



Avá. Revista de Antropología
ISSN: 1515-2413
revista_ava@yahoo.com.ar
Universidad Nacional de Misiones
Argentina

Passeron, Jean-Claude
«Algo más a propósito de El oficio del sociólogo»
Avá. Revista de Antropología, núm. 6, 2005, pp. 1-26
Universidad Nacional de Misiones
Misiones, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169021465002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

«Algo más a propósito de *El oficio del sociólogo*»*

Jean-Claude Passeron

*En este texto se reproduce parte de una entrevista realizada por Denis Baranger** en Marsella y en París en junio de 2002. Otras partes han sido publicadas bajo el título “De El oficio del sociólogo a El razonamiento sociológico” en la Revista mexicana de sociología, vol. LXVI, n° 2, pp. 369-403, junio 2004. Allí se abordaron sobre todo las dificultades de la co-escritura de El oficio del sociólogo y la evolución posterior de las epistemologías de Pierre Bourdieu y de Jean-Claude Passeron.*

—Antes que nada, Jean-Claude Passeron, permítame agradecerle esta oportunidad que me ha brindado de poder finalmente conocerlo...

—Pues aquí me tiene, en la Vieille Charité¹ donde continúo una revista llamada *Enquête*, la conoce?..

—... sí, por supuesto...

—... y que ahora se reinicia bajo la forma de una colección de volúmenes en las *Éditions des Hautes Études*.² [*Passeron me muestra el último libro de la colección*

* Entrevista realizada y traducida por Denis Baranger, texto revisado por el autor.

** Dr. Denis Baranger. Investigador de la Secretaría de Investigación. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones. E-mail: baranger@arnet.com.ar

¹ En el edificio de un antiguo hospital del siglo XVII denominado ‘La Vieille Charité’ tienen su asiento las dependencias de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* en Marsella, donde funciona el SHADYC, *Sociologie, histoire, anthropologie des dynamiques culturelles*, centro fundado por J.-C. Passeron. (NdT)

² La revista *Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie*, editada por el SHADYC, ha sido reemplazada por una colección de libros colectivos temáticos con el mismo nombre de *Enquête*. (NdT)

Enquête : “La argumentación, prueba y persuasión”] Es un volumen colectivo, en el que los autores discutieron mucho en conjunto. *[toma una separata y extiende la mano para alcanzármela]* Y esto otro es también una contribución para vuestra entrevista, lo recibí ayer y le va a interesar mucho: es un trabajo de Claude Grignon, con quién hice *Le savant y le populaire*³... Ya en un volumen que me fuera dedicado en la *Revue européenne des sciences sociales*, Grignon había producido un artículo en el que narraba su experiencia del *Centre de Sociologie Européenne*⁴, pero allí se mantenía todavía bastante circunspecto. Ahora, acaba de brindar a esta misma revista un “¿Cómo se puede ser sociólogo?”, que es una muy exacta autobiografía, dolorosa también, en la que cuenta sus relaciones con el *Centre*, con Bourdieu, con lo que es la “clase alta” intelectual —los *agrégés*⁵, los filósofos, para él que no lo era—... Es un tanto melancólico, pero al igual que Hoggart, al que también tradujo⁶, vuelve a partir desde su experiencia de infancia: la escuela técnica, sus padres, sus abuelos, para dar a comprender su adhesión a la vez moral y científica al *Centre*, y luego sus desilusiones. Es un medio sociológico del que se provee para comprender él mismo su itinerario, un socio-análisis en suma, y efectivamente se percibe mucha amargura con respecto a Bourdieu...

—*Justamente, un aspecto del Oficio del sociólogo sobre el que deseaba preguntarle, es acerca de la idea de ‘socioanálisis’, de algún modo calcada sobre el psicoanálisis de Freud («hacer consciente el inconsciente», etc.), idea que jugaba un papel importante en el argumento del libro y que Bourdieu continuó desarrollando posteriormente. ¿En aquella época, Ud. y Pierre Bourdieu tenían el mismo concepto del psicoanálisis?*

³ Hay traducción castellana: *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

⁴ El *Centre de Sociologie Européenne*, centro de investigación fundado por Aron en la École Pratique des Hautes Études. Como consecuencia del mayo francés se produce una escisión en julio de 1969: Aron conserva la dirección del *Centre européen de sociologie historique* (animado por Raymonde Moulin), y Bourdieu la del *Centre de sociologie de l’éducation et la culture (CSEC)*. Bourdieu dirigió el *Centre* en forma directa hasta su elección al *Collège de France* en 1982. En 1985 se volvió a la denominación de *Centre de Sociologie Européenne*.

⁵ *Agrégés* son quienes han pasado exitosamente por el concurso de la *agrégation*, que en el sistema centralizado francés tenía originalmente la función de reclutar cada año los profesores en función de los puestos vacantes en la enseñanza secundaria. (NdT)

⁶ Se refiere al libro de Richard Hoggart, *La culture du pauvre*, París, Minuit, 1970

— Para nada, y ‘concepto’ es mucho decir... Ud. sabe, en esa generación, y en los intelectuales que no eran ni “analistas” ni “analizandos” en Francia se encontraban dos actitudes. Una de parte de los usuarios de esta psicoterapia, a veces beatos o snobs, que también era propia de los intelectuales dispuestos a apropiarse de la última curiosidad de moda... La otra, de los no-analizados, es decir de no-analizables, se expresaba ya sea por una resistencia frontal y altiva («yo no necesito eso»), ya por una condescendencia teñida de misoginia («eso es para mujeres ociosas o demasiado sensibles»), ya por un rechazo científico («es un delirio obsesional madurado en un mundo vienés»); o todavía por el atajo de un argumento contundente de filósofo como el que utilizara, ya antes de la guerra, el filósofo Léon Brunschvicg ante la Sociedad Francesa de Filosofía: «es psicología de monos», queriendo significar con ello que no podía tratarse en ningún caso de una psicología “digna” del Yo (*Moi*) humano constituido en base a un “Yo trascendental”. Ésta era, algo más contenida en su formulación, la posición de Bourdieu. En cuanto a mí, había tenido algún contacto con la psicopatología; yo había sido alumno de...

—...*Lagache?*⁷

— Sí; y al mismo tiempo de Foucault en l’*École*⁸. Yo había hecho en la Sorbona una tesina de psicopatología con Daniel Lagache, sobre “la imagen especular”, en la que me remontaba desde las escuelas psiquiátricas del siglo XIX hasta Lacan y a su presentación del “estadio del espejo” en la *Encyclopédie française* de antes de la guerra⁹. Lo que me interesaba era la historia de la psicopatología tal como la enseñaba Foucault en esa época en un curso para candidatos a la agregación; acababa él mismo de pasar la agregación en filosofía y daba, como *caïman*¹⁰ de psicología en

⁷ El psicoanalista francés Daniel Lagache era mencionado en otra entrevista de J.-C. Passeron con R. Moulin y P. Veyne, “Entretien avec Jean-Claude Passeron. Un itinéraire de sociologue”, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, n° 103, 1996, pp. 275-304. (NdT)

⁸ *L’École Normale Supérieure (ENS)* forma parte de las *Grandes Écoles*, instituciones de élite que conforman un sistema de enseñanza paralelo al universitario. La *ENS* tiene como función principal preparar a sus estudiantes para el concurso de la *agrégation* en diversas disciplinas. Tanto Bourdieu como Passeron son *normaliens*, al igual que Sartre, Aron, Althusser, Foucault, etc. (NdT)

⁹ Este artículo de Lacan se encuentra en el Tomo VII, *La vie mentale*, París, 1936.

