizadas en la distancia que separa al pensador de la vida práctica, seguida de un llamado a una historización verdadera (es decir, sociológica), razón para concluir con un estudio renovado sobre las grandes preguntas clásicas, que casi todos los filósofos mantienen en completa oscuridad, incapaces de pensar los “fundamentos históricos de la razón”. Al mismo tiempo, Pierre Bourdieu ofrece algunas preciosas confesiones “impersonales” sobre el nacimiento de esa vocación de “sabio”, a partir de algunos buenos ejemplos sobre su atadura al “principio de caridad” (o de “generosidad”), que debería reinar en el campo científico.

Tomándola como ejemplo de una “ego-historia”, la obra adquiere un encanto especial para un lector de mi generación: ahí tenemos frecuentemente la impresión de hojear “el álbum de la familia” de la filosofía francesa de los años sesenta, y volver a entender el sentido de las preguntas más encendida que, poco más tarde, animaran a nuestros maestros, entre la explicación de los textos y la corrección de las disertaciones. El ambiente que reinaba durante los años de formación de Bourdieu, muy bien descrito por él mismo, se refiere a la situación del “campo filosófico” durante su juventud: ahí encontramos el contraste innegable entre la “dominación de Sartre” y la preocupación por lo serio y por el rigor que ponían los jóvenes espíritus deseosos de “alejarse de las obstrucciones mundanas”, en su camino hacia la fenomenología husserliana o hacia la corriente “epistemológica” representada por Bachelard, Canguilhem y Koyré. Sin que sepamos demasiado cuál es la parte respectiva de las “casualidades de la existencia” y de

* Philippe Raynaud, profesor de Ciencia Política en la Universidad de París II. Publicado en *Magazine Littéraire* No. 369, PP. 20-25, octubre de 1998. Traducción: Alvaro Moreno Durán.

⁴² Sobre el informe de Bourdieu a la Escuela de Francfort, ver: *Choses dites (Cosas dichas)* p. 30.

su lucidez superior, el joven Bourdieu sabía ir más allá de estas rupturas parciales para tomar rápidamente distancia con respecto a la filosofía misma, y así abordar el vasto continente de las ciencias sociales (lo que debía preservar las “tentativas, frecuentemente patéticas y efímeras” de sus contemporáneos a través de los “compromisos políticos” “irresponsables” e “irrealistas”). Se esperaba, por consiguiente que, en este momento de la historia no existiera la “filosofía” más que para percibir mejor el aporte específico de la sociología; según esto, es difícil no entender, al leer sus *“Meditaciones pascalianas”*, que “la verdadera filosofía se burla de la filosofía”, al no tratarse nada más que de algunos ecos bien distintos de ciertas obras y discusiones, no tan antiguas, que sólo vale la pena citar para afirmar ruidosamente su “distinción” o su desprecio.

El caso más visible es el del lamentado Luis Althusser, que aquí aparece como representante de un marxismo escolástico, capaz de extraviar a los intelectuales franceses en busca de una salida. La demostración de la *indigencia* del pensamiento del filósofo hubiera sido, sin embargo, más demostrativa, si no estuviera acompañada de una presentación caricaturesca de las tesis, y gracias a ello pueden ser retomadas sin cambios notables⁴³. De la misma manera, resulta difícil desconocer en el Spinoza de Bourdieu, un iniciador de “una verdadera ciencia de obras culturales” y analista genial del don, lo mismo que los amigos de Althusser podían descubrir por medio de sus alumnos. Además, podríamos volver a encontrar; sin pena ni gloria, bajo el ropaje sociológico, los debates escolares de la filosofía francesa (sobre los límites “ecológicos” de la fenomenología husserliana, por ejemplo); así mismo, resulta difícil no reconocer ciertas discusiones de la filosofía política contemporánea, disimuladas bajo algunos señuelos hábilmente situados. He notado la similitud entre la construcción del conjunto de las *Meditaciones pascalianas* y las primeras versiones de la “teoría crítica” de Adorno y Horkheimer. Bourdieu también evoca, en una forma, a la vez respetuosa y resumida, el fondo de las obras de Habermas y de Rawls (del cual cree que es el primero en ver sus afinidades, sin embargo, bien conocidas en Francia); entretanto, no dice nada del trabajo de Michaél Walzer, sobre la heterogeneidad de las “esferas de justicia”, que no parece ser ajeno a sus interrogaciones acerca de la necesidad de distinguir las normas válidas para los diferentes campos.