¹⁰ En el *argot* de la ENS, *caïman* (literalmente, ‘caimán’)denota al profesor encargado de preparar a los estudiantes en una materia para el concurso de la agregación. (NdT)

l'École —Althusser era *caïman* de filosofía— un curso que sería luego *El nacimiento de la clínica*. Foucault nos llevaba a algunos a las presentaciones de “casos” del profesor Daumezon en la Salpêtrière. Traducía también a Biswanger y me recomendaba la lectura de Schilder, prospector de una geografía significativa del “cuerpo propio”. Yo todavía no había emprendido un psicoanálisis clásico, pero estaba seguro de poder encontrar en trabajos psicoanalíticos de obediencia diversa formas de descripción interpretativa mucho más explicativas que en las psicologías experimentales o psico-fisiologías de aquel entonces. Yo no compartía los prejuicios normalizadores de la mayoría de los psicoanalistas norteamericanos, su deformación “ortopédica” como diría Lacan en el Congreso de Roma. Leía textos psicoanalíticos sobre todo para rastrear en ellos formas de inteligibilidad utilizables en las ciencias sociales, como lo hacía entonces la escuela de la “personalidad de base” (Kardiner y Linton). Max Weber, en su teoría de la interpretación histórica y por una primera utilización de términos freudianos (sin referencias explícitas en el texto o en las notas), había presentado la importancia de este aporte de inteligibilidad que permitía transitar desde el sentido vivido por los actores hacia un sentido reconstruido y documentado de las acciones e interacciones sociales¹¹.

Los intercambios de lecturas y las conversaciones acerca de ello eran por ende frecuentes con Bourdieu, que se había iniciado en etnología. En la escritura conjunta del *Oficio del sociólogo*, Bourdieu, quien mantenía un prejuicio desfavorable respecto al psicoanálisis en razón de la salsa mundana con que se lo presentaba en París —el esnobismo lacaniano se encontraba en su apogeo en Francia— acabó por aceptar

¹¹ Sobre esta influencia, ver una carta de Max Weber a Else Jaffé del 13 de septiembre 1907, recientemente traducida al francés en la *Revue française de sociologie*, 43-4, 2002, con un comentario histórico sobre los personajes. A propósito de las «teorías de S. Freud, que ahora conozco a través de sus principales escritos», (es el año 1907) Weber subraya que...«sin duda alguna, los razonamientos de Freud pueden revelarse como una fuente de interpretación de una gran importancia para toda una serie de fenómenos atinentes a la historia de las religiones y de las costumbres...». Se ve, en el detalle de los ejemplos freudianos que analiza, la seriedad científica que su “sociología de la comprensión” les presta, aun cuando crítica —es el objeto de esa carta— las divagaciones “naturalistas” o éticas de los discípulos iluminados, como lo es precisamente el Dr. Gross cuando se erige, en un artículo propuesto a *Archiv*, fuera de su especialidad científica, en heraldo de la liberación y de una total licencia de las mores, invocando la teoría freudiana. Weber le anuncia a Else Jaffé que hará todo lo posible, en nombre de la seriedad científica, para evitar la publicación de este trabajo de diletante en la Revista.

tomarlo en cuenta en nuestros análisis conjuntos sobre el motor afectivo de las “denegaciones” y de las certidumbres intelectuales en los debates científicos. Cuando hablábamos de analizar las condiciones sociales en las que se hace la sociología, para explicar lo que hace a la sociología más difícil de practicar científicamente que otras disciplinas —cómo sus objetos de investigación se encuentran cercados por interferencias “mundanas” o ideológicas—, yo pensaba más bien en el Bachelard del “psicoanálisis del conocimiento”. Lo que lamento, para la claridad ulterior del debate sobre *El oficio*, es haber aceptado en el texto la formulación y la idea de una explicación “social y solamente social” de las dificultades de la sociología para ser “una ciencia como las demás” ciencias exactas. En aquel entonces pensaba que había que asociar todas las descripciones que permiten comprender por qué un proyecto científico se fabrica también con otros ingredientes que las “ideas puras” nacidas de la vida autónoma de la racionalidad científica, por qué los conceptos científicos “no crecen como hongos”. Todavía no había concebido el proyecto de esclarecer el régimen científico de la “pluralidad teórica” en las ciencias históricas: éste se encontraba reservado en mi mente para el 2º Tomo del *Oficio* sobre el que no pudimos entendernos con Bourdieu. Hoy en día insisto sobre todo, a propósito del psicoanálisis, sobre el papel jugado por los afectos de la inteligencia en la invención científica (por ejemplo en el artículo que acaba usted de leer, o en el de 1999¹²). Sobre este punto Bourdieu y yo estábamos en una longitud de onda muy diferente: por lo que recuerdo, utilicé primero la palabra *socioanálisis* en mi introducción a la primera traducción de Hoggart (1970) y luego se convirtió en una suerte de compromiso entre nosotros...

—A veces Vd. habla de socioanálisis y otras de autoanálisis...

—No puedo separar ambos aspectos: el sujeto social y el sujeto inconsciente, el uno y el otro interactuando a lo largo de una biografía, tanto en el destino de la pulsiones del Ello por la represión [*refoulement*] como en la construcción inconsciente del super-yó y en la vida consciente del Yo construyendo el Ideal del yo. Utilizo ambos términos en mis comentarios sobre “Richard Hoggart en France”, en los que asocio

¹² “La peur de l’impensable dans l’histoire des sciences”, *RESS*, 1999.

estas dos vías del análisis que, conjuntamente, permiten el “retorno” de las experiencias sociales “reprimidas” en la autobiografía de este autor.

—*Usted hacía mención de la escuela norteamericana de “cultura y personalidad”; en ese contexto recuerdo el título de un libro de Karen Horney: El autoanálisis...*

—Yo no lo conocía; no conocía más que *El autoanálisis de Freud*¹³. De hecho, se trataba de introducir en el prefijo de “socio-análisis” la idea de una exploración de la historia social de una persona que es del mismo orden que aquella sobre la cual el psicoanálisis produce efectos de transformación; es la exploración retrospectiva de lo que fue en un sujeto la gestión inconsciente de su socialización. “Autoanálisis” supone una descripción singularizada, clínica, ya sea en la interrogación de la propia autobiografía o en el análisis de la biografía de un otro, autor o creador, como Freud lo hizo varias veces sobre obras de arte, y luego de él con más frecuencia sus discípulos. Análisis de la duración que se inspira de los métodos, tanto psicológicos como arqueológicos, de la excavación, puesto que versan sobre la acción continua del inconsciente y del retorno de lo reprimido; análisis también de los mecanismos de “racionalización”, puesto que toman en cuenta todas las condiciones sociales que han jugado un rol en la formación del Super-yo, del Yo o del Ideal del Yo durante la socialización familiar, en la práctica de las interacciones en el medioambiente cercano, y a lo largo de la dilatada acción de aculturación por la educación escolar, etc. No se trata evidentemente de la concepción del analista de diván que se convierte en una “pantalla blanca” para dejar hablar el discurso del analizando. Finalmente, en la historia de las ciencias sociales, ha habido paralelismo e interacción entre el autoanálisis en el sentido freudiano y el socioanálisis en el sentido de la exploración de los vestigios y documentos por el historiador cuyo método de escrutinio y de lectura es también un método clínico. Bourdieu me concedía que esta práctica de la interpretación no era una traición a la sociología, un pasarse al enemigo (el psicologismo individualista); así es en un sentido mezclado que empleábamos, algo indiferentemente, ambos términos, al escribir la conclusión del *Oficio*. La frontera

¹³ Se refiere a la obra de Didier Anzieu, *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, París, PUF, 1959. (NdT)

que no se debía cruzar era la misma para los dos: tenía que haber un contenido sociológico, e incluso toda la sociología, en el prefijo de la expresión *socioanálisis*. Decir *socioanálisis* no justificaba ir a extraviarse en “las sandeces” de los aficionados a los “estados del alma”, en las sugerencias incontroladas del “psicoanálisis salvaje”; era necesario que se pareciera a lo que Bourdieu por su lado denominaba la constitución de un *habitus*, el proceso que según él podía ser descrito como una “interiorización”, una estructuración de los constreñimientos “externos” a través de la diversidad de las trayectorias sociales. “El *habitus*” le proveía la base de la “exteriorización” en comportamientos de un principio interno, el de un Yo concebido como una gramática generativa de las actitudes. Yo no tenía objeciones de principio al lenguaje de Bourdieu que, por lo demás, resultaba pedagógicamente eficaz para hacer comprender el análisis sartriano de la objetivación-subjetivación (que leímos en *La crítica de la razón dialéctica*). Pero, para mí, seguía siendo filosofía: ¿A qué tareas empíricas, a qué investigaciones, a qué pruebas conducía? Como en su *Flaubert*, la antropología filosófica de Sartre continuaba siendo autosuficiente: no se ve (contrariamente a Foucault, a Ricoeur más tarde) que esta obra filosófica haya suscitado directamente corrientes de investigación en las ciencias sociales. “Gramática generativa” de las actitudes, tal vez, ¿pero por qué no se encontraba ningún gramático-sociólogo capaz de describir esta gramática? Es por ello que utilizábamos en común *socioanálisis* e incluso *habitus* sin referirnos a la misma epistemología, y sin tampoco saberlo.

—¿*La utilizaban en común?*

—Sí: *socioanálisis* de las razones que hacen que un heredero [*héritier*¹⁴] no se convierte en el mismo sociólogo que un *boursier* (como Aron o Touraine versus Bourdieu o yo), un aristócrata desclasado (Saint-Simon o Bakunin) en el mismo revolucionario que un pensador neohegeliano salido de una universidad alemana (como Bauer, Stirner, o Feuerbach). Personalmente, lo que yo no asumía era el proyecto de una epistemología del conocimiento sociológico que se convertiría al fin

¹⁴ *Héritier* se convirtió, a raíz del libro homónimo de Bourdieu y Passeron, en una categoría clave de la sociología francesa para designar a los herederos de capital —cultural, especialmente—; los *héritiers* se oponen a los *boursiers* (becarios) originarios de la clase populares. Tanto Bourdieu como Passeron fueron *boursiers*. (NdT)

de cuentas en una pura y simple sociología de la sociología, como lo afirmaba crudamente la conclusión del *Oficio*. Unos veinte años después fue en contra de esta desviación que escribí *El razonamiento sociológico*. Así fue como los *Preliminares epistemológicos* de 1968 (tal era en efecto el sub-título del primer Tomo del *Oficio*, aunque finalmente hayamos renunciado a los otros dos tomos previstos) concluían sobre la idea que la epistemología de la sociología es soluble en la sociología o la historia social de la sociología. Era el fruto de un acuerdo ambiguo —para terminar la cosa, en suma.

—A propósito siempre del *Oficio*, en la última parte se hace mención, en reiteradas ocasiones, tanto de la cité científica (Bachelard) como de la comunidad científica (que se podría interpretar como remitiendo a Merton o a Kuhn). ¿Hacían ustedes alguna diferencia entre ambos conceptos?

—Muy oscilante y borrosa. Teníamos consciencia de que ello planteaba un problema de complicidad con el “lenguaje nativo” de los investigadores. Los científicos, los universitarios hablan con facilidad de “comunidad” universitaria o científica. Cuando en principio, habría que prohibirse completamente, en este caso preciso, el empleo de este concepto. Como sociólogos, sobre todo habiendo leído a Weber, sabemos bien que los diversos tipos de “societización” (*Gesellschaftung*, sólo traducible por este neologismo, ya que *socialización* tiene otro sentido) se distinguen radicalmente de los procesos de “comunitarización” (*Gemeinschaftung*) tales como los ejemplifican las *Gemeinde* fuertemente integradas, como lo son una comunidad de vecindad, una parroquia, un monasterio, una cofradía, o bien, en condiciones muy particulares, favorables a la fusión de los miembros de un agrupamiento estrecho, como una comunidad de discípulos, afectivamente soldada alrededor del maestro o del profeta por el reconocimiento de su carisma. En todos los casos de “comunitarización” se observa una puesta en obra automática de relaciones de solidaridad o de obediencia, una conformidad de las mores, un aprendizaje difuso de las normas y reglas por la ayuda mutua cotidiana basada en la proximidad. Pero una “comunidad científica” es cualquier cosa menos eso... Conflictos, ardides de institución o de carrera, lucha por acaparar los instrumentos de búsqueda de la verdad, tácticas individuales alimentadas por intereses o reglas provenientes de otra parte, para triunfar sobre hermanos

gemelos, tanto como sobre adversarios sospechados de referirse a valores extrínsecos, o sobre competidores feroces que pelean por llevarse la misma puesta, querellas sobre la primacía del descubrimiento, lamentaciones sobre la explotación de los discípulos por los maestros, y viceversa, etc.; la sociología de un ámbito científico es rica en tensiones sociales apenas disimuladas por un corporatismo de fachada. Por cierto, en todos los tipos de comunidad existen lazos y luchas que contienen también competencia, envidia; pero siempre controlados desde el interior por normas incondicionales y emociones por todos sentidas como legítimas.

Jamás deberíamos haber dicho *comunidad*, pero todos lo hacían. Encontrábamos en Bachelard *cit  scientifique* que está un poco mejor, porque quiere decir —al menos traducido en términos weberianos— que se habla de los investigadores o de los eruditos, distinguiéndolos de los otros intelectuales, como de un grupo autonomizado, especializado, organizado, pero «solamente en tanto y por tanto un ámbito científico funciona como una *cit *», es decir habiendo explicitado sus reglas y sus prohibiciones (no mentir, no omitir resultados en el volcado de un cuestionario, etc.). *Cit  scientifique* quiere decir: agrupamiento social que se ha dotado del equivalente de una “constitución”. El término nos gustaba más, ya que argument bamos que la *cit * científica podría y debería proveerse de algunas reglas más. Como por ejemplo, el “control cruzado” o generalizado que tomábamos prestado de Michael Polanyi en el *Oficio del sociólogo*: control de *A* por *B* e *inversamente*, uno u otro controlado por *C*, el mismo controlado por *D* cuando el control cruzado entre *A* y *B* no es directamente posible, cada uno permaneciendo controlado por el conocimiento que tiene del conjunto de ese sistema de regulaciones y de sanciones; el control cruzado se opera en el interior de una disciplina, y también de disciplina a disciplina. Agregando criterios podríamos caracterizar así un funcionamiento ideal de la investigación. Pero al mismo tiempo se llega demasiado fácilmente a la auto-satisfacción de los *Congresos mundiales de sociología* en los que se representa, a los ojos del público, la comedia de una ciudad científica armoniosa, cuando la observación sociológica permitiría, una vez replegadas las oriflamas del consenso, constatar las infracciones a la Constitución y las felon as: Maffesoli y su tesista en la Sorbona es un caso de prevaricato

(*forfaiture*¹⁵); o más bien lo sería si existiera una constitución unánimemente aceptada por los universitarios, y no solamente «reglamentos universitarios» fácilmente esquivables en función de las coyunturas: en vez de “dejar pasar”, por complacencia y sin riesgo para ellos, los jurados hubieran debido asumir el conflicto. Decir “ciudad científica” es finalmente muy optimista; pero Bachelard tanto como Durkheim tienen una concepción optimista de la ciudad científica; una imagen radiante (universitaria) de esta ciudad. Durkheim se refería a una “república” ideal de científicos, y Bachelard que, por su parte, la veía funcionar desde hace siglos en los intercambios, colaboraciones o controversias, en el caso de las ciencias exactas y matemáticas, por las reglas inherentes a estas disciplinas, suponía que era posible hablar de la “ciudad científica” como de un ideal común a todas las disciplinas.