Respecto a la transformación anunciada de los grandes problemas clásicos, es posible mantenerse escéptico ante la novedad de las consideraciones propuestas sobre la filosofía de la historia, que oscilan entre la denegación de la concepción *kantiana* del “reflejo de la naturaleza” y el redescubrimiento de la vieja crítica hegeliana de los límites de las Luces, sobre la “abstracción” que alimenta los restos románticos de la Razón.

Se dirá, sin duda, que, extrañando algunas fuentes posibles para la reflexión de Bourdieu, no hago más que ceder a la ilusión escolástica del lector académico, quien, siempre atento a “preferir lo desconocido ante lo ya conocido”, es incapaz de ver el nuevo trastorno del cuestionamiento sociológico, a falta de percibir el verdadero movimiento de la investigación (pp. 76-77). Con esto, tocaríamos el fondo del problema, concerniente a los estatus de la sociología y la filosofía. De un lado, resulta sorprendente que, al encontrar un autor cuya obra se considera actualizada y fuente obligada para la denegación de los discursos que pretenden la universalidad, se reaccione de una manera tan caricaturesca ante una modesta investigación genealógica, que vemos mal, porque necesariamente entraña una negación de lo que ella misma realiza: en efecto, la razón inequívoca revela la demanda pura del principio del saber sociológico, porque es

⁴³ Ver, por ejemplo, p. 201 y ss., de las *Meditaciones...*, a propósito de los aparatos ideológicos del Estado.

justamente una milagrosa excepción dentro de un mundo totalmente regido por conflictos que atraviesan los diferentes “campos”.

Es necesario agregar que, si Bourdieu emplea al mismo tiempo múltiples referencias o alusiones a la filosofía y prohíbe tomar tales referencias en serio, es porque él mismo heredó de la filosofía “tradicional” (o de las ciencias jurídicas, para tomar un ejemplo de otro “campo”) la visión más “escolástica”. Así, el ejemplo sobre Descartes que, “a la manera de todos los partidarios modernos del escepticismo”, desde Montaigne hasta Hume, “se abstienen todo el tiempo, para sorpresa de sus comentadores, de sustraer a la política (...) el tipo de pensamiento radical que Durkheim había inaugurado en el orden del saber”, no ocurre con Descartes, para quien la prudencia no es necesariamente un signo de ingenuidad, pero que se torna francamente absurda en Montaigne y, peor aún, en Hume.

Es claro que Montaigne no es un activista, pero es difícil, así lo hayamos leído poco, no percibir su agudo sentido de la relatividad del orden político, del que Pascal es en cierta forma heredero; en cuanto al segundo, su obra resultaría, en buena medida, incomprensible si sólo vemos en ella la base de una crítica radical de todos los mitos sobre los que ha sido construida la política inglesa (*whigs* y teorías confundidas), impulsada por un profundo analista de las ingenuidades de la política moderna (del “contrato social” a la explicación unilateral de las acciones humanas por el interés bien entendido). Entonces, si estamos interesados en los pensadores del siglo XX, Pierre Bourdieu no nos ofrece demasiadas luces, pero sí permite, como cuando habla de Kelsen a quien atribuye una visión “idealista” sumaria de la Grundnorm, sin ver la polémica de la construcción kelsiana (que está dirigida tanto contra el conservatismo de las teorías corrientes del “derecho natural”, como contra la ortodoxia liberal y los residuos autoritarios de la teoría “alemana” del Estado), y sin comprender la naturaleza del escepticismo kelsiano, reconocerle la influencia de los “fundamentos” del derecho.

La imagen que Bourdieu tiene de la filosofía es, en cierta medida, un reflejo invertido de la práctica francesa en la explicación de textos: allá donde la tecnología de los sistemas ve el despliegue de la idea, el sociólogo atribuye al filósofo una ingenuidad de principios, que cree poder reestablecer, puesto que sólo él no cae en las trampas del juego social. Tal como hubiera dicho uno de los pensadores fetichistas de los sesentas, podríamos decir aquí que “los no incautos cometen errores”.

En este punto, puede parecer que Pierre Bourdieu, como filósofo, es “innecesario e incierto”, pero esto no tiene demasiada importancia si pensamos en que hace mucho tiempo se alejó de la filosofía “académica”, y que su inquietud declarada es la de ayudar a comprender la sociedad. Además, su presencia es notoria, desde los años sesenta, con algunos libros indiscutiblemente lúcidos, que han contribuido, para bien o para mal, a alimentar no solamente las controversias científicas, sino también el debate público.