—*En este sentido, ¿qué piensa usted de la idea de Bourdieu de “campo científico”?*

—Hablo de ello en el artículo que le di, ahora publicado en japonés, y que comencé a transformar hace una o dos semanas para brindar este autoanálisis a un público francés¹⁶. En él me refiero un poco a la historia del concepto de “campo”, en dos párrafos en los que abordo el origen *gestaltista* de este concepto y nuestras discusiones de los años 60 sobre su uso, a propósito de Kurt Lewin, por ejemplo. El uso del concepto *gestaltista* de “campo” es muy exigente, y demanda una sobreabundancia de descripciones empíricas, que convienen a los “casos fuertes” (finalmente bastante escasos) en los que vale la pena emplearlo, si se quiere que su uso sea distinto de una palabra-comodín, de un amuleto lexicológico, como ocurre frecuentemente y de un modo casi-mecánico con los imitadores, desde que el concepto ha suscitado un tal frenesí.

—*Acerca del campo, recuerdo que en vuestra entrevista con Paul Veyne y Raymonde Moulin, Vd. afirmaba que finalmente el concepto de campo también se originaba a partir de la teoría de lo práctico-inerte de Sartre en la Crítica de la razón dialéctica...*

¹⁵ El sociólogo francés Michel Maffesoli dirigió una tesis doctoral en sociología en la Universidad Paris-V René Descartes, producida como una tesis científica por Elizabeth Tessier, astróloga de François Mitterand y de otros famosos. (NdT)

¹⁶ En la revista japonesa *Ichiko*, Tokyo, EHESC, verano 2002; y para la versión completa “Mort d’un ami, disparition d’un penseur”, *Revue européenne des sciences sociales*, n° 125, 2003.

—Exacto: es otra fuente. Bourdieu la conocía bien al igual que yo puesto que utilizabamos y transponíamos el mismo texto: “Cuestiones de método” de la *Crítica de la razón dialéctica*.

—Estaría Vd. de acuerdo con Jeffrey Alexander, para quien Bourdieu habría atravesado por una fase sartreana en 1961-62¹⁷?

—Sí y no. Imbibición sin duda, pero demarcación también. Al igual que para Aron —pero por razones opuestas—, para Bourdieu también, Sartre era una efigie emblemática. Diablo intelectual para Aron, fue para Bourdieu al final de su vida la figura del “maestro de pensamiento” [*maître à penser*]: reemplazar a Sartre como maestro de pensamiento en política, ya no desde la filosofía sino desde la sociología. Al mismo tiempo, el Sartre de nuestros inicios no era el Sartre de los sartreanos, aquél al que se debe rendir homenaje, sino más bien el que hay que saber utilizar como una mina de “filosofemas” preciosos. Pertenecíamos a una generación, para la cual Sartre era el pensador que nos había liberado, a veces sin que ni siquiera lo advirtiéramos, del *runrun* de la filosofía universitaria francesa... Para mí, me marcó mucho la lectura de un artículo de Sartre, cuyo título ya he olvidado, ... está en las *Situaciones*: es aquél en el cual, hilando la metáfora de la digestión de sus presas por la araña idealista, caracteriza al egocentrismo del idealismo post-kantiano, que cree poder asimilar y aniquilar todas las existencias en su estómago donde operan las diastasas del “Yo transcendental”. Es el argumento de todos los existencialismos, del que Sartre producirá una versión francesa, atea con relación al existencialismo de Kierkegaard, versión libertaria también con respecto a la fenomenología husserliana. La filosofía europea desemboca aquí en la descripción fenomenológica; donde la “verdad” ya no es una cuestión de ontología, sino de método; no sólo para la filosofía, sino para todas las ciencias históricas: ésta es la diferencia con Ricœur que influenció a los historiadores, pero solamente a los historiadores.

Para Bourdieu como para mí, Sartre era una referencia obligada. Lévi-Strauss jugaba un poco el mismo rol, sobre todo para Bourdieu que había comenzado su carrera en

¹⁷ En *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, reduction, and the problem of reason*, Londres y Nueva York, Verso, 1995, p.197.

etnología de Argelia. Una influencia a menudo conduce a quien la padece al rechazo de entrar en un juego ya dispuesto y cerrado por su inventor: ¿cómo evitar las entradas que devienen en atolladeros para el discípulo de Lévi-Strauss? La preocupación por “demarcarse” nace en el corazón mismo de lo que hace a la influencia de una legitimidad intelectual, en aquellos que la consideran aplastante: eso se ve bien en la historia de las ciencias tanto como en la de las religiones.

En sociología, éramos discípulos de Sartre, aunque rechazando de entrada su desprecio por los instrumentos y los razonamientos propios de las ciencias sociales e históricas: Sartre practicaba un oficio intelectual distinto del nuestro. En una lectura rápida parecíamos influenciados; pero sobre todo a los ojos de los filósofos.

—¿Es en este sentido que usted considera a la filosofía como una mina de conceptos para la sociología?

—En la entrevista con R. Moulin y P. Veyne afirmé efectivamente que los sociólogos podrían recurrir en mayor medida a descripciones, esquemas, o conceptos que, en tanto permanecen encasillados en la filosofía, no dependen más que de una fenomenología abstracta, pero que pueden aportar grillas para la observación sociológica al nutrirlos con la carne de la observación histórica o de los ítems de la encuesta: no hay que tener miedo de *hacer trabajar* los conceptos provenientes de la filosofía, de “poner a trabajar” sus potencialidades empíricas. Bourdieu y yo estábamos bastante próximos en nuestra concepción de lo que había sucedido con la filosofía, después de Husserl; era de esta ‘filosofía ociosa’¹⁸ de la que hablaba en la entrevista que citaba. Hay que someter los conceptos filosóficos al trabajo de la investigación social (*enquête*): trabajo sociológico que sólo será fructuoso al nutrirse de observaciones y de comparaciones empíricas. Superadas las eras de la filosofía clásica —Husserl es para mí el último de los filósofos clásicos— ya es tiempo de dedicarse a otra cosa. “Otra cosa”, puede ser lo peor: la ontología heideggeriana, por ejemplo, que detestábamos de concierto, sobre todo en esa época a través de lo que contaban de ella en Francia sus epígonos (excepto Lévinas, para ser preciso). Husserl,

¹⁸ «Ociosa» en el sentido que ya Platón le daba a “ocio” (*skholé*, que en latín dió lugar a *schola*, la Escuela), idea que seguimos compartiendo con Bourdieu (*Meditaciones pascalianas*, en su caso; tesis del “re-empleo” sociológico de los conceptos filosóficos, en el mío).

por lo contrario, es una reserva de fenomenología sociológica. Para tomar en préstamo, evidentemente hay que transformar, deformar, ponderar con vistas a su utilidad, conceptos descriptivos que no han sido forjados con ese propósito.

Bourdieu y yo tampoco teníamos los mismos filósofos de cabecera. Por mi lado, sabe usted, es Spinoza, y hasta Descartes, Malebranche ; es, en Francia, el *racionalismo de método* nacido de la revolución galileana, que la filosofía de las Luces adopta, en el siglo XVIII, como medida de la racionalidad de toda ciencia, de toda antropología — Kant escribió una “antropología”. Usted habrá notado que Bourdieu siempre practicó mucho a Leibniz; lo menciona aquí y allá, no disimula que la noción de “trayectoria social” se originó en él a partir de los comentarios matemáticos y filosóficos que hacía Leibniz sobre la ecuación que determina el trazado de una curva. Leibniz explicaba que en todo punto de una curva —del que no se puede evidentemente dar una medida puesto que se trata de un simple “punto” desprovisto de extensión — la “pendiente” de la curva (que es un parámetro cifrable) está presente, como una cantidad por cierto “infinitesimal”, pero determinante, puesto que la suma de estas cantidades infinitesimales equivale a una cantidad finita en la ecuación. Este es en Bourdieu el punto de partida de las nociones de “trayectoria social” y de “habitus” definidas por analogía. En cada punto de una biografía es el habitus el que da la fórmula de la trayectoria: el habitus está siempre activo, incluso si la observación no permite describir toda la estructura del *habitus* a partir de un instante puntual. El habitus, para Bourdieu, es lo que engendra el sentido de los itinerarios biográficos como la fórmula de la función matemática en una ecuación engendra una curva según Leibniz.

El filósofo-consejero de Bourdieu, era Leibniz. Para mí, era más bien Husserl. No hago un secreto de ello, es en él sobre todo que estoy pensando cuando digo: «es necesario que los sociólogos lean a los filósofos». Y es lo que no se practicaba demasiado en los años 50-60, en todo caso cada vez menos en los sociólogos positivistas, porque a partir de 1945 en Europa se había iniciado otra historia de las ideas. Lo decíamos en varios textos, en particular en un viejo artículo: *'Sociology and*

*Philosophy in Francia since 1945*¹⁹; mostrábamos allí que ese vínculo fuerte —tan fuerte en Weber como en Durkheim, en Marx como en Pareto— entre las sociologías clásicas y las tradiciones filosóficas, y sobre todo con la epistemología y la historia de las ciencias europeas, se había visto súbitamente roto por la segunda guerra mundial: a partir de allí, todo era *survey, survey, survey*.. La marejada llegaba desde Estados Unidos con Lazarsfeld, con el Plan Marshall; todos iban a apagar su sed allí, sin preguntarse si era un medio de invención, si era o no era interesante, qué podría hacer cambiar en el diagnóstico global sobre la crisis y el momento de evolución en que se encontraban las ciencias sociales. En Francia, donde el vínculo se había establecido por un tiempo, entre el balance filosófico que hacía Merleau-Ponty a fines de los años 40, y el re-inicio de la antropología con Lévi-Strauss (por lo demás en dirección contraria a Sartre), nos encontrábamos en sociología ante una ruptura más tajante entre dos generaciones teóricas. Había en nosotros un deseo —como lo atestigua *El oficio del sociólogo*— de reanudar con la filosofía, a la vez que de apropiarse, refinándolos—Durkheim había comenzado a hacerlo—, del uso de los medios de procesamiento estadístico, de los medios de comparación histórica, ligados a los instrumentos de medición y a los algoritmos de procesamiento de datos. Era necesario apropiárselos, pero también reanudar con esas tradiciones teóricas que eran el weberianismo, le durkheimismo, el marxismo (a menudo citábamos a los tres juntos en *El oficio*). Había que reanudar con el poder, propiamente filosófico, de puesta en orden de marcha teórica de la investigación empírica, porque observábamos que ese poder había sido fructuoso durante largo tiempo en la historia de las investigaciones en Europa. Era en esta proximidad que la sociología se había fundado como ciencia a fines del siglo XIX, en el diálogo con una filosofía del conocimiento —kantiana en Durkheim, neo-kantiana en Weber: el neo-kantismo de Rickert está en la base del análisis weberiano de “La objetividad del conocimiento en las ciencias sociales”. También intervenían otras tradiciones europeas, como la escuela epistemológica

¹⁹ P. Bourdieu y J.-C. Passeron, “Sociology and philosophy in France since 1945: Death and resurrection of a philosophy without a subject”, *Social Research*, vol. 34, n° 1, 1967, pp. 162-212.

francesa, a la que debíamos la idea misma del *Oficio*, de ahí el hecho de que el subtítulo de nuestra obra de 1968 fuera “Preliminares epistemológicos”.

—*En efecto, El oficio es una obra eminentemente bachelardiana...*

Sí, pero además de Bachelard, el maestro del que había seguido algunos cursos en La Sorbona en los años 50, estaba también Canguilhem, para la epistemología de la biología. Canguilhem hizo mucho, gracias a su obra ampliamente reconocida, para favorecer la carrera de Foucault. Consiguió vencer la resistencia de sus colegas explicándoles por qué *La historia de la locura* debía ser defendida como tesis de Estado, lo que era algo inusual para las costumbres universitarias de la época: Foucault no le había dedicado veinte años de esfuerzos bajo la tutela celosa de un “director de tesis”. Canguilhem cortó por la sano: «Es un libro importante, lo terminé sin consultar a nadie, y se los presenta tal cual (acaba de regresar de Suecia); estoy de acuerdo con él y soy el director de tesis...». Asimismo, después, fue él quien lo propuso para el núcleo cooptante de Vincennes y jugó un papel decisivo para su elección en el *Collège de France*. Lo mismo para Bourdieu, y lo mismo para mí. Por ejemplo, fue él en ocasión de la fundación de la Universidad de Vincennes-Paris VIII en el otoño del 68 —la preparación fue improvisada, desde la nada, en el gabinete ministerial de Edgar Faure—, quien aconsejó la constitución de un “núcleo cooptante”, compuesto por jóvenes universitarios ya reconocidos que reclutarían, para la sociología, la filosofía, etc... Para la filosofía se trataba evidentemente de Foucault, y para la sociología intervino para que, en contra de Balandier, que sostenía a Duvignaud, fuera Passeron; luego fui yo quien hizo entrar a Castel. Se dirá que esto se asemeja a la influencia de un clan epistemológico, y hasta de una *clique* de la *ENS*; pero ello ilustra sobre todo la apertura mental de Canguilhem a la modernidad filosófica en cuanto se vinculaba a lo que conocía muy bien en la historia pasada y presente de las ciencias. Los mismo lazos nos vinculaban a Bourdieu y a mí a la epistemología y a la historia de las ciencias de tradición francesa; personalmente experimenté también otras influencias, por ejemplo la de los historiadores de la ciencia al modo inglés, como Crombie, o la de filósofos de la ciencia como Hacking. Esas eran las exigencias teóricas del trabajo sociológico que, en esa época, nos ponían en contacto con la filosofía. Pero, como se lo ve posteriormente (y como lo explico en

mi reciente artículo sobre mis relaciones con él), Bourdieu desarrolló su sociología en un sistema en el cual el vínculo fuerte de la sociología con la filosofía, culmina en que la explicación íntegramente sociológica — sociologista — de la filosofía termina aniquilando a la filosofía. La crítica sociológica de las condiciones dentro de las cuales los filósofos se dedican juegos de lenguaje, separados según él de toda investigación científica en las ciencias humanas, aniquila la ilusión de que la filosofía pueda mantener un rol de iniciativa intelectual. La crítica sociológica mata a la filosofía, porque la hace desaparecer al sustituirse a ella. La concepción final de Bourdieu es que la sociología —la sociología de la sociología, como principio de sociologización de todos los problemas de pensamiento— reemplaza a aquello de lo que la filosofía ya no se ocupa.

Ya he mencionado mi concepción instrumental acerca de la utilización de la filosofía por las ciencias del hombre. Ni los filósofos ni los sociólogos gustan de esto: los sociólogos están sin embargo bien ubicados para observar que, carente de un principio de renovación teórica, la investigación desemboca rápidamente en lo que los norteamericanos denominan *pump-handle research*, una investigación mecánica: se toma otro objeto, se cambia de terreno, con una muestra más o menos grande, pero no se trata más que de una pálida repetición o de una minúscula rectificación de lo que ya es bien conocido.

—O sea, ¿se trataría de investigación positivista a la Lazarsfeld, finalmente?