En la trilogía constituida por *Los herederos*, *Un arte medio* y *El amor del arte*, él y sus colaboradores han conseguido sintetizar diversas tradiciones de la crítica al sistema de enseñanza francés, y de los análisis a las “culturas de masas”, para proponer un programa de sociología de la cultura que puede considerarse fiel al espíritu de las Luces, esto es, a la vez científico y emancipador. Este programa comprendía dos vertientes de irregular importancia, pero atravesadas por una ambigüedad similar.

Por un lado, se encontraría una crítica a las condiciones de transmisión de la “cultura”, que descuidaba la distancia social entre los grandes hombres y la cultura, la enseñanza y

los museos, valorizando un poco más el talento de los elegidos que alcanzan la maestría en la cultura legítima; un equívoco sabiamente sostenido acompañaba esta demostración: *Los herederos* parecía invitar a salir de esta situación con la definición y difusión de una “pedagogía racional”, pero se podía, también, y de una forma más radical, preguntarse si la cultura dominante no era ella misma un instrumento de dominación. De otro lado, un libro como *Un arte medio*, consagrado a los usos sociales de la fotografía, contemplaban esta crítica de las ilusiones de la “democratización de la cultura” como desmonte, con una talentosa crueldad, del nuevo “arte” de la filosofía, arte de pequeños burgueses, ni popular ni distinguido; se abría así un campo inagotable para la crítica de las “culturas de masas” que borraba lo que parecía tener de “aristocrática”, remplazando al “hombre de masa” por el “pequeño burgués”, otorgándole al crítico el doble beneficio de la postura progresista y de la maestría adquirida de la gran cultura. El éxito fue enorme, e incluso, aprovechado por la “resistencia” de los detentores de la tradición, quienes podían excusarse fácilmente confirmando la precisión de los análisis propuestos. Bourdieu y sus amigos ofrecieron, entonces, a sus jóvenes lectores, el placer de la revelación de la “cara escondida” de las instituciones, dando a sus seguidores la satisfacción de poseer una conciencia superior de sí mismos, capaz de alimentar sus deseos relacionados con la posesión de un “capital cultural” en vía de crecimiento, pero, para otros, en vía de devaluación.

Las obras ulteriores de Bourdieu giran fundamentalmente en torno a las mismas instituciones de sus primeros trabajos, renovando un poco los temas y, sobre todo, integrándolos al proyecto de una “gran teoría”, condición para la consagración científica de un autor. La primera versión de esta teoría, presentada en *La reproducción* (1970-1971, realizada en colaboración con Jean-Claude Passeron, quien, según Bourdieu, parece ser el origen de todos los “malentendidos”, sostenidos en la “mal videncia” y “malevolencia” de los lectores académicos), señala que los agentes del sistema de enseñanza son ciegos ante su propia “reproducción”: si se conformaban al modelo clásico de los jesuitas, participarían evidentemente del mantenimiento de una cultura aristocrática, pero si practicaban las pedagogías “modernas”, contribuirían más aún a favorecer a quienes han adquirido, por fuera de la escuela, la cultura legítima. Esbozando una teoría crítica de la “democracia representativa”, *La distinción* (1979) ampliaba el propósito de la sociología del “gusto”: el “formalismo” de la cultura moderna, testimonio de su distancia respecto a la mirada del mundo social, y el gusto burgués por las formas “populares”, reposan en una relación distintiva entre las diversas clases del mundo social (el dominante seguirá siendo dominante, quien ame a Schönberg o a Verdi).

Con el paso del tiempo, Bourdieu ha desarrollado y refinado todo un conjunto de “conceptos” (la “violencia simbólica”, el *habitus*, el *campo*), que le permitieron descartar interpretaciones manifiestamente absurdas de su pensamiento, y así evitarse de responder a las objeciones que le eran dirigidas. Bastaba, con un procedimiento típico de la retórica de los intelectuales franceses, demostrar que, lejos de subestimar la importancia de los “actores”, su sociología les devolvía su lugar, al demostrar que el orden social no podría mantenerse si las acciones de los sujetos fueran conscientes de la dominación; es decir que, al interiorizar las normas y conductas adecuadas, podrían recuperar el lugar que les correspondía en el interior de la sociedad. Estos esfuerzos no convencieron sino a quienes ya lo estaban, pues simplemente integraron, aun cuadro inmutable, la diversidad de las esferas de la actividad social y de los valores que las estructuran (los “campos”) o bien, a partir de la noción de *habitus*, recalcaron el enraizamiento de las normas sociales y estrategias individuales, en el proceso de educación (que es evidentemente mucho más que una simple “transmisión” de creencias o de saberes).