—Sí, en los años 60 él se había convertido en Francia en el “pope” americano de la sociología. Hay que resignarse a constatar que hay períodos de bajas aguas en la historia de la sociología. En ciertos momentos es re-fundadora, en otras no es más que un lugar de corrientes de aire: observaba eso, en los años 80, en la Comisión ‘sociología’ en la que participé por un tiempo en el CNRS²⁰, en sus relaciones con las otras comisiones que buscaban descargarse en ella de sus peores investigadores, aquellos de los cuales los historiadores, por ejemplo, querían deshacerse. En el CNRS en todo caso — a diferencia de las Universidades — la sociología se había convertido

²⁰ El *Centre National de la Recherche Scientifique*, en Francia la institución que tiene por función el desarrollo de la investigación científica (y que se tomó como modelo para la creación del CONICET argentino). (NdT)

en el “vientre blando” de las ciencias sociales. Momentos como esos me hicieron ver que, contrariamente a la lamentación habitual, no es siempre por falta de fondos o de mano de obra, sino más bien por falta de conceptos, que el poder de invención de la sociología se esteriliza. Bourdieu y yo no teníamos la misma concepción de las relaciones de la sociología con la filosofía, de la que de todas maneras queríamos ambos salir con *El oficio del sociólogo*, aunque preservando el rol de lo que en Francia se llama “epistemología” y que los anglo-sajones continúan denominando “filosofía de la ciencia”, lo que no facilita el diálogo transatlántico sobre el lugar de la filosofía en las ciencias sociales.

... justamente en El oficio ustedes recuperaban la epistemología bajo la forma de una “teoría del conocimiento de lo social” que sustentaría la “teoría social propiamente dicha”²¹.un planteo que no dejaba de evocar la distinción establecida por Althusser, entre “Teoría” y “teoría”, o sea entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico...

—Sí, hay que reconocerlo, para las relaciones entre “teoría” de la ciencia y “teoría” empírica. Pero este paralelismo obedecía en gran medida al hecho de que el lenguaje elegido por Althusser al igual que el nuestro provenía del recurso a una “teoría científica de la ciencia” (filosofía marxista de la ciencia en él, epistemología para nosotros) para rendir cuenta de las “prácticas teóricas” de los diferentes investigadores. Dicho de otro modo, la proximidad de nuestros lenguajes obedecía a la posición minoritaria que nos era común: nosotros, en nuestra práctica de la sociología y en la formulación de nuestra epistemología descriptiva, él, en su tentativa de renovar la filosofía marxista en contra de los marxismos fideístas o de los científicismos marxizantes.

A fines de los años 60, cuando Althusser forjó el concepto de “filosofía espontánea de los científicos” (FEC), se refería a un seminario que hicimos con Bourdieu poco antes del 68 en la ENS para responder a investigadores que nos interpelaban vivamente desde el auditorio, la mayoría de ellos como devotos o militantes de la *mass-*

²¹ Posteriormente J.-C. Passeron desarrollará esta temática distinguiendo entre la T1 y las T2. Cf. su artículo de 1994, « De la pluralité théorique en sociologie : théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 99. (NdT)

mediología, seminario al que Althusser asistía a veces en su calidad de profesor anfitrión. Eran sesiones a menudo tumultuosas en las que intervenía para intentar (vanamente, me pareció) mostrar a sus discípulos más maoístas los estragos científicos de la distinción jdanoviana entre “ciencia proletaria” y “ciencia burguesa”, que volvía a emerger, bajo otros vocablos en la contestación estudiantil del saber universitario.

Tampoco es exacto que la distinción althusseriana coincidiera con la distinción paleo-marxista entre “materialismo histórico” y “materialismo dialéctico”. Muy por lo contrario, en sus diatribas privadas, era esa distinción machacada por Engels la que consagraba en la visión de Althusser la lenta esterilización universitaria de una filosofía revolucionaria en un “marxismo de cátedra”: Roger Garaudy, en ese entonces miembro del Bureau político del PCF, encarnaba para él esta desviación a la vez “humanista” y pseudo-hegeliana. Garaudy debía defender poco después una tesis de Estado bajo ese título, la cual estuvo cerca de valerle un nombramiento como profesor titular en la Universidad de Clermont-Ferrand. Georges Pompidou, en ese entonces el Primer Ministro, anhelaba esta consagración en Auvergne, pero Michel Foucault (profesor en esa misma universidad) logró hacerla fracasar, para la satisfacción secreta de Althusser, al poner el acento, en el voto de cooptación, en los criterios indiscutibles de la escasa “calidad” intelectual de una tesis, escrita y pensada como un *pensum* de partido.

Así, en la época en que Althusser comenzaba, con el *Pour Marx*, su reflexión pública, nos encontrábamos “teóricamente” bastante próximos los unos a los otros: un texto de Althusser sobre la complementariedad de las *vues* y de las *bévues*²² figura en la primera edición del *Oficio* en 1968²³. De ahí, concesiones terminológicas recíprocas: la puesta en proximidad de los términos de “sociología espontánea” y de “filosofía espontánea” provee un instrumento de concertación reflexionada, mientras no altere el sentido ideal-típico de estos conceptos. Luego, el descubrimiento de nuevas

²² Juego de palabras intraducible: *vue* es lo que es visto, *bévue* lo que es mal visto, la equivocación, el error. (NdT)

²³ Se trata de un fragmento de *Para leer El capital*, que fue suprimido al igual que muchos otros — los de Aron, por ejemplo... — en ocasión de la segunda edición francesa del *Oficio*, base de la traducción al español de Siglo XXI. (NdT)

diferencias demanda “rectificaciones” del razonamiento, obliga formular “revisiones” de la “base” inicial de creencias o de principios, siguiendo un camino que en nada se parece al desarrollo unilineal de los descubrimientos en una deducción o en una inducción. El razonamiento sociológico retorna incesantemente sobre el reacondicionamiento del sentido de sus premisas a la vista de las consecuencias empíricas o teóricas que proceden de ellas: los lógicos actuales sólo pueden describirlo en el marco de “lógicas no-monotónicas». Es el caso de la rápida divergencia teórica entre Althusser y nosotros, después de 1968, así como de la divergencia epistemológica entre Bourdieu y yo, después de 1972.

—...usted sostenía que Bourdieu de alguna manera terminaba utilizando su teoría sociológica como una forma de caución de sus posiciones políticas. Tampoco en este aspecto puedo dejar de evocar la relación que establecía Althusser entre verdad científica y compromiso [engagement] político...

—Exactamente, en Althusser la relación estaba fundada sobre la idea de que el marxismo es a la vez la verdad de la investigación, de la ciencia y de la filosofía, puesto que consideraba al marxismo como *la* filosofía. Y, claro está, a las ciencias sociales como sus auxiliares... Al principio Althusser nos alentaba paternalmente, a Bourdieu y a mí: «está muy bien lo que hacen en la sociología francesa»; pero en realidad quería utilizar a todas las ciencias humanas como “sirvientas” de la teología marxista. Lo cual era coherente en él, puesto que si se piensa que la filosofía marxista entrega o detenta la verdad de todas las ciencias y filosofías, y es al mismo tiempo una teoría de la práctica revolucionaria, las otras prácticas teóricas deben aportar argumentos para esta síntesis. Esto era coherente en Althusser, en tanto marxista: pero este postulado contiene también toda la ambigüedad de las pretensiones científicas del marxismo; condena a esta teoría a una posición incierta entre ciencia y filosofía, si se la refiere al “espíritu científico” según Bachelard. Y tampoco es una “teoría empírica” en el sentido de Popper. Pero Bourdieu, quien, al igual que yo, mantenía una concepción bachelardiana de lo que es el espíritu científico, se desdecía, en tanto sociólogo, en su política final.

—Pero usted no comparte las ideas de Popper en lo que hace a las ciencias sociales?

Así es. Por mi parte, considero que en Mauss el análisis del “don” o del “hecho social total” son teorías, aunque no sean “refutables” experimentalmente, esto es, procediendo *ceteris paribus*; la teoría durkheimiana de la fuerza social del sentimiento religioso en la experiencia de las ceremonias colectivas, también es una teoría empírica. Pero Popper considera que, si no se las puede poner en modelos, someterlas a un test “falsador” como en un modelo económico o politológico, esas teorías remiten a la metafísica, porque exige del criterio de «refutabilidad» todo lo que de él puede derivarse en las ciencias estrictamente experimentales dónde la repetibilidad de las ocurrencias puede operar *ceteris paribus*. La verdad provisoria de un enunciado que resiste a la falsación se denomina entonces “corroboración” y no verifica la hipótesis más que hasta nueva orden. Pero si se aplica este dilema —corroboración o refutación— a la sociología, como a todas las ciencias históricas, entonces aparecen necesariamente como metafísica. Es en este punto, pues, que dejo de seguir a Popper, en el nombre de mi práctica de la administración de pruebas en una ciencia social, y de mis lecturas de otros investigadores en los que veía dibujarse otros caminos de la prueba en las ciencias sociales.

—*Retornando a Althusser, usted fue su alumno y él lo preparó para la agregación, al igual que a Bourdieu...*

Sí. Y también a Bourdieu. Aunque pienso que no la pasamos el mismo año, dado que previamente, habiendo suspendido la prórroga de mi servicio militar, debí pasar veintiocho meses en Argelia (pertenecí a la clase que pasó el período más largo bajo bandera). Por ello fue recién a mi regreso que pasé la agregación; con toda facilidad, por lo demás, simplemente porque había tenido el tiempo de olvidar mis fichas, pero no los trucos del oficio [*ficelles*]. Lo que me ayudó, fue que tuve que volver a un puesto en la secundaria a la espera del concurso de la agregación. Durante dos meses enseñé en Mont-de-Marsan. Por lo tanto tuve que dar cursos de filosofía a partir de recuerdos borrosos: es una buena preparación para las disertaciones de la agregación de filosofía; y también revela algo de lo que es esta agregación. Con Bourdieu compartíamos la idea de que la agregación de filosofía, ejercicio típico de cultura universitaria, es bastante fácil, basta con comprender bien los trucos, las referencias valiosas para los Jurados, y se prepara en un año, o dos en el peor de los casos. Pero

si se quiere ser investigador en una ciencia del hombre, entonces habrá que pasar varios años para deshacer dentro de la propia cabeza los marcos esterilizantes del estilo y de la argumentación universitarios.

Para pasar la agregación, la ENS era útil, y Althusser era un muy buen consejero: «No podés hacer así tus dos primeras partes (yo le había entregado una demasiado larga e inconclusa disertación); ¡no te das cuenta, no vas a tener más que siete horas! ¡No, tu tercera parte nunca vas a tener el tiempo para hacerla!». Althusser practicaba un *training* bastante técnico; o, mejor aún, era un excelente *coach*. «En la disertación de filosofía, aconsejaba, era necesario después de una primera parte y de la segunda, haber elegido previamente un autor de síntesis: «Mirá, hay un truco que te aconsejo, ya que conocés bien a Hegel, es que te sirvas de él cualquiera que sea el tema». Me costó leer a Hegel, conociendo mal el alemán, perplejo ante las traducciones francesas, hasta que alguien me dijo, tal vez Althusser : «Si tomás la traducción de Hegel en inglés, de un tal Jevons, es clara como agua de manantial». Lo que hice, y efectivamente, Hegel traducido en un cierto inglés, como lo dice Lévi-Strauss que se felicitaba de haberse visto obligado a enseñar en inglés, es decir «en una lengua chata como una vereda [*plate comme un trottoir*]», no es como traducir en alemán o en chino. En inglés, hay cosas que no pasan: Sartre, me parece...; y *La reproducción* en inglés fue un drama. En alemán al cabo de un año, y de algunas reuniones, estaba lista, mientras que la frase, la sintaxis (que con todo no es tan complicada como la de Weber, con la que batallo actualmente), era rechazada por los traductores ingleses: debimos intentarlo con tres de ellos... [...]

Pero conservo también de esta época el recuerdo de mis conversaciones con Aron, que por lo demás había adoptado como hijo espiritual a Bourdieu. Sucede que venía por las mañanas al *Centre*, y que por lo tanto era conmigo con quien discutía, porque yo también estaba allí y él pasaba para dictar su editorial en *Le Figaro*. Tuve discusiones con Aron sobre *Los herederos*, libro del que no gustaba demasiado, sobre todo considerando que el financiamiento de todas esas encuestas sobre la educación, era Aron que lo obtenía de la Fundación Ford, de los Estados Unidos (del dispositivo CIA, decía yo, bromeando...). Aron era liberal y generoso, sin mezquindad; pensaba que la sociología debía convertirse en empírica y cuantitativa, incluso si el mismo ya

no tenía la edad para dedicarse a ello. Igual que Schumpeter que fundó en Estados Unidos la sociedad de econometría, sin haberse jamás obligado a hacer investigación matemática...

Pero entonces, cuando se publicó *Los herederos*, me di cuenta de que Aron se enervaba. Reconocía (y pensaba que era yo, más que Bourdieu) el olor de lo que llamaba *El opio de los intelectuales*, ese olor de azufre que proviene de la *Rive Gauche* francesa de ese París “demasiado provincial”, con su concentración de escritores o de filósofos intoxicados por la densidad de las interacciones locales en un mundillo excesivamente francés: Sartre, Lévi-Strauss, Althusser en aquella época. Para él, era Sartre quien pesaba sobre *Los herederos*: «Es sartreana, vuestra conceptualización, ¿acaso no se da cuenta?: “desposesión”, “desposesión cultural” ... me hace pensar en ese economista tercermundista que explica que en los países en vías de desarrollo, el subdesarrollo provendría de lo que se apropia el mundo rico, el capitalismo mundial; cuando es algo que no depende más que de ellos, es toda la historia de esos pueblos, sus valores, su cultura lo que está obrando. Ustedes hacen lo mismo, hacen como si a los “desheredados”, se los hubiera despojado de algo que tenían, cuando en realidad nunca lo tuvieron...» La conversación se tornaba imposible, porque Aron invocaba finalmente la genética para exorcizar *Los herederos*: «Después de todo, usted no puede demostrar que las cepas genéticas de las diversas clases sociales no están jugando el papel esencial en la desigualdad del éxito en la Escuela». ¿Cómo hacerle entender que, tratándose de grandes números, esta explicación de la distribución de las desigualdades no es concebible en estadística? Salvo que se razone como Pareto que explicaba el empobrecimiento del patrimonio genético de las clases bajas por la exacción que operaba la movilidad social de los “mejores” hacia la elite. Y efectivamente Aron desarrollaba otro argumento paretiano: «Pareto explicaba que hay que calcular también el *costo social* que entrañaría la redistribución de las oportunidades en cada generación para la continuidad de los linajes familiares, dado que las familias acomodadas realizan en vez de la escuela lo esencial del esfuerzo y del gasto de endoculturación...; además ello gratifica a los padres puesto que sus hijos permanecen dentro de la elite; «usted también, me decía, a su hija le hace aprender el griego». La *continuidad social* es una

fuentes de ahorros para la sociedad, porque hay que tomar en cuenta los costos psicológicos de una redistribución completa de las cartas en cada generación: si todos tienen las mismas oportunidades en la escuela, los que fracasen serán todavía más infelices puesto que ya no podrán imputar su fracaso a la mala suerte o a la injusticia». Un sociólogo norteamericano había sostenido así que una “meritocracia” exitosa volvería desesperadas y propensas al suicidio a las personas de baja condición, puesto que ya no podrían decirse: «es porque no fui a la escuela». Pensarían «es porque soy un cero al as»: ya no dispondrían de ninguna racionalización posible de su fracaso. En base a todos esos argumentos, denunciaba el sartrismo de *Los herederos*, su carácter filosófico en suma, puesto que esa filosofía era de izquierda.