La fecundidad de estos conceptos varía con el talento y el trabajo de quienes los emplean y que, como Bourdieu mismo, son permanentemente expuestos a sorprenderse frente a los novelistas (así como los sociólogos empresarios) que han podido, aquí o allá, describir el mundo y razonar como si ellos hubieran conocido (o presentado) el concepto propiamente sociológico del *habitus*. Los mismos conceptos que permiten obtener algunos resultados generales tan importantes como éste: “en las situaciones de crisis o de cambio rápido, ciertos agentes, generalmente aquellos que estaban justamente mejor adaptados al estado anterior del juego, tienen problemas para acomodarse al nuevo orden establecido”. Gracias a la noción de *habitus*, la sociología crítica ha reencontrado una de las más antiguas ideas de la sociología (y de la cultura de las clases dominantes iluminadas, cuyo modelo clásico es la aristocracia inglesa): la capacidad de innovar, acompañada de una apertura controlada es, para los aristócratas, la mejor garantía para su supervivencia.

Una de las cosas que la sociología de Pierre Bourdieu podría esclarecer mejor, es su propia posición en el interior de los *campos* científico e “intelectual” franceses. Contrario a muchos de sus colegas filósofos, Bourdieu hace un uso suficientemente extenso de la cultura, introduciendo hábilmente el valor de su proximidad y su distancia frente a las grandes formulaciones, familiares al público interesado en la filosofía, quien comenzó a ver en Bourdieu como el representante máximo de la “sociología”. Por otro lado, ha sabido conquistar el nuevo público de la Ciencia Política francesa, ofreciendo a los estudiantes de los Institutos de Estudios Políticos un sustituto cómodo de la cultura militante, tradicionalmente extraña, alrededor de su crítica a los *doxosophes*, especialistas de la opinión pública, y a los terrenos clásicos del compromiso político, cuyas aspiraciones difusas tientan una renovación de los métodos clásicos del análisis político.

Sería injusto creer que Pierre Bourdieu ejerce sobre las ciencias sociales una hegemonía totalitaria; otras corrientes más discretas tienen una legitimidad comparable, dentro del “campo” de la sociología propiamente dicho y, sobre todo, como lo hemos podido notar desde hace algunos años por medio de un cierto desencantamiento entre los miembros del Centro de Sociología Europea y de la revista *Actas de Investigación en Ciencias Sociales*, encabezado por el alejamiento progresivo de figuras importantes, como Jean-Claude Passeron, Claude Grignon o Luc Boltanski. Estas rupturas, relativamente conocidas, no conducen a preguntas adicionales, sino a las mismas preguntas que los críticos “trasnochados” o “mal videntes” jamás han cesado de formular⁴⁴, y que tienen ya demasiado eco entre los jóvenes investigadores, sensibles a los encantos de la sociología de Bourdieu. En la Ciencia Política misma, la crítica a los *doxosophes* y a los sondeos, parece haber levantado ampollas, desde que se ha admitido lo que los adversarios de Bourdieu han pregonado incesantemente, a saber: la continuidad intelectual entre el análisis de la opinión y la “abstracción” del sufragio universal (que no se diferencia de la conocida crítica a la relación entre el sondeo y el voto)⁴⁵.

El verdadero éxito de Bourdieu se ubica hoy mucho más allá del “campo” académico. Fuente de una legitimidad incontestable, fundada sobre sus trabajos más valiosos

⁴⁴ La obra de Boltanski y Thévenot, sobre las relaciones entre la diversidad de los “mundos” y la de los modelos de justicia (*De la justificación. Las economías de la grandeza*, Gallimard, 1991) es así una prueba para salir de los inconvenientes que la noción de *campos* sería incapaz de superar.

⁴⁵ Señalado por múltiples autores, de Alain Lancelot a Gérard Grünberg o Bernard Manin, este punto es importantemente aclarado en el magnífico libro de Loïc Blondiaux, *La fábrica de la opinión*, Éditions du Seuil, 1998.

(concediéndole un lugar especial a sus trabajos etnográficos y al *sentido práctico*, donde critica convincentemente una cierta etnología), el sociólogo adquiere un estatus de profeta, porque se presenta como aquel que cambia los determinismos, descubriendo ante el pueblo la elasticidad en que se funda la obediencia a las “grandezas del establecimiento”, fingiendo no ver sino el trabajo de la democracia (y de las ciencias sociales anteriores...), y creyendo haber debilitado la “diferencia” de los dominados, legitimando una postura verdaderamente crítica. El sociólogo se clasifica, naturalmente, en toda una categoría, donde el gusto por un filósofo favorito (común a los demás, suficientemente representados en el mundo de hoy) se evidencia, y es la categoría de los *semi-hábiles*.