Dicho sea al pasar, en esa época (vuelvo a Althusser) es lo que me dio ganas de leer a Pareto quien, aunque me sienta alejado de su epistemología inductivista, construyó una metodología lúcida de las relaciones entre economía y sociología: la sociología no es enteramente matematizable, ella engloba y condiciona las relaciones matemáticas que dan cuenta del equilibrio económico. Mejor que Walras, Pareto puso en ecuaciones en su *Curso* la teoría del equilibrio; escribió el *Tratado de sociología general* para englobar en ella a la economía; en suma para tratar diferentemente el equilibrio social y el equilibrio económico. Por lo tanto, este Pareto me interesa, y lo he leído detalladamente, a pesar de su humor conservador, pero también por causa de lo que tiene de paradójico.

Le dije a Althusser, que acababa de publicar un *Montesquieu* : «Deberías leerlo; verías mejor como piensa, un pensamiento de derecha, como también puede pensar científicamente, como Aron; pero Pareto, es todavía más fuerte». Althusser se sorprendió: «Cómo? Ahora resulta que lees a Pareto?» Agregaba: «¿Encontraste *eso* en la biblioteca de la *École Normale*?». Como si hubiera allí un Infierno de la lectura —¿habría para él un *Index* que protegiera a las buenas lecturas marxistas? [risas] Y de hecho, lo pensaba seriamente: los adversarios políticos, eran nulidades en cuanto a su pensamiento, no sólo adversarios sino nada del pensamiento... Ello me llevó en esa época a descubrir que Althusser sostenía una concepción... vaticana de la verdad. [...]

—¿Usted tuvo alguna participación en la elaboración de Las etapas del pensamiento sociológico, o era solamente Aron?

Ah, no. Eso es Aron. Es del curso de Aron en La Sorbona. Su Weber es pedagógicamente bueno; pero aquellos a quienes no quería, como Durkheim... Se siente la horripilación que le producía la escuela sociológica francesa: a Durkheim, lo trata mal... Desde antes de la Guerra, Aron introdujo en Francia un Weber —él de lo “trágico de la historia” que no es lo esencial de Weber—; pero era para oponerlo al optimismo, que le parecía ingenuo, de la Tercera República, de Durkheim y de los durkheimianos: creencia en el progreso, etc. Creer en lo trágico de la historia es lo contrario de creer en el progreso. Siempre pensó que la moral laica del durkheimismo, que es el motor, como en Auguste Comte, de la reconstrucción orgánica de un pensamiento, no era sociología; habla de él, y para mí lo caricaturiza. Habla mejor de Pareto, porque nadie hablaba de él; y sobre todo muy bien de Weber. —Habla bastante bien de Marx, igualmente; aunque, claro, esa era la época de Althusser...

Sí, a menudo hablaba de Marx en sus seminarios, era su manera de decir que era también lector de Marx. Y efectivamente, era tan buen conocedor del Marx filósofo como del Marx economista. Más que en sus cursos lo vi en algunos de sus seminarios. Aron, que es un autor de seminarios más que de libros, retomaba durante una media hora (a veces duraba más aún) la exposición del estudiante, hacía una contra-lección, detectando sus defectos, demoliendo prácticamente todo lo que había dicho, apoyado en su vasta cultura, ya sea económica, ya sea sociológica, ya histórica, ya weberiana (de memoria por lo tanto). Se lo temía por su manera de herir o de desalentar a los que preparaban temas de “gran tesis” de esa época. Recuerdo bien que Bourdieu, siempre más hábil que yo con Aron, había logrado, durante todos sus años como asistente en la Sorbona, no comparecer jamás en el seminario de Aron²⁴. Había logrado eludir : «En este momento, estoy terminando el “Celibato...” , no puedo...». En cuanto a mí, me había dejado convencer por la insistencia de Aron, y

²⁴ En sus *Memorias*, Aron relata: «Pierre Bourdieu, mi asistente al principio de los años 60, no hablaba prácticamente nunca cuando asistía a mis seminarios» (Aron, 1983: 346). (NdT)

de Raymonde Moulin también, y había presentado un proyecto de sociología de los intelectuales que debería ser mi doctorado de Estado. Recuerdo la devolución de Aron: «¿Qué ha agregado usted con respecto al programa trazado por Geiger en 1933?». Y comentaba brillantemente los tres círculos concéntricos de Geiger: creadores, difusores y público. Yo no había leído a Geiger. No podía escuchar más que un juicio negativo, levemente agresivo: «...en cuanto al resto, es fenomenología marxista lo que usted quiere hacer, es identificar tipos puros de “relación al valor” de las ideas; pero esto ya fue realizado a través de la sociología de la *intelligenza* por Weber, Mannheim, etc.»; inversamente, mi coso le había gustado a Goldmann, presente en ese Seminario, que me decía: «no está nada mal, deberías persistir». Pero fue evidentemente el desprecio de Aron lo que me llevó a abandonar esa problemática. Conservo un mal recuerdo de la inteligencia *negativa* de Aron en el ejercicio de la refutación, que demolía admirablemente los proyectos de investigadores: «Es verdad, afirmaba a menudo, aunque sea banal repetirlo, que...»; a continuación una regularidad histórica muy general que hubiera debido prohibir el formular algo que difiriera de una hipótesis clásica. La fórmula que invierte el «ciertamente, pero...» también empleada por Aron: «Aunque pueda ser banal, no deja de ser cierto que...», venía cargada con algo más de pugnacidad.

Me encontraba en esas relaciones con Aron cuando advino mayo del 68, antes de mi alejamiento del *Centre*. En ese momento, muchos abandonaron a Aron, por causa nuestra y de *Los herederos*. En 1968, las encuestas en curso de realización en el *Centre* eran transformadas en documentos mimeografiados de dos páginas, en una suerte de panfletos, en programas de la agitación del 68, haciendo el vínculo con la actualidad, distribuidos en las aulas... [...]

— *Sus ideas epistemológicas posteriores al Oficio fueron sistematizadas en 1991 con la publicación de El razonamiento sociológico. Me parece haber visto que está en curso una re-edición de este libro...*

—Ah, sí! Hace ya dos años que le prometí a un editor que compró los derechos al anterior hacer una nueva edición refundida y aumentada...

—*Qué pena, porque es un libro formidable...*

—Era un hito, pero no termino más de rehacer la obra. Cada vez los pequeños artículos que produzco aquí o allá abordan cuestiones que no están en *El razonamiento sociológico*: por ejemplo cómo clarificar la cuestión de la *pluralidad teórica*. Los incorporo entonces como nuevos capítulos. Suprimí un tercio de *El razonamiento sociológico*, y en su lugar coloco cinco o seis nuevos capítulos. Pero a medida que los redacto, la cosa se alarga... Ahora estoy en seis nuevos capítulos; saco 250 páginas y agrego 400... El editor comienza a decirme que hay que parar. Digo: «De acuerdo, paro, ya no agrego nada, sólo pongo en orden lo que ya está hecho». Pero continúo dando conferencias, y se me ocurre que tal nuevo capítulo merece rehacerse a partir de una nueva entrada, lo que vuelve a alargar la refundición de antiguos capítulos... Desde hace dos años, estoy dedicado a esto de tiempo en tiempo, pero no tanto porque no sé decir no a todo; ahora parto a Suiza para hablar de «La invención en las ciencias sociales»; cuando lo haya hecho, temo querer retomar un pedazo... Espero no hacer como Weber que nunca terminó *Economía y sociología*... [risas] No puedo dar ninguna fecha...